

LA COLÈRE DU JUSTE

Notre colère contre l'injustice
est toujours intacte.

APPEL DES RÉSISTANTS,
avril 2004

Par bien des aspects, les textes de Libertad rassemblés dans ce volume peuvent paraître datés, en rapport avec des événements et des problèmes appartenant à une époque révolue et ne leur laissant qu'un intérêt purement historique et documentaire. On peut même être assuré que leur réédition passera, aux yeux de nos augures modernistes, à supposer qu'ils y prêtent attention, pour l'exhumation archéologique de vestiges poudreux témoignant d'une vision primitive et complètement périmée de la réalité sociale.

En effet, dans le climat de « consensus républicain » et d'euro-conformisme artificieusement entretenu par les puissances publiques et privées, dont tous les discours sont marqués au coin du politiquement correct, dont toutes les déclarations sont soigneusement débarrassées de la moindre aspérité conceptuelle et dont toutes les pensées sont rendues molles, lisses et finalement interchangeables à force de platitude technocratique, de prudence rhétorique et d'exténuation de la conviction, il n'est pas douteux qu'une personnalité s'exprimant à la façon d'un Libertad serait

immédiatement taxée par les commentateurs d'impolitesse, de mauvais goût, de brutalité, d'« extrémisme populiste » et de quelques autres vices rédhibitoires attestant tous son insigne « archaïsme » idéologique.

Il faut reconnaître que, tant par leur contenu que par leur style expressif, les déclarations de Libertad contrastent singulièrement avec celles que l'on peut entendre ou lire le plus souvent aujourd'hui, dans un débat (ou plutôt un concert) marqué par la volonté d'*euphémiser* à l'extrême la violence des rapports sociaux et où, à l'exception de quelques voix discordantes, nos élites dirigeantes et cultivées, rompues au bavardage médiatique, rivalisent dans l'art de délayer, d'estomper, d'édulcorer, de ne jamais appeler « chat » un chat et finalement de beaucoup parler pour dire tout sur des riens sans rien dire sur le tout. On conçoit que pour un public abreuvé *ad nauseam* de cette bibine tiédasse ruisselant d'à peu près toutes les chaires et toutes les tribunes, depuis celles des éditorialistes de presse jusqu'à celles du Parlement, en passant par celles des prédicateurs religieux ou des « experts » de service, la prose en fusion de Libertad fasse l'effet d'une brûlure intense et probablement insupportable pour certains.

Libertad était anarchiste mais, nous allons le voir, il n'est pas nécessaire d'être de sa chapelle non seulement pour comprendre, mais pour partager son sentiment sur nombre de points. En le lisant, ce qui nous a paru intéressant, au-delà de la question, que nous laisserons aux spécialistes, de savoir quels sont exactement sa place et son poids dans la tradition anarchiste en particulier et plus largement dans le mouvement social de son temps, c'est qu'il incarne, avec ses limites et ses contradictions propres, à la façon d'un personnage romanesque balzacien ou flaubertien, un *type social*, celui du « juste », dont nous voudrions esquisser ici un portrait. Il nous paraît significatif à cet égard que, dans *Les Cloches de Bâle*, Aragon lui ait ménagé une apparition : peu sympathique apparemment aux yeux du communiste,

le personnage, par son relief et sa consistance, s'est imposé à l'attention du romancier.

* *
*

Ce qui frappe d'abord chez Libertad, c'est qu'il tient des propos sans complaisance et parfois pénibles à entendre. Non tant par provocation que parce qu'il parle de choses terribles à voir. Quelles horreurs hors du commun dénonce-t-il qui justifient ses « outrances » verbales ? En fait, ce qui déclenche les foudres de l'imprécateur, ce n'est rien que le tableau le plus ordinaire et le plus constant, celui du monde qui l'environne quotidiennement et dont chacun peut, comme lui, avoir le spectacle : « Les accidents, la maladie, la misère, avec, pour les entretenir, les haines entre les pauvres, les haines entre nations. » [*infra*, p. 298]

Quoi, dira-t-on, ce n'est que cela ? Mais c'est vieux comme le monde ! Il n'y a véritablement là ni sujet nouveau ni motif à sortir de ses gonds et à jeter feu et flammes, comme il le fait avec délectation. Sans doute les sociétés humaines sont-elles loin d'être parfaites. La nôtre ne l'est pas, hélas, et ses défauts appellent de sévères critiques, mais il en est de pires et on ne saurait honnêtement méconnaître ses bons côtés et ses agréments. Une attitude moralement juste et intellectuellement saine ne consiste-t-elle pas à s'efforcer, avec patience et réalisme, d'en étendre les avantages et d'en réduire les inconvénients, au lieu de tout condamner uniformément et de fulminer des anathèmes ? N'y a-t-il pas quelque chose de démesuré et par là d'insensé dans cette fureur sans nuance qui noircit tout et n'épargne pas plus les victimes que leurs persécuteurs ?

C'est vrai, la misère et l'injustice sont vieilles comme le monde, mais leur ancienneté entraîne-t-elle qu'on doive en être moins indigné et moins pressé d'y mettre un terme ? Il s'agit là d'un vieux débat, qui peut paraître dépassé à certains, et qui pourtant conserve son actualité :

celui qui oppose, en matière de transformation sociale, les tenants de la réformation progressive et continue de l'ordre établi aux partisans de la rupture franche et radicale avec celui-ci. Pour les uns, il est préférable de prendre son temps, pour gérer et aménager l'existant sans hâte ni secousse ; pour les autres, on n'a que trop attendu et, même si on ne peut jamais, en toute rigueur, « du passé faire table rase », il est devenu urgent de subvertir et de changer en profondeur ce qui est. Mais bien avant que cette opposition fondamentale ne prenne la forme moderne dans laquelle elle a été expérimentée, théorisée et institutionnalisée, bien avant que les notions mêmes de « révolution » et de « réforme » ne viennent structurer explicitement la pensée et l'action politiques, on peut les voir à l'œuvre, tantôt en filigrane et implicitement, tantôt sous des habillages spécifiques (religieux, culturels ou autres), dans l'histoire de la plupart des sociétés de classes¹.

Aussi loin que l'on remonte dans l'histoire des luttes sociales, en face de l'attitude d'acceptation plus ou moins résignée, voire de collaboration plus ou moins enthousiaste, qui est généralement celle du plus grand nombre, on voit se manifester une attitude de refus catégorique et même de rébellion déclarée contre l'ordre établi, qui est généralement le fait d'une minorité plus ou moins éclairée intellectuellement et moralement. Nous parlons ici d'une volonté de rupture *radicale* avec les principes mêmes de l'organisation sociale en place et pas seulement d'un désir de changement limité à telles de leurs conséquences. Le désir de réformes ponctuelles est en effet une chose largement répandue, même chez les plus conservateurs. Un peu

1. On peut dire à cet égard que le couple réforme/révolution thématise dans sa forme moderne l'opposition séculaire et irréductible entre deux rapports au monde *socialement conditionnés*, deux visions existentielles fondamentales (peut-être le terme philosophique de « *Weltanschauung* » serait-il plus approprié ici) de la réalité sociale et plus précisément des *structures de domination* qui ont fait et font encore universellement et de façon prépondérante la substance de cette réalité.

de mécontentement y suffit. Aussi l'attitude réformiste s'est-elle manifestée sous une forme ou une autre, y compris de façon violente et explosive (révoltes, émeutes, jacqueries, etc.), à un moment ou à un autre, dans toutes les sociétés historiques, où elle n'a cessé d'être un des moteurs du changement social. Mais d'un changement qui, en tout état de cause, ne remet pas sciemment en question les principes de fonctionnement des rapports sociaux existants et reste encadré, maîtrisé ou impulsé par les institutions régnautes, sans qu'au bout du compte le pouvoir échappe aux mains de groupes nantis fermement retranchés dans leurs privilèges. Ce qui explique qu'aujourd'hui encore les partis de droite et les organisations patronales puissent aussi réclamer des « réformes ». En revanche, lorsque le désir de changement vise la *racine* même des choses et touche aux principes fondamentaux, on passe à un tout autre registre. Ce n'est plus seulement de réforme qu'il s'agit mais de révolution. Il va de soi que tous ceux qui ont partie liée avec l'ordre établi – et ils sont toujours plus nombreux qu'on ne pense – acceptent à la rigueur de l'amender mais pas d'y mettre fin. Aussi y a-t-il toujours deux manières de maintenir l'ordre des choses : la méthode conservatrice qui consiste à verrouiller le statu quo et la méthode réformiste qui consiste à concéder pour mieux préserver.

Que le rejet radical du monde existant ne soit, généralement, que le fait d'un petit nombre, voilà qui est attesté depuis très longtemps, ne serait-ce qu'à travers des mythes fondateurs, comme ceux que nous rapporte l'Ancien Testament, où on peut lire, au chapitre de la Genèse, que Sodome et Gomorrhe furent anéanties par la colère divine, faute de pouvoir aligner non pas « cinquante justes », ni trente, ni même vingt, mais dix seulement de leurs habitants qui n'auraient pas sombré eux aussi dans l'ignominie et l'iniquité où se vautraient leurs concitoyens. Bien sûr, même s'il est douteux qu'on ait jamais été en mesure de recenser exactement le nombre des « justes » dans une population, ce que l'on a constamment observé, c'est que

leurs effectifs étaient et restent infiniment moindres que ceux des gens qui, à des degrés et à des titres divers, s'accommoient passivement de l'état de choses existant, quand ils ne s'en font pas les promoteurs actifs.

Pour éviter tout malentendu sur ce point, sans doute est-il utile de rappeler qu'il existe différentes façons de refuser la soumission à l'ordre établi et que toutes les formes de refus ne sont pas moralement équivalentes. La seule ici qui nous intéresse, c'est précisément celle du « juste », ce terme étant pris dans sa plus large acception, à la fois religieuse et laïque, pour désigner celui ou celle qui, *à ses risques et périls, ose s'opposer au cours ordinaire des choses, par fidélité à une idée plus haute, intellectuellement plus exigeante et moralement plus généreuse, de la justice* – donc au nom d'un bien commun plus universel et non pas pour des raisons de convenance personnelle ou pour servir des intérêts partisans.

L'ordre établi a coutume de se défendre en entretenant la confusion, en traitant uniformément tous les trublions comme des ennemis du genre humain et en frappant avec la même sévérité ceux qui sortent de la légalité par le haut, pour la dépasser, et ceux qui en sortent par le bas, parce qu'elle les dépasse. Tous des « hors-la-loi », des « voyous », des « terroristes » ! Spartacus ou Jésus sont crucifiés comme des larrons parmi d'autres, Socrate est incarcéré et jugé comme un criminel, Che Guevara est traqué et abattu comme un bandit et les opposants politiques des dictatures sont emprisonnés avec la pègre. Un tel amalgame a une utilité pratique évidente, mais il est dépourvu de toute justification théorique, même si dans la réalité empirique on peut constater qu'entre les deux types extrêmes de la transgression (par surcroît de sens moral) et de l'infraction (par anesthésie morale) il y a place pour toute une gamme de comportements « déviants » et d'attitudes intermédiaires dont il est parfois difficile de démêler dans quelle mesure ils visent l'universel et dans quelle mesure ils servent le particulier ou, plus difficile encore, de discerner

comment en servant l'un ils peuvent atteindre l'autre. Mais il n'est pas dans notre propos d'examiner maintenant cet aspect de la question.

Ce que nous retenons en l'occurrence, c'est qu'il existe une démarche de contestation et de refus de l'injustice du monde social, d'inspiration morale, qui est inhérente à l'essence même de la vie en société et continûment attestée au long des siècles, du moins dans les sociétés structurées par des rapports de domination entre groupes et entre individus. Il s'agit là d'une sorte d'*invariant structural*, lié au fait que ces dominations sociales, indépendamment même de la question de leur légitimité, ne peuvent s'établir et se maintenir qu'au prix de terribles dommages et de cruelles douleurs et qu'elles conduisent certaines de leurs victimes à s'insurger, d'abord pour crier qu'elles ont mal et que c'est assez de souffrance. Ensuite, il arrive que ce cri, chez certains, se prolonge en une question : « De quel droit nous fait-on du mal ? Au nom de quoi devons-nous l'endurer ? »

La porte est alors ouverte à la critique sociale. Il y a des chances en effet qu'un questionnement de cette nature débouche sur le constat que « le monde est mal fait » et que la source de tous les maux est inhérente à une organisation sociale défectueuse, à des institutions iniques, des pouvoirs arbitraires, des mœurs corrompues, etc. Plus exactement, du fait du naturalisme anthropologique propre aux idéologies religieuses et philosophiques qui ont historiquement prévalu dans les sociétés de classes, on a longtemps considéré que les maux de la société avaient pour origine les tares, les vices et autres imperfections, inscrits dans la « nature humaine ». Le monde social était jugé mauvais parce que la société n'était perçue que comme un agrégat d'individus, et d'individus intrinsèquement vicieux (ou viciés). Le mal était dans la société parce qu'il était d'abord, par essence (ou naissance), dans les individus. En conséquence, la critique sociale ne s'adressait pas à ce qui est spécifiquement social (par exemple les conditions d'existence, la structure de répartition des capitaux économiques

et culturels, les modèles de pouvoir, etc.) mais elle a commencé par être une critique *ad hominem*, s'adressant à certains, voire à tous les membres d'une population donnée, pour dénoncer plus ou moins vigoureusement leurs contributions respectives à l'ignominie et à l'iniquité régnantes et pour stigmatiser leur mauvaise volonté supposée. L'illustration archétypique de ce genre de critique peut être trouvée dans la tradition vétéro-testamentaire des prophètes d'Israël. Il est intéressant de constater que, si à maintes reprises les prophètes juifs, comme Ezéchiel par exemple, n'ont pas craint de dénoncer les fautes et les crimes commis par les puissants, par les princes et les « pasteurs du troupeau », *dans l'ensemble* – il importe de le souligner –, les Esaïe, Jérémie, Osée, Habacuc et les autres grandes figures de la lignée prophétique s'en prennent indistinctement à tous les membres de la collectivité, hommes et femmes, jeunes et vieux, riches et pauvres, dont ils stigmatisent – et avec quelle implacable violence verbale! – les reniements et les indignités partagés. Leur réquisitoire ne vise pas seulement les sphères du pouvoir mais aussi et peut-être surtout les gens ordinaires et leurs comportements de la vie quotidienne, tenus pour *également responsables* de tout ce qui va mal dans la société et qui déclenche le courroux divin. « Malheur au peuple chargé d'iniquités, proclame Esaïe, les petits seront abattus et les grands seront abaissés. »

Cette fonction de critique sociale, qu'on pourrait appeler *fonction prophétique*, est loin toutefois d'être l'apanage des prophètes juifs. On la voit s'incarner, sous toutes les latitudes, à toutes les époques, dans des individus et des groupes divers dont le trait commun est de trouver insupportable le monde environnant, non pas seulement parce que celui-ci serait contraire à leurs désirs égoïstes mais parce qu'il ne cesse de profaner, tourner en dérision et bafouer de mille façons, dans la pratique quotidienne, les idéaux les plus sublimes, les principes les plus admirables et les valeurs les plus sacrées, dont on continue hypocritement à

se réclamer pour la parade. Car, au fond, la vocifération prophétique consiste d'abord à rappeler ce que chacun sait et à quoi tous acquiescent en principe : une certaine idée de la dignité humaine et le devoir de la respecter effectivement en tout être et en toutes circonstances, en soi-même comme en autrui, conviction d'où découle le cortège des règles et obligations que s'impose l'individu décidé à vivre moralement et que résume la formule humaniste selon laquelle l'homme non seulement ne doit pas être un loup pour l'homme mais doit, au contraire, *Homo homini res sacra*, tenir son semblable pour sacré.

Malheureusement, comme les rapports sociaux existants n'offrent pas les conditions objectives de réalisation de cette exigence morale, le « juste », qui est conduit à assumer la fonction prophétique, ne peut qu'entrer en dissidence et dénoncer le divorce entre les principes affichés et les actes, dont s'accommode lâchement l'immense majorité de ses contemporains. La voix du prophète rappelle à ces derniers que si le monde est un abîme d'injustices et un océan de souffrances, ils y sont tout de même pour quelque chose, ne serait-ce que par leur inlassable complaisance, leur passivité, leur frilosité, leur crainte de s'exposer, leur connivence foncière. Chacun sent bien, au fond de soi, que les reproches du prophète sont justifiés. Mais la bonne foi et l'inclination à l'autocritique étant des dispositions peu cultivées, chacun se rassure en accusant le prophète d'intolérance. Cette accusation, quoique facile et stéréotypée, ne manque pas d'un certain fondement ; toutefois, loin d'être infamante, elle souligne au contraire ce par quoi le prophète est un individu hors du commun, au-dessus de la tartuferie et de la bassesse ambiantes, ce pour quoi il mériterait d'être glorifié et pris en exemple : il ne tolère pas, il ne peut plus tolérer *l'intolérable*.

La plupart des gens ne s'avisent pas que c'est grâce à leur prétendue vertu de « tolérance » que la machine sociale à broyer des vies humaines fonctionne continûment, avec autant d'efficacité. La véritable tolérance est une conquête

difficile de la civilisation et du rationalisme ; et elle est incompatible avec le mépris de l'humain sous quelque forme que ce soit. Impliquant le respect des différences, c'est une vertu majeure qui concourt à la recherche de la vérité et à la préservation de la paix civile, sur toutes les questions livrées à l'arbitraire des seules opinions individuelles. Malheureusement, la notion est trop souvent entendue comme une invitation à l'indifférence et au refus du choix. La prétendue tolérance n'est plus alors qu'accoutumance et nivellement, relativisme invertébré et incapacité d'assumer des responsabilités qui ne sont plus affaire d'opinion fluctuante mais découlent des principes fondateurs du pacte social et des valeurs de civilisation auxquelles on prétend adhérer. Quand on est en face des dégâts effroyables, matériels et plus encore humains, causés par la barbarie, le mépris, l'avidité, le mensonge et le déni de justice inscrits dans l'ordre établi, dans ses institutions et ses mœurs, tolérer c'est se rendre complice. La seule excuse que pourraient invoquer les complices, c'est leur inconscience, d'autant plus profonde qu'elle est davantage favorisée par les dominants à qui elle profite.

Alors se lèvent des prophètes, des « justes », des âmes qui ne sont pas encore éteintes, des esprits pas encore frappés de cécité, des cœurs pas encore blindés et qui crient, pour eux-mêmes et pour tous les autres : « Assez, ça suffit ! » Ils se rebellent parce qu'ils en ont assez de devoir supporter l'insupportable. Ils sont à bout de patience, ils ne peuvent pas s'habituer à l'horreur du monde : ils ne peuvent plus tolérer, composer, pactiser, s'accommoder, s'arranger, transiger, « être réalistes », « reculer pour mieux sauter », « faire la part des choses », « faire le dos rond », « laisser glisser », « s'en laver les mains », « prendre de la hauteur », « garder la mesure », exécuter toutes les figures de la dissimulation, de la trahison et de la veulerie, se taire et vivre comme s'ils étaient déjà morts, en état de coma spirituel dépassé. Ils ont bu le calice jusqu'à la lie et leur âme a la nausée ; elle déborde de désenchantement, de tristesse et de dégoût. Ils

se sentent partagés entre une immense compassion et une intense indignation qui s'enflamme parfois en fureur contre eux-mêmes et leurs semblables. Ils ont appris à voir les choses comme elles sont, ils regardent désormais la réalité en face et ils voient sa lèpre. À la différence de leurs contemporains, ils ne peuvent plus faire semblant ni *se raconter des histoires* pour garder bonne conscience, ils ne détournent pas les yeux et refusent le *divertissement* permanent auquel ils sont invités de toutes parts. Ils sont ulcérés, définitivement révoltés, et on ne sait jamais ce qui domine en eux de la colère ou de la pitié.

Bien évidemment « ils ne sortent pas de terre comme des champignons ». De Weber à Bourdieu, la sociologie a élaboré les outils nécessaires à l'étude de leur engendrement. Leur émergence à un moment donné, dans une population donnée, est fonction de l'état du champ des luttes religieuses et politiques, du rapport des forces pour conserver ou modifier l'ordre existant, de leurs propriétés positionnelles et de leur trajectoire personnelle. Le fait qu'ils occupent le plus souvent des positions dominées et appartiennent à des groupes mieux pourvus en capital symbolique qu'en capital économique, ayant en conséquence, au-delà de la morale de leurs intérêts, un intérêt certain pour la morale et une disposition protestataire, n'autorise pas à invalider leur démarche et n'ôte rien à la pertinence de leur critique sociale. Quand le consensus le plus large, celui des intérêts égoïstes, de l'avidité de jouissance, de la vanité, de la lâcheté et de l'hypocrisie, a rameuté au plus bas la multitude des esprits et des cœurs, quand « l'encens s'élève, mais vers les athlètes et les *pop stars*, les assoiffés de fric et les rois du crime ¹ », alors le temps des hérétiques et de la rébellion est venu. (Le constat qu'ils sont généralement peu nombreux attire l'attention sur des mécanismes sociologiques fondamentaux, ceux de

1. George Steiner, *Maîtres et disciples*, Gallimard, 2003, p. 184.

la socialisation et de la conformation des individus, sur lesquels nous reviendrons un peu plus loin.)

Du coup les gens « normaux » les tiennent pour des malades. Certes, le monde tel qu'il va les rend malades. Les « justes » forment une engeance peu à la mode, qui souffre chroniquement d'une affection étrange, à la fois intellectuelle et morale, consistant à se vouloir *conséquents*, c'est-à-dire à prendre au sérieux les exigences de leur foi ou de leur idéal et à s'efforcer d'y conformer leurs actes. Ils n'ont pas cette capacité de se moquer des principes et d'être illogiques, que le scepticisme relativiste, particulièrement dans les périodes de décadence et d'anomie, insuffle à la plupart de leurs contemporains, à tous ces *habiles* prompts à « s'adapter » et à trouver des accommodements. Pour un « juste », vivre moralement, c'est faire son devoir, quoi qu'il en coûte, sans ruse ni casuistique. Le devoir s'énonce à l'impératif, pas au conditionnel. On ne le fait pas à moitié ni au tiers, on ne le fait pas par intermittence, on ne le fait pas par procuration, on ne le fait pas de façon facultative, on le fait ou on le nie. Parce qu'il refuse la demi-mesure, le « juste » se voit reprocher d'avoir perdu toute mesure ; parce qu'il exècre la tiédeur, il est accusé d'être un incendiaire ; parce qu'il rappelle des obligations incontournables, il est dénoncé comme liberticide ; parce qu'il invoque la pureté de l'idéal originel, sans concession ni compromission, il est raillé comme angéliste et nostalgique. Bref, au milieu d'une société qui communique au plus bas, dans la désinvolture morale et le reniement de ses engagements, il se retrouve en état d'*excommunication*. Au milieu de ses congénères, il sent qu'il est devenu un étranger, un barbare, un « *alien* » vivant sur une autre planète, voire un aliéné mental. Et, par conséquent, un gêneur.

D'où la tentation, si souvent manifestée historiquement, de faire de nécessité vertu, en l'occurrence de faire sécession avec le monde et de se retirer effectivement d'une société à laquelle on n'appartient déjà plus. Sans doute l'immense armée de ceux qui, de l'Antiquité à nos jours,

en Orient comme en Occident, ont adopté les différents modèles, religieux ou laïques, de la vie extra-mondaine ne s'est-elle pas recrutée uniquement parmi les « justes » en rupture avec leur société. D'autres motivations ont pu entraîner ce genre de démarche séparatiste. Mais il n'est pas douteux que, parmi ces légions d'ascètes, d'ermites, de moines, de cénobites, de vagabonds ou de marginaux divers qui ont préféré vivre à l'écart de leurs contemporains, il y ait eu un grand nombre d'hommes et de femmes pour qui c'était la seule façon concevable de critiquer radicalement la société de leur temps. Des moines bouddhistes refusant de faire tourner plus longtemps la roue des désirs, ou des cyniques comme Diogène, optant pour une vie de chien, jusqu'aux disciples d'Épicure répudiant l'asservissement aux faux plaisirs, ou aux émules de François d'Assise abandonnant tout pour vivre la vie des plus humbles, autant de refus de donner son adhésion au jeu fallacieux et corrompateur du monde environnant.

Bien entendu, on évitera de prêter anachroniquement à ces insoumis et contempteurs du monde une attitude politique ou une vision sociologique que la culture de leur époque rend impensables. Leur démarche a fondamentalement une visée de salut personnel. Dans cette perspective, la critique sociale proprement dite ne peut être qu'implicite et objective, en ce sens que les voies de la vie spirituelle et de la « sagesse » sont perçues comme rigoureusement incompatibles avec l'intégration au monde tel qu'il est. Il ne s'agit pas par conséquent de chercher à changer la réalité d'un monde temporel irrémédiablement vicié mais de le laisser à sa vacuité et à son absurdité pour ne s'occuper que de se changer soi-même par une conversion de tout son être. Chacun d'eux va répétant à sa façon : « Mon royaume n'est pas de ce monde. »

À vrai dire, il s'agit là d'une démarche extrêmement ambiguë, et même contradictoire, à cause de sa double dimension. En tant qu'elle est séparation d'avec le monde social, elle abandonne celui-ci à ses pesanteurs dégradantes.

Mais même le retrait au désert pour mener une vie de stylite ou d'anachorète est encore une façon d'exister socialement, ne serait-ce que par l'influence qu'on exerce sur des fidèles et les moyens de subsistance qu'on en tire, et par l'exemple vivant qu'on propose, qui devient *ipso facto* une action pédagogique réformatrice, même en l'absence de toute intention de réformer. À plus forte raison lorsque cette intention existe, comme on le voit avec évidence dans le cas d'un François d'Assise, chez qui on trouve conjointement le rejet radical du monde qui l'entoure et la volonté néanmoins d'y introduire un nouvel ordre (dans les diverses acceptions du terme), précisément en y travaillant à faire reconnaître et institutionnaliser l'ordre des moines mendiants qui s'est agrégé autour de sa personne. Le double aspect de la sécession et de la réformation devint tout à fait évident avec le développement au XVI^e siècle de l'Église réformée, dont certains membres devaient finalement pousser la volonté de schisme jusqu'à quitter l'Europe pour tenter de refonder ailleurs une société nouvelle.

En résumé, on peut donc dire, que, du fait de l'incapacité de percevoir la société comme une réalité spécifique ne se réduisant pas à un ensemble de relations inter-individuelles, la critique sociale a été pendant des siècles condamnée à se cantonner dans la dénonciation des vices inhérents à la « nature humaine » et à ne proposer rien d'autre, en fait de remède à tous les maux de la société, que le changement des comportements personnels dans le sens d'une ascèse du corps et de l'esprit et d'un détachement croissant par rapport aux choses de ce monde.

Il faudrait pouvoir s'étendre davantage sur cette conception ascétique du changement pour en montrer la part de bien-fondé, qui semble d'ailleurs connaître aujourd'hui un regain d'actualité. À défaut, bornons-nous à rappeler qu'elle a prévalu jusqu'à une époque relativement récente. Plus précisément jusqu'à ce que la philosophie des Lumières et la Révolution française de 1789 imposent l'idée que, pour remédier aux maux de la société, il faut aussi, voire surtout,

changer son organisation et donc le pouvoir. Il est à cet égard significatif que cette société monarchique et curiale, où les structures de l'ordre féodal étaient depuis longtemps en voie de décomposition, ait paru encore intouchable même aux esprits les plus indépendants du XVII^e siècle. On en trouve une édifiante démonstration, entre autres, dans le théâtre de Molière : celui-ci brosse une peinture peu flatteuse de certains vices contemporains mais, lorsqu'il invente le personnage d'Alceste, qui sera sans doute le porte-parole le plus explicite de sa critique sociale, il n'en fait pas un « insurgé » militant pour une société nouvelle mais un « misanthrope », c'est-à-dire quelqu'un qui exècre l'essence même du genre humain. Si Alceste ne peut plus tolérer les aberrations et les tares du monde qui l'entoure, il continue à en imputer les manifestations à « l'iniquité de la nature humaine » pour laquelle il professe une « immortelle haine » – pour reprendre ses propres termes. Il n'imagine pas un seul instant qu'on puisse remédier à quelque chose qui est de l'ordre de la nature, c'est-à-dire aussi massif, accablant et imparable qu'une épidémie de peste ou un séisme. On s'y résigne ou on s'en va. Comme il ne peut plus s'en accommoder, il décide « De chercher sur la terre un endroit écarté / Où d'être homme d'honneur on ait la liberté ». Ce n'est pas qu'il soit un lâche ni qu'il ait peur ; mais, ayant pris la mesure du mal, il est convaincu de l'inanité de tous les efforts pour le combattre ou y remédier. En conséquence, il cherche à se mettre non pas tant à l'abri qu'à *l'écart*. Il ne veut plus tremper dans la corruption et l'imposture généralisées. Conformément à la séculaire démarche des « justes » refusant le monde qui les refuse, il va s'exclure lui-même, prendre ses distances, sortir d'un jeu qu'il ne supporte plus de jouer. C'était ce que, près d'un demi-siècle plus tôt, les pèlerins du *Mayflower* faisaient à leur façon. Un peu plus d'un siècle plus tard, Alceste aurait eu une autre alternative : non pas le choix entre la compromission et la démission mais entre la soumission et l'insurrection. Encore fallait-il, pour pouvoir crier « Aux

armes citoyens! », laisser aux manufactures le temps de se développer et à la critique rationaliste le temps de désacraliser l'ordre établi.

* *
*

Libertad, quant à lui, était de ces « misanthropes » que le monde social ne cesse d'engendrer, mais qui, à la différence d'Alceste, restent dans la mêlée et continuent à se battre, vaille que vaille, pour changer la réalité. Entre l'époque d'Alceste et celle de Libertad, plus de deux siècles d'histoire ont modifié, à bien des égards, le rapport des hommes au monde qui les entourait, en particulier dans les sociétés industrialisées occidentales, où les aspirations des peuples à la démocratie s'étaient renforcées et où la lutte des classes battait son plein sous l'impulsion d'un mouvement ouvrier dont les organisations politiques et syndicales militaient ardemment pour une révolution socialiste. Comme cela était sans doute inévitable, ce mouvement ouvrier était, depuis ses origines au siècle précédent, travaillé en permanence par une dialectique de l'identité et de la différence, de l'union et de la distinction, qui avait pour effet d'exacerber les divergences et les clivages de ses diverses composantes. On sait à quelles divisions dommageables ces contradictions ont finalement abouti.

Quoi qu'il en fût de ces oppositions et tensions au début du xx^e siècle, l'idée de la nécessité d'opérer une rupture décisive, franche, et violente si nécessaire, avec l'ordre établi, c'est-à-dire avec la domination du capital sur le travail, avait fait son chemin. Les « justes » de cette époque-là étaient pour beaucoup des révolutionnaires sociaux qui considéraient que la classe ouvrière, classe exploitée et opprimée par excellence, était désormais l'agent historique d'un changement social de grande envergure, et que celui-ci n'était pas à attendre et subir passivement mais à organiser de façon rationnelle et intentionnelle.

À dire les choses de cette façon, on risque de se cantonner dans un registre académique dont les possibilités d'expression restent bien en deçà de leur objet. En effet, on ne saurait rendre totalement compte de l'entrée en lutte de ceux qui s'insurgent pour plus de justice sans évoquer leur capacité de sympathie (ou d'empathie) avec la souffrance d'autrui, et singulièrement des plus faibles. Qui n'a pas éprouvé personnellement cette douleur profonde et durable que provoquent chez certains humains non pas seulement l'expérience des injustices et des humiliations subies mais encore le spectacle de la destruction de leurs semblables par des conditions d'existence indignes, de leur écrasement impitoyable par les rouages d'une organisation sociale arbitraire, de leur misère, de leur déchéance, de leur détresse insondable, silencieuse et triste, ne pourra comprendre tout à fait ce que c'est qu'« être révolté » ni par conséquent ressentir ce qui a fait crier Ezéchiel, lever le poing à Spartacus, pleurer François d'Assise et poussé tant d'autres « justes » de par le monde à refuser leur allégeance à un ordre établi dont ils auraient pu, comme les autres, s'accommoder tant bien que mal. C'est seulement sur ce fond de sentiments tacitement partagés que le discours théorique sur l'exploitation, les inégalités, l'oppression, etc., peut prendre véritablement tout son sens et tout son impact. Au-delà de toute rhétorique, la communication des consciences suppose que les individus concernés aient en commun les mêmes structures affectives commandant un même type de rapport au monde existant. Tout se passe comme si les « justes » avaient développé la capacité, hypertrophiée chez eux et atrophiée chez les autres, de percevoir clairement et d'évaluer exactement les monstruosité et les abominations inhérentes à l'organisation de la société, c'est-à-dire de les ressentir intensément à la fois comme injustifiables sur le plan théorique et insupportables dans la pratique, sans possibilité de les euphémiser ni de s'y accoutumer si peu que ce soit.

* *
*

Manifestement, Libertad était de cette famille. Ses origines, son parcours, ses conditions de vie devaient l'avoir doté de cette hypersensibilité à l'arbitraire de la domination sociale et au malheur de ses victimes, ce que l'on pourrait appeler l'« *ethos* du juste »¹. On lit dans ses textes l'expression d'un dégoût incoercible pour le monde. Parlant des malheureux qui se suicident par familles entières à cause de trop de misère, il devine chez eux « on ne sait quelle nausée [qui] monte au cœur en face de la société » [*infra*, p. 296]. Nul doute qu'il ne ressente lui-même la « lassitude » qu'il leur prête et qui lui fait prononcer cette apostrophe émouvante, digne d'un François Villon exprimant sa pitié pour les gueux : « Ô mes frères les lassés, mes frères les souffrants... » [*infra*, p. 298]

Mais Libertad n'est pas homme à se laisser accabler par le spectacle d'un monde qui ne peut qu'inspirer l'horreur et la compassion quand on l'observe « au beffroi de la misère » [*infra*, p. 298]. S'il y a chez lui quelque chose d'un Sénèque, une inclination à ce « *taedium vitae* [dégoût de la vie] » dont parlait le moraliste, il y a davantage encore d'un Tacite, que sa vision pessimiste de l'histoire portait à un « *odium humani generis* [haine du genre humain] », à la façon d'Alceste.

À cet égard, on ne saurait être surpris de constater que, chez Libertad, la haine du mal social sous toutes ses formes conduit à fustiger avec la même violence le comportement des bourgeois exploités et le comportement des prolétaires exploités dans une veine assez semblable à celle des prophètes juifs qui promettaient le même châtiement aux grands et aux petits, aux riches et aux pauvres,

1. L'« *ethos* » est l'éthique sous sa forme *pratique*, c'est-à-dire l'ensemble des dispositions d'un individu à ressentir spontanément comme « bon » ou « mauvais », « bien » ou « mal », les différents aspects de son vécu.

tous également coupables d'infidélité aux commandements divins. On sait qu'il s'agit là d'un des points importants de doctrine qui opposaient anarchistes et socialistes plus ou moins « scientifiques » dans leurs analyses respectives de la lutte des classes. En schématisant à l'extrême, on peut dire que, pour les socialistes, à cause sans doute de l'influence du point de vue « marxiste » dans le mouvement ouvrier, les agents sociaux se classent en fonction d'un critère objectif essentiel : la place qu'ils occupent dans les rapports de production, c'est-à-dire celle de propriétaire des moyens de production et d'échange ou bien celle de détenteur d'une force de travail physique et intellectuelle. En vertu de la loi de l'offre et la demande gouvernant le « libre » marché du travail, celui-ci est livré pieds et poings liés au bon vouloir de celui-là qui, pressé par une impitoyable concurrence, va l'exploiter sans vergogne et sans limite. Cette opposition irréductible est, selon les socialistes, la pierre angulaire *objective* de toute l'organisation sociale. Au contraire, pour les anarchistes comme Libertad, le critère de classement est la façon dont les individus se rapportent personnellement à l'ordre social établi : ils en sont soit adversaires et cherchent à le détruire, soit partisans et cherchent à le préserver, selon la perception que chacun en prend. De sorte qu'on peut trouver des bourgeois et des prolétaires dans les deux camps et qu'il n'y a pas de raison de considérer les uns comme seuls coupables en exonérant les autres de toute responsabilité. Point de vue scandaleux aux yeux des socialistes, pour qui cela revient à mélanger les bourreaux et les victimes, et qui s'y refusent non pas seulement en vertu de considérations sentimentales (les clichés romantiques sur le « bon peuple » vertueux) ou de stratégie politique sur le terrain des luttes (rassembler les travailleurs, les mobiliser politiquement), mais aussi parce que les mécanismes mêmes de l'exploitation capitaliste sont censés établir une ligne de démarcation bien nette entre les uns et les autres et qu'on ne peut se tenir objectivement des deux côtés de la ligne à la fois.

En vérité, le point de vue de Libertad ne minimise en aucune façon ce qu'il appelle lui-même « l'atrocité des lois sociales et économiques, l'absurdité criminelle de la propriété et du salariat » [*infra*, p. 410] ; et il n'atténue en rien la responsabilité des puissants dans tous les maux qui frappent les peuples. Ce n'est pas lui qui irait, à la façon de tant de nos journalistes, ranger des problèmes sociaux dans la rubrique des faits divers ou des catastrophes naturelles. Par exemple, à propos de la grande épidémie de choléra de 1908 qui fit d'innombrables victimes, il écrivait : « Gouvernants économiques et politiques, financiers et législateurs, vous avez déchaîné le choléra sur l'humanité ; ce sont vos lois mauvaises, c'est votre âpreté au gain, vos désirs de jouissance jamais calmés qui font que des millions d'hommes sont la proie désignée de l'épidémie. » [*infra*, p. 409] Mais, dans cette circonstance comme en toute autre, il dénonce conjointement la part de responsabilité qui incombe, selon lui, aux exploités et opprimés eux-mêmes. Les reproches qu'il leur adresse peuvent se regrouper sous deux principaux chefs d'accusation : d'une part leur collaboration trop fréquente avec les maîtres pour assurer la domination de ces derniers dans tous les domaines ; d'autre part et surtout leur consternante résignation à leur propre malheur : « Exploités économiques, moutons politiques, ouvriers et électeurs, vous avez déchaîné le choléra sur l'humanité ; c'est votre acceptation tacite, votre passivité devant l'exploitation, votre résignation devant la souffrance, devant la misère, votre consentement à l'abjection et à la saleté qui font de vous le champ où croasseront bientôt les corbeaux de la mort. » [*infra*, p. 408]

Le ressentiment de Libertad contre les victimes consentantes est tel qu'il en arrive à souhaiter que l'épidémie fasse encore plus de morts, qu'elle continue d'« avancer vite à travers l'Europe corrompue par le luxe et la misère » et qu'elle « vide les palais et les chaumières sous ses attaques redoutables » [*infra*, p. 410]. Il finit par s'écrier : « Oui, je voudrais la leçon plus cruelle encore. » [*infra*, p. 408] Le

propos est énorme : cette forme de politique du pire ne peut manquer de choquer une sensibilité humaniste, qui y trouvera comme un relent de sadisme. On a là une version politique de la croyance pédagogique à la « bonne correction », selon laquelle plus le fautif expie la faute commise et moins il est enclin à recommencer – dans la logique du : « C'est bien fait pour lui, ça lui servira de leçon, la prochaine fois il fera attention ! »

On a compris depuis longtemps que cette croyance (de nature foncièrement religieuse) à l'efficacité de la punition *corrective* est peu fondée, démentie comme elle l'est constamment par l'expérience et par l'histoire. Le redoublement des souffrances qu'endurent les opprimés ne conduit pas nécessairement à l'éclosion d'une conscience révolutionnaire. Au contraire, l'accablement des corps et des esprits par un excès de misère a souvent un effet, depuis longtemps observé, d'asphyxie et de démoralisation. Sans doute Libertad se laisse-t-il emporter par le dépit et l'irritation auxquels sont inévitablement exposés tous ceux qui se battent contre l'oppression sociale lorsqu'ils constatent qu'ils sont bien mal compris et bien peu suivis par la masse des opprimés. Comment par exemple un militant politique ou syndical n'éprouverait-il pas un sentiment de *trahison* lorsqu'il s'entend dire par un de ses camarades particulièrement exploités, à qui il propose une action revendicative, voire la simple lecture d'un tract : « Ça ne m'intéresse pas, je ne fais pas de politique » ? Aux yeux de qui a compris la nécessité de se battre – parce qu'il n'y a d'autre voie, pour sortir de la « tristesse ouvrière », comme l'écrivait Navel, que la lutte syndicale et politique –, ceux qui refusent de se mobiliser sont coupables de désertion et affaiblissent le combat collectif. Quant à ceux qui collaborent délibérément avec les dominants, ce sont des traîtres avérés, sans scrupule et sans excuse. On conçoit que les dominés les plus investis dans les luttes sociales, et qui y puisent espoir et dignité, se sentent *frustrés* et parfois *furieux* de ce que leur militantisme courageux et altruiste n'éveille

autour d'eux que de faibles échos dans une population trop souvent atone, qui paraît s'arranger de tout, y compris de sa propre humiliation, pourvu qu'on lui fournisse « du pain et des jeux ».

Libertad possédait au plus haut point cette capacité d'indignation devant l'injustice qui est indispensable à la révolte et qui conduit souvent, sur la lancée, à reprocher à la victime de faire par son absence de résistance le jeu de son bourreau. La résignation du faible devant la violence du fort devient dans cette perspective une forme de complicité qui appelle aussi condamnation de la part du prophète animé d'une « sainte colère ». Libertad semble commettre en l'occurrence l'erreur intellectualiste de la plupart des prophètes qui croient qu'il suffit de parler vrai et juste pour être entendu et qui finissent par se fâcher de l'être si peu. Nous nous poserons un peu plus loin la question de savoir si cette colère est bien fondée. Mais à supposer qu'elle le soit, autorise-t-elle le « juste » à sévir contre ceux qui ne le suivent pas et à réclamer qu'ils soient frappés sans pitié, que ce soit à coups de bacilles du choléra ou avec d'autres armes ? Quel terrible paradoxe, pour qui proclame « Il n'est point de sauveur suprême », que d'en arriver à souhaiter la mort pour ceux-là mêmes qu'on voulait aider à se libérer de leurs chaînes ! Il advient ainsi que chez le « juste » la haine de l'opprimeur oblitère l'amour de l'opprimé – d'autant plus que l'opprimé n'est pas forcément aimable et qu'il peut à l'occasion se confondre avec l'opprimeur. Sans doute est-il inévitable que « ceux qui ont faim et soif de justice » aient tendance à se transformer en justiciers implacables, et que, submergés par leur indignation, l'envie les prenne de se saisir d'un fouet pour fustiger les marchands du temple ou même d'une bombe pour pulvériser le temple lui-même. Dans cette circonstance, avant de reprocher au « juste » son « inadmissible violence », comme font les pharisiens de tout acabit, il convient de dénoncer et désarmer d'abord la violence inerte et d'autant

plus inhumaine des institutions, à laquelle la violence du « juste » est la réponse ultime et désespérée.

Mais il importe alors de se souvenir que la volonté de justice ne se confond pas avec la soif de vengeance et que le droit de remontrance se double d'un devoir de compréhension. Le « juste » a le droit, et même le devoir de se mettre en colère, à condition que sa colère soit juste, c'est-à-dire qu'elle ne frappe pas aveuglément. Tenir cette condition pour négligeable ou secondaire – « Qui veut la fin veut les moyens » ; « On ne fait pas d'omelette... » ; etc. –, c'est donner raison à celui qui, avec Goethe, « préfère l'injustice au désordre » ; ou qui, avec Camus, « préfère sa mère à la justice ». Vieux dilemme qui n'a cessé de crucifier la réflexion éthique dans sa forme traditionnelle.

Fort heureusement, les militants sont généralement conduits à surmonter leur irritation ou leur déception par la conscience aiguë qu'ils prennent de ce qu'est réellement l'oppression sociale et de ce que sont les effets délétères de l'exploitation sur la subjectivité des individus qui y sont soumis. Ils savent que les souffrances de toute sorte, la pénibilité des conditions d'existence et de travail, l'épuisement, les privations, la mauvaise hygiène, l'insuffisance d'instruction, les discriminations, les humiliations, la peur, le chômage, l'angoisse, l'alcoolisme, la drogue, l'absence de toute perspective, bref, la misère et ses maux sans nombre, ont des conséquences physiques et psychologiques destructrices. Ils comprennent bien par conséquent que le manque de combativité des dominés est un effet même de la domination, et qu'on ne peut décentement en faire grief à des victimes qui sont plus à plaindre qu'à blâmer.

Mais il est permis de se demander s'il n'y a pas, dans cette absoluton de principe, un préjugé aussi discutable que celui de la sévérité vindicative. Il est certain que, dans une optique rationaliste, et *a fortiori* scientifique, la devise qui semble s'imposer est celle que préconisait Spinoza : « Ne pas se moquer, ne pas se lamenter, ne pas haïr, mais comprendre. » Admirable maxime. Mais justement, s'agissant

de comprendre le fonctionnement des rapports sociaux de domination, comment convient-il d'apprécier le rôle joué par les différents protagonistes et singulièrement par ceux qui sont le plus dominés ? Sont-ils des victimes ou des coupables et dans quelle mesure ? Peut-on incriminer la malfaisance du système sans prendre en compte *toutes* les contributions à son fonctionnement ?

* *

*

On touche là à un aspect de la lutte des classes assez contradictoire, dont les organisations politiques et syndicales traditionnelles ont dû se débrouiller en pratique sans jamais lui donner de réponse *théorique* entièrement cohérente. La réflexion achoppe en effet sur une sorte d'aporie qu'on peut résumer ainsi : comment peut-on attendre de travailleurs exploités et opprimés qu'ils comprennent la nécessité de la lutte et qu'ils se mobilisent, quand on sait ce que sont les mécanismes objectifs et les effets *réels* de l'exploitation capitaliste et de l'oppression sociale ? Si celles-ci tendent – comme on peut le vérifier partout – à déshumaniser toujours plus le travailleur, à le robotiser, à le réduire à la condition d'objet parmi des objets, alors on ne peut s'étonner de l'état d'ilotisme dans lequel il est maintenu et on ne peut évidemment lui reprocher en aucune façon sa résignation fataliste. Du même coup, l'entreprise de lui faire prendre conscience de son état et de le mettre en mouvement, surtout dans une optique révolutionnaire, devient une sorte de gageure bien intentionnée mais vouée à l'échec, comme si on voulait convaincre des cailloux de remonter d'eux-mêmes la pente où ils ont roulé. Si donc on s'obstine à l'appeler au combat, c'est qu'on mise, peu ou prou, sur l'existence en lui de ressources subjectives qui lui permettent de relever la tête et de sortir de sa passivité. Auquel cas, on ne peut plus invoquer les effets de l'exploitation comme *excuse absolutoire* au refus de se battre.

Tout au plus peut-on y voir des circonstances qui atténuent la responsabilité personnelle sans jamais l'annuler. On est alors en droit de s'interroger sur la part prise par les dominés à leur propre asservissement et sur *leur part de responsabilité* dans la reproduction des rapports de domination, c'est-à-dire, pour être plus explicite, sur la nature et le degré de leur *connivence* avec l'ordre établi.

Dans le mouvement ouvrier, toutes tendances confondues, aujourd'hui comme au temps de Libertad, le discours militant continue d'entrelacer les deux thèmes, en accentuant selon les circonstances le réquisitoire ou le plaidoyer. On peut en trouver une éloquente illustration dans un placard anti-électoral intitulé « Le criminel », rédigé par Libertad en 1906. Il y écrit tout d'un trait : « C'est toi le criminel, ô peuple, puisque c'est toi le souverain. Tu es, il est vrai, le criminel inconscient et naïf. » [*infra*, p. 218] Dans une même invocation, aux accents rousseauistes, le peuple est chargé d'une infamante responsabilité, pour en être immédiatement exonéré au motif qu'il ne sait ce qu'il fait. Mais si effectivement quelqu'un agit mal sans le savoir, *sans le faire exprès*, donc sans le vouloir expressément, est-il juste de le mettre dans le même sac que ceux qui savent ce qu'ils font ? N'est-il pas abusif de les traiter tous comme des « criminels » sans autre forme de procès et de prétendre punir avec la même sévérité celui qui agit mal par inadvertance et celui qui agit avec l'intention de faire du mal ?

D'un autre côté, reprocher à quelqu'un d'avoir *voulu* le mal qu'il a fait ne relève-t-il pas du procès d'intention ? Dans la tradition rationaliste, d'excellents esprits, de Socrate à Descartes et Leibniz, ont considéré qu'on ne peut vouloir délibérément le mal, que « nul n'est méchant volontairement », qu'« il suffit de bien juger pour bien faire » et qu'on agit toujours *sub specie boni*, en croyant bien faire et en vue d'un bien. Il n'y aurait pas de méchants mais seulement des aveugles et des ignorants. Dans une telle hypothèse, on conçoit que les patrons, les grands commis et les grands actionnaires capitalistes, inspireurs

ou réalisateurs de politiques économiques et sociales *programmées*, qui réduisent des peuples à la misère et au désespoir, jettent à la rue des milliers de travailleurs, font crever des enfants de faim ou s'entretuer des populations entières, soient indignés de s'entendre traiter de « criminels » puisqu'ils sont, en bons libéraux, sincèrement convaincus pour la plupart de vouloir la prospérité générale. Un grand technocrate français, notoirement connu pour ses convictions chrétiennes hautement proclamées, ne soutenait-il pas, il y a quelques années, qu'il dirigeait la politique du Fonds monétaire international avec le souci de « rechercher le bien public » ?! Faudrait-il donc, en bonne justice, tenir tous ceux qui offensent l'humain pour non responsables du mal qu'ils provoquent, éteindre toute vindicte à leur rencontre et finalement leur accorder le pardon de leurs offenses pour la raison qu'« ils ne savent pas ce qu'ils font » et sont « plus bêtes que méchants » ? Comment les empêcher alors de poursuivre leurs méfaits ?

On voit comment, à s'en tenir aux termes usuels de la problématique morale, on est pris dans un dilemme sans issue rationnelle. Telles sont les difficultés inextricables auxquelles se heurte la réflexion quand elle reste tributaire d'oppositions de nature métaphysique comme celle du mécanisme objectiviste et du spontanéisme subjectiviste qui sous-tend l'aporie signalée précédemment et qui est inscrite au cœur même de l'idéologie individualiste dominante. La soumission au préjugé idéaliste qui maintient une coupure ontologique radicale entre le sujet, tout *intérieur*, et la réalité objective, tout *extérieure*, empêche de comprendre vraiment le fonctionnement tant des rapports sociaux que des individus. Dès lors qu'on absolutise les contraintes objectives pesant sur l'individu, on doit conclure à son aliénation totale et définitive ; ce serait proprement miracle d'en sortir. Si au contraire on absolutise sa « liberté », comme fait l'individualisme, alors on doit conclure à l'impossibilité de toute aliénation.

Aucun des deux points de vue, objectiviste ou subjectiviste, n'est vraiment pertinent – sauf peut-être, à la limite, dans des situations de nécessité extrême – pour cette raison qu'aucun des deux postulats philosophiques ne tient compte des conditions sociales concrètes d'émergence et de développement de la conscience morale individuelle ni des effets réels des processus de la socialisation. Celle-ci tend à mettre en adéquation les structures internes de la subjectivité personnelle et les structures objectives externes, de telle sorte que chacun finisse par acquérir, *volens nolens*, les dispositions fondamentales à sentir, agir et penser en fonction de sa condition sociale et des positions qui lui sont assignées dans les différents champs sociaux où il est appelé à s'impliquer. Des concours imprévus de circonstances, des événements contingents et la pluralité des instances pédagogiques en concurrence (famille, école, Église, métier, groupes électifs, etc.) peuvent entraîner des clivages, des « ratés » et des « brouillages » de socialisation, générateurs de problèmes ponctuels d'intégration, mais globalement (statistiquement, dirait le sociologue), dans une formation sociale donnée, à une époque donnée, la socialisation des individus les conduit efficacement à s'assurer les propriétés physiques, mentales et autres, indispensables pour s'accommoder de leur condition (de classe) et graviter sur l'orbite où les ont placés les verdicts d'institution, ce qui est la condition *sine qua non* de toute vie collective, en tout ordre social. Cela n'est évidemment possible que dans la mesure où les contraintes, d'abord exogènes, sont devenues endogènes et se sont transformées en *obligations* personnellement et spontanément assumées, voire en automatismes et en réflexes tellement *incorporés* qu'ils n'ont même plus besoin du concours de la réflexion et semblent être innés. Dès lors que les contraintes externes se sont muées en motivations internes, avec toutes les variations et nuances individuelles qu'on peut imaginer, peu importe que ces motivations soient bien fondées ou totalement mystifiées : celui qui les éprouve a désormais le sentiment

de faire *librement* ce qui, en réalité, dans la situation objective où il se trouve, « est la seule chose à faire », celle pour laquelle il « se sent fait ». ¹

En d'autres termes et pour en revenir au comportement des exploités en face de leurs exploiters, on peut dire qu'ils sont les uns et les autres fondamentalement façonnés par leur socialisation respective, pour fonctionner ensemble dans un *rappor*t de domination/soumission, ou mieux d'*interdépendance* (pour parler comme Norbert Elias), qui cesserait d'être fonctionnel et de se reproduire d'une génération à l'autre si les uns ou les autres cessaient de l'éprouver comme allant de soi dans son principe et refusaient de s'y plier. Cela se produit d'ailleurs de temps à autre, dans certaines conditions particulières, mais pas de façon suffisamment massive pour enrayer le fonctionnement du système. Si « quelques poignées de rebelles », de « fortes têtes », de « dévoyés », de « hors-la-loi » et d'« anarchistes » – comme disent les défenseurs de l'ordre établi – se montrent trop récalcitrants, les forces de répression se chargent de les faire rentrer dans le rang et réactivent, au besoin en cassant les têtes qui dépassent, la salutaire disposition des autres dominés à la patience et à l'obéissance que leur socialisation a déjà inscrite dans leur être.

Mais si la coercition n'est jamais totalement absente des rapports de domination, aucun ordre social ne s'est jamais maintenu *durablement* par le *seul* recours à la coercition. Le pilier de soutènement le plus solide de toute construction sociale, c'est sa *légitimité*, c'est-à-dire la reconnaissance (au double sens d'acceptation et de gratitude) explicite ou implicite dont elle est l'objet, à tort ou à raison, de la part du plus grand nombre. Cela est vrai pour la société capitaliste comme pour n'importe quelle autre. C'était vrai à

1. Du même auteur, on retrouvera un large développement de cette approche – ni objectiviste ni subjectiviste – de l'incorporation de l'ordre social dans son *Introduction à une sociologie critique*. Lire Pierre Bourdieu, Agone, « Éléments », 2006. [nde]

l'époque de Libertad, comme cela reste vrai aujourd'hui. Il n'y a donc pas lieu de s'offusquer quand on entend parler de cette forme d'adéquation spontanée qui s'instaure entre les différents protagonistes de la vie sociale et les amène à s'adapter les uns aux autres, à s'ajuster à leur environnement et finalement à collaborer de multiples façons, sans même le vouloir expressément, au maintien et à la reproduction de l'ordre établi, alors même qu'ils ont bien des raisons de se plaindre de celui-ci. Dans les sociétés de classes, il semble que les partisans de la lutte des classes aient eu une propension, compréhensible mais fâcheuse, à surestimer dans leurs analyses les antagonismes et le dissensus pour en faire la dimension majeure de la dynamique sociale ; et à sous-estimer fortement la seconde dimension, celle de la collaboration des classes et du consensus, qui va bien au-delà de ses manifestations les plus immédiatement visibles et en particulier bien *au-delà des intentions conscientes* des agents dominés, ces derniers pouvant même en arriver à développer consciemment une réelle hostilité contre les dominants tout en continuant à obéir, sans nécessairement s'en rendre compte, à la logique de la domination qu'ils ont intériorisée sous forme de dispositions profondes et de connivence objective.

On a souvent souligné, après La Boétie, les manifestations de « servitude volontaire » chez tous ceux qui se soumettent à un pouvoir despotique. On devrait être tout aussi attentif, pour le moins, au fait que la servitude la plus difficile à combattre, parce que la plus dissimulée, c'est la *servitude involontaire* liée à une socialisation dont les effets incorporés se naturalisent et se font oublier à mesure qu'ils s'intègrent à la personnalité, pour former un véritable *inconscient social*, générateur de soumission à la fois individuelle et collective¹. Ce qu'oublie, ou

1. Du même auteur, on lira *De notre servitude involontaire* (Agone, « Contre-feux », 2001), où il développe une analyse de ce thème en forme de « Lettre à mes camarades de gauche ». [nde]

ignorent, malheureusement, la plupart des doctrinaires de l'insoumission et du refus d'obéissance.

* *
*

Plus d'un observateur a noté la surprenante aptitude des individus à s'adapter à des conditions d'existence qui semblent *a priori* proprement insupportables à force d'être inhumaines, comme par exemple la vie dans les bagnes ou les camps d'extermination. Dans ses *Souvenirs de la maison des morts*, Dostoïevski, parlant de son expérience du bagne sibérien, faisait cette remarque faussement banale que « l'homme est un être qui s'habitue à tout ». Absolument tout. Les témoignages sur les camps de la mort, comme ceux recueillis par Michael Pollak (*L'Expérience concentrationnaire*), ou les terribles récits de Primo Levi (*Si c'est un homme*) et de Chalamov (*Récits de la Kolyma*), le confirment¹. Le même constat vaut pour l'existence, en apparence plus « normale », que sont obligées de mener des populations entières de par le monde. Non seulement il y a toujours des bagnes, mais c'est la vie « ordinaire » elle-même, avec ses banlieues ghettoïsées, ses quartiers de taudis, ses ateliers clandestins, son travail à la chaîne et son chômage, ses familles désintégrées et son sous-prolétariat clochardisé, ses drogues, ses bouges, ses bordels et ses fillettes prostituées, ses enfants-soldats ou ses dealers, ses famines et ses épidémies, ses tueries et ses massacres, ses racismes, ses apartheids et ses chiourmes, c'est la vie la plus quotidienne, sans horizon et sans espoir, qui reste un vaste bagne pour des millions d'êtres humains condamnés à l'extermination par la misère sans fin, y compris dans des pays dits « développés », comme le nôtre, où il faut être aussi

1. Fedor Dostoïevski, *Souvenirs de la maison des morts*, Folio, 1991 ; Michael Pollak, *L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, Métailié, 2000 ; Primo Levi, *Si c'est un homme*, Pocket, 1988 ; Varlam Chalamov, *Récits de la Kolyma*, Verdier, 2002. [nde]

mal informés, ou aussi aveuglés de préjugés que la plupart de nos journalistes, pour redécouvrir avec étonnement, de loin en loin et comme incidemment, que des centaines de milliers d'enfants vivent au-dessous du « seuil de pauvreté », dans notre belle Europe...

Et malgré tout, ces populations affreusement déshéritées, ces « damnés de la Terre » arrivent à survivre, à s'accommoder de leurs conditions d'existence en les aménageant diversement, et même dans bien des cas à éprouver cet *amor fati* dont parlaient les Latins, à « aimer leur destin » pour les gratifications qu'ils peuvent en retirer, aussi confondant pour l'entendement que cela paraisse. Bien sûr, il y a des ressentiments qui fermentent, des colères qui couvent, provoquées par trop de peines et de frustrations, et qui par moments explosent. Mais, faute de comprendre quelles sont les causes profondes et structurelles de leur mal, les « révoltés » sont plutôt enclins à s'en prendre, sous les prétextes les plus divers, à d'autres déshérités, qu'on se charge généralement de leur désigner. « Les haines entre pauvres », comme dit Libertad [*infra*, p. 298], sont d'ailleurs un ingrédient universel indispensable au fonctionnement des rapports de domination.

On ne saurait ignorer ni sous-estimer cet aspect de l'oppression sociale, observable partout : *l'un des pires effets de la misère, c'est de transformer ses victimes en bourreaux de leurs semblables*. Comme l'a souligné Philippe Bourgois à propos du commerce de la drogue à East Harlem, « ce sont les victimes elles-mêmes qui sont les organisateurs et les agents les plus efficaces et les plus impitoyables de la violence et de la terreur. C'est là que réside la dimension la plus mal comprise et la plus cruciale de l'oppression. Partout dans l'histoire et dans le monde, les victimes (prisonniers ou opprimés) collaborent aux formes les plus barbares de leur propre torture. Si on refuse de voir et de reconnaître cette dimension, de peur de contribuer aux stéréotypes racistes ou par sensibilité et par respect de la

réputation d'une communauté, on nie l'un des principes les plus fondamentaux de l'oppression¹ ».

Il faut réfléchir là-dessus si on veut vraiment comprendre comment il se fait qu'un ordre social, souvent oppressif – et même, comme l'ordre capitaliste, répressif jusqu'au meurtre institutionnalisé et à l'assassinat de masse –, conserve sa pérennité, en dépit des contradictions et des crises qui le travaillent et le secouent. Un des facteurs essentiels, peut-être le plus décisif, de cette stabilité doit être cherché dans le fait que toute domination sociale, pour s'accomplir totalement, passe par *la collaboration tantôt volontaire et délibérée, tantôt involontaire et inconsciente, mais toujours nécessaire, des opprimés avec leurs oppresseurs*. Il convient de regarder lucidement les choses, sans manichéisme et sans crainte du « politiquement incorrect » : ce ne sont pas les grands profiteurs en personne qui se chargent d'assurer quotidiennement le bon fonctionnement de la machine à extorquer la plus-value et à maximiser les profits. Pour accomplir cette besogne, ils ont impérativement besoin de se faire seconder par une armée d'auxiliaires qu'ils recrutent parmi les dominés eux-mêmes. Tout au long et au-delà de ces longues chaînes de délégation de pouvoir, la logique de la domination tend à structurer tous les champs sociaux de façon homologue : dans la société de classes, la *libido dominandi* s'inculque dès le jeune âge et le fin du fin devient pour chacun, avec ou sans mandat formel, d'être en position de jouer au « patron », au « caïd », de « faire la loi », avec son conjoint, ses enfants, ses camarades, ses voisins, ses collègues, ses élèves, ses concitoyens ou, à défaut, son chien. Chacun entreprend de se tailler un fief, si minuscule soit-il, de s'adjuger une seigneurie, si dérisoire soit-elle, et de régenter qui il peut, comme il peut, pour compenser la domination dont il est l'objet par ailleurs. Dans un climat général de domination,

1. Philippe Bourgois, « Une nuit dans une "shooting gallery" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, septembre 1992, n° 94.

les différentes formes de domination se font écho et se servent d'alibi les unes aux autres ; et les dominants de banlieue, de bureau, de boudoir, d'alcôve ou de cour de récréation ne sont pas nécessairement les moins féroces. Ce qui néanmoins ne signifie pas que toutes les dominations s'équivalent, ni qu'il n'y ait jamais que des rapports de domination entre les agents sociaux.

Si donc on veut être conséquent avec ce que la science sociale révèle de la socialisation, on doit convenir que *tous* les membres d'une formation sociale donnée sont en quelque sorte ontologiquement impliqués, à des degrés divers, dans le fonctionnement de ses structures de domination, et que la logique objective de ce fonctionnement ne peut s'accomplir « librement » que dans la mesure où elle est assumée subjectivement par les individus : soit sous des formes explicites (par exemple celle d'une idéologie professionnelle et corporatiste) ; soit, le plus souvent, sous la forme pratique de dispositions et inclinations à agir spontanément dans un certain sens. De sorte qu'on peut indifféremment les accuser ou les excuser de faire ce qu'ils font, suivant qu'on préfère – par préjugé idéologique, ou simplement par commodité – considérer qu'ils sont acteurs ou qu'ils sont agis, responsables ou irresponsables. En fait, ils sont toujours l'un et l'autre, inséparablement et dans des proportions variables selon qu'ils disposent plus ou moins largement des moyens (connaissances, outillage conceptuel, temps libre, revenus, incitations du milieu, etc.) de *développer* la dimension explicite, *réflexive* et intentionnelle de leur action, et de passer du stade de la maîtrise pratique de leur pratique au stade de sa maîtrise théorique. Reste que, moralement et intellectuellement, il n'est pas indifférent qu'un individu agisse de façon intentionnelle et réfléchie, ou qu'il agisse en se laissant porter, sans le vouloir expressément, par la logique objective d'un système qu'il a intériorisée et assimilée à son insu même et qu'il sert sans avoir le sentiment d'y être asservi.

Il serait injuste de mesurer à la même aune la part de responsabilité personnelle dans l'un et l'autre cas.

La contradiction dont le discours militant est resté prisonnier vient de ce qu'une philosophie traditionnelle et essentialiste du sujet a du mal à penser, faute d'un langage adéquat, le mouvement dialectique réel de la construction de soi qui permet à un individu de se *libérer*, c'est-à-dire de *se désaliéner progressivement* et de gagner en autonomie relative à partir des contraintes d'abord subies et intériorisées pratiquement, puis réfléchies, maîtrisées théoriquement et utilisées de façon critique. Cela implique, bien sûr, un interminable travail sur soi-même qui ne peut s'accomplir qu'à condition d'être socialement stimulé et soutenu tout au long de l'existence. Si les militants (révolutionnaires en particulier) pratiquaient la socioanalyse et la réflexivité, c'est-à-dire théorisaient davantage leur *propre* démarche avec les outils conceptuels de la sociologie critique, cela éviterait peut-être à certains de tomber dans l'incohérence qui consiste à prêter aux travailleurs une volonté forcément « mauvaise » (et donc condamnable) puisqu'elle n'est pas *spontanément* subversive ; et à considérer en même temps que les conditions objectives d'existence sont de nature à empêcher toute volonté de résistance de se faire jour. Libertad semble par endroits sur le point de surmonter la contradiction mais, comme la plupart des pourfendeurs de l'idéologie dominante, il continuait de penser, à certains égards et sans s'en rendre compte, à l'intérieur de cette idéologie qu'il exécrait encore plus qu'il n'en démontait les subtils rouages et n'en percevait tous les pièges. Il n'était évidemment pas seul à penser ainsi : le discours militant était (et reste) imprégné d'un volontarisme sans limite, à la manière des couplets de *L'Internationale*, dont le texte – par ailleurs si juste politiquement – abonde en auto-exhortations significatives : « Foule esclave, debout, debout... Sauvons-nous nous-mêmes, Décrétons le salut commun... Soufflons nous-mêmes notre forge... Décrétons la grève aux armées », etc.

Tous les militants révolutionnaires savent d'expérience que, sur le terrain des luttes réelles, les mobilisations sont autrement plus difficiles qu'elles ne le paraissent dans la chaleur vibrante des meetings, et qu'on ne se bat pas par décret.

Alors, pour expliquer les lenteurs et les échecs, on invoque l'inertie du « système », sa puissance écrasante et sa violence impitoyable. L'introduction du concept de *système* (capitaliste en l'occurrence) dans l'analyse – due à l'influence exercée dès le XIX^e siècle par la science sociale naissante (elle-même influencée par les sciences naturelles) sur la pensée politique – a certainement marqué un progrès dans la compréhension des rapports sociaux ; et il y aurait toute raison de s'en féliciter si malheureusement ce concept n'avait pris très rapidement, et conservé depuis, une acception mécaniste réductrice et abusivement homogénéisante, selon laquelle « le » système, défini comme monolithique et exclusif, se réduirait à l'ensemble des rouages économiques et politiques imposant *de l'extérieur* leur froide logique objective. C'est ainsi que toute réflexion sur le fonctionnement des rapports sociaux et la possibilité de les modifier a été condamnée à osciller indéfiniment entre le constat *objectiviste* de l'écrasement des travailleurs par le système et l'affirmation *subjectiviste* que, pour le combattre et y mettre fin, *il suffit de le décider*. D'où le corollaire, volontariste par excellence, d'après lequel ne pas se mobiliser c'est faire preuve d'une insigne *mauvaise volonté*, qui mériterait punition.

La contradiction que nous signalons apparaît avec évidence chez Libertad, par exemple dans la suite du texte « Le criminel », quand, toujours à l'adresse du peuple bourreau de lui-même, il lance : « Tu te plains ; mais tu veux le maintien du système où tu végètes. » [*infra*, p. 218] On peut entendre des propos similaires, aujourd'hui comme hier, dans la bouche d'innombrables militants. La réflexion continue à s'enfermer dans deux affirmations exclusives l'une de l'autre, sans en être particulièrement incommodée à vrai dire et sans qu'on trouve bizarre qu'un

système objectif tout-puissant laisse subsister chez le travailleur qu'il écrase une volonté miraculeusement intacte et « optimiste » qui pourrait, par une sorte de *fiat* inconditionnel, se dresser contre lui et le mettre en échec. On en arrive ainsi à reprocher au travailleur aliéné ce que Libertad reproche au peuple entier – « Tu ne veux, donc tu ne peux être libre » [*infra*, p. 220] –, sans se poser la question qui s'est posée à beaucoup et que Marcuse formulait en ces termes : « Comment des gens qui ont subi une domination efficace et réussie peuvent-ils créer par eux-mêmes les conditions de la liberté? » ; c'est-à-dire, comment des conditions sociales d'existence dont on dénonce par ailleurs l'inhumanité peuvent-elles permettre à cette volonté d'émancipation de se former et de s'exercer ?

L'affirmation que « le travailleur est aliéné » ou, au contraire, qu'il est « libre », reste une thèse métaphysique vide tant qu'elle n'a pas de contenu sociologique (socio-économique, socioculturel, etc.) dûment établi, c'est-à-dire tant qu'on n'a pas examiné concrètement – comme le faisait Marx – quelle est la situation effective de tels ou tels travailleurs dans tels ou tels secteurs de la production, à tels ou tels moments historiques ; tant qu'on n'a pas apprécié à quel niveau et sous quelles formes s'est stabilisé (provisoirement) le rapport des forces entre travailleur(s) et exploitateur(s) capitaliste(s) ou autre(s). Des esclaves peuvent diminuer, voire mettre fin à leur servitude, non pas parce qu'ils seraient libres par essence mais parce qu'ils ont découvert que leur soumission fait la force de leur maître et qu'ils ont entrepris de se battre, ne serait-ce que pour obtenir un morceau de pain ou une heure de repos supplémentaire. On ne naît pas avec la liberté. On la construit et on la conquiert, sur toutes les adversités et toutes les pesanteurs. L'ouvrier de Michelin qui prend sa carte syndicale et qui a le courage de faire grève témoigne par là même qu'il est parvenu à un degré de libération supérieur à celui du cadre industriel ou commercial hautement diplômé qui s'engage dans une concurrence à outrance

avec ses collègues pour gagner les faveurs patronales et « faire carrière ».

Sans doute la vision du social aurait-elle pu éviter ce genre d'aporie si l'attention portée depuis le XIX^e siècle à l'étude – d'ailleurs indispensable – des structures objectives, en particulier par le courant marxiste, n'avait donné à la critique sociale une orientation objectiviste durable, une sorte de pesant lest « structuraliste » qui devait aboutir (dans les années 1960) à l'éviction du sujet de l'action historique. La découverte du « système », de ses mécanismes et de ses nécessités a quelque peu éclipsé le rôle des individus dans le fonctionnement des structures. Plus exactement, on a négligé de développer la conception *matérialiste* de la subjectivité, dont Marx lui-même avait tracé les linéaments, en étudiant plus à fond ce que les structures objectives produisent sur le plan des structures de la subjectivité individuelle, ce que Sartre devait appeler plus tard *l'intériorisation de l'extériorité* et dont la sociologie bourdieusienne a fait ensuite un de ses principaux objets d'analyse. Bref, pour résumer d'une formule ce qui s'est passé, on pourrait dire que ce qui a gravement fait défaut au mouvement ouvrier, au-delà de l'analyse économique, c'est une théorie des rapports entre *habitus* et *champ social* pour éclairer les effets de conditionnement *réciproque* entre le système objectivé à l'extérieur et le système incorporé à l'intérieur. Faute d'éclaircir la dialectique ultra-complexe selon laquelle les hommes font une histoire qui les fait, il est presque impossible d'éviter « une difficulté, très commune, de l'analyse sociologique, le danger que les "intentions objectives", que dégage l'analyse, n'apparaissent comme des intentions expresses, des stratégies intentionnelles, des projets explicites » – comme l'écrivait Bourdieu¹.

Disons, en manière de conclusion provisoire sur cette question, que dans la mesure où l'injustice sociale est bien

1. Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Raisons d'agir, 2004, p. 90.

le produit du fonctionnement objectif d'un système (et plus exactement d'un système de systèmes) que nul ne peut totalement maîtriser, ni pratiquement ni théoriquement, il serait absurde de s'emporter contre le système si celui-ci, loin d'être purement extérieur aux sujets, ne s'emparait de chacun d'eux, corps et âme, et n'en faisait, à des degrés variables, ses instruments consentants. Et c'est assurément là la plus grande difficulté de la lutte révolutionnaire : *pour lutter contre l'injustice, il ne suffit pas de s'attaquer au système qui s'est fait choses ; il faut aussi bien mettre en cause le système qui s'est fait personnes*. Or on ne peut pas s'attaquer aux personnes comme si elles n'étaient que des choses, et même quand on les reconnaît *objectivement* coupables, on n'a pas le droit de les traiter comme des objets.

* *
*

Que dirait Libertad s'il pouvait voir ce que la société capitaliste est devenue, lui qui portait un regard tellement sévère déjà sur les dominés de son époque, ces prolétaires du capitalisme industriel dont les conditions d'existence accablantes à tous égards étaient des circonstances pour le moins atténuantes ? À son époque au moins, la lutte des classes était une réalité effective dont la notion était explicitement présente à l'esprit de bien des travailleurs. On pouvait en discuter les modalités et les conséquences, du moins constituait-elle une représentation du monde et de l'Histoire sur laquelle on pouvait s'appuyer à la fois pour comprendre le présent et pour préparer l'avenir. La classe ouvrière française, qui avait commencé au siècle précédent à secouer ses chaînes – et qui, selon l'appréciation de Marx, avait porté la contestation plus loin que partout ailleurs en Europe –, était massivement présente sur le front des luttes à travers ses fractions les plus avancées et les plus organisées ; elle faisait mieux que résister à l'oppression, elle rayonnait sur le monde du travail, faisait trembler les classes

possédantes et dirigeantes, fascinait les intellectuels en décomposant dans leur esprit les visions traditionnelles de l'Histoire ; et elle semblait pouvoir faire avancer la civilisation par la promesse d'un monde plus juste, pacifique et tellement imminent que les bourgeoisies capitalistes paniquées, pour y faire obstacle, ne reculèrent pas devant un conflit mondial où, avant même que la Grande Guerre n'ait commencé, la haine entre prolétaires balaya brutalement et pour longtemps toute solidarité internationaliste.

Aujourd'hui, la classe ouvrière n'est plus, chez nous, que l'ombre de ce qu'elle fut et son rêve d'hégémonie semble définitivement brisé. Non pas que, comme certains le croient, ses effectifs aient diminué avec le passage de la société industrielle à la société de services, d'information, etc. C'est qualitativement et non quantitativement que le monde ouvrier a perdu son importance. Au début du xx^e siècle encore, dans une société industrielle monstrueusement inégalitaire, qui n'arrivait même pas à sauver les apparences démocratiques de la domination bourgeoise, où les grandes conquêtes sociales restaient à faire, où les populations rurales étaient en voie d'urbanisation et de prolétarianisation accélérée, le monde ouvrier avait un présent certes encore misérable, mais il pouvait croire en un avenir radieux : il était capable de lutter, pas seulement pour des augmentations de salaire ou une diminution de la journée de travail mais en même temps pour mettre fin à la tyrannie du capital et instaurer la fraternité socialiste entre les peuples ; il avait imposé sa présence sur la scène historique, avec ses organisations pour mener la lutte des classes, ses doctrines, ses objectifs, ses traditions, ses drapeaux et sa fierté ; sa culture était originale et vivante ; bref, dans la pâte sociale, la classe ouvrière entretenait comme un levain révolutionnaire qui lui valait la crainte haineuse de tous les possédants et le respect, voire l'admiration des autres travailleurs.

Pour une foule de raisons sur lesquelles nous ne pouvons nous étendre ici, le monde ouvrier a cessé aujourd'hui d'être

considéré comme le vecteur d'un changement révolutionnaire. Sa conscience de classe s'est progressivement affaïdie, brouillée et délitée. Le développement massif du chômage a créé les conditions favorables à des politiques de répression et de régression sociale, qui ont elles-mêmes entretenu des tendances récurrentes à un racisme anti-immigré dont les germes sont toujours présents, dans les classes populaires comme ailleurs. Prises dans un véritable cercle vicieux, les organisations politiques et syndicales les plus représentatives de la classe ouvrière ont renforcé le processus d'aliénation en se ralliant, officiellement ou non, à la social-démocratie et à l'économie de marché. Le socialisme du XIX^e siècle (et de la première moitié du XX^e siècle), qui voyait dans le prolétariat l'émancipateur du genre humain, lui proposait un destin digne de Prométhée ; la modernité capitaliste ne lui fait plus miroiter que celui d'un Babbitt.

À vrai dire, la seule révolution qui intéressait le prolétariat industriel (et qui continue peut-être à intéresser pour quelque temps encore certaines populations parmi les plus pauvres de la planète), c'était la révolution qui aurait consisté à retourner les rapports sociaux pour les remettre sur leurs pieds, en rendant à l'ensemble de la collectivité l'entière maîtrise de son destin, c'est-à-dire en instaurant une démocratie effective, indissociablement politique, économique et sociale. De cette révolution-là, aujourd'hui, il n'est plus (ou presque plus) question chez nous. Pour le reste, nous vivons dans une société révolutionnaire en diable, où des millions de personnes, y compris « de gauche », se piquent de faire tous les jours une « révolution » dans un domaine ou un autre. Ces « révolutions » – qui entraînent parfois des changements réels (par exemple sur le plan des mœurs) mais qui le plus souvent se réduisent à des artifices de mise en scène affectant la modalité des pratiques bien plus que leur matérialité – restent symboliques et ont en commun d'ignorer totalement le socle économique des rapports sociaux et les intérêts de classe.

Plus on « révolutionne » la société capitaliste d'aujourd'hui, plus les riches s'enrichissent et les pauvres s'appauvrissent, plus le Capital s'enfle et plus le Travail devient précaire et déprécié. On conçoit que ce type de révolution rituelle soit vu d'un très bon œil par tous les partisans de l'ordre établi, car celui-ci parvient à merveille à digérer les changements de cette nature. Mieux même : quand il ne les « récupère » pas après coup, il les organise à grand renfort de publicité. La modification incessante des pratiques, leur obsolescence accélérée, la quête exacerbée de « nouveauté », le « bougisme », toute cette frénésie mobiliste attisée commercialement est devenue un ressort essentiel de la manipulation des masses et de l'automanipulation. La « révolution » désormais fait circuler la marchandise et les visages de Lénine et Che Guevara servent d'icônes publicitaires. « La jeunesse » elle-même est offerte joyeusement en sacrifice au Moloch capitaliste.

Si Libertad trouvait dans le comportement aliéné du prolétariat de son époque des motifs de colère, quelle serait sa fureur alors au spectacle de nos classes moyennes enlisées dans les marécages du capitalisme de consommation, de communication et de spéculation ? Il aurait apparemment encore plus de raisons de crier à la compromission, à la veulerie et à la tartuferie. Il est difficile en effet d'ignorer l'importance prise par la collaboration des classes, et l'ampleur de la contribution, pas seulement politique, que les classes moyennes apportent au fonctionnement du système capitaliste. Sans leur adhésion massive, celui-ci s'effondrerait ou, en tout cas, serait obligé, pour atteindre ses fins, de renoncer à sa façade démocratique et de recourir en permanence à la violence répressive. Jamais sans doute autant qu'à notre époque, dans les sociétés « développées », un système de domination n'a bénéficié d'un tel concours des dominés eux-mêmes à l'*encadrement* de leurs semblables et à leur propre asservissement aux intérêts des maîtres. Pour

prix de leur autosoumission, les membres des classes moyennes sont invités à patienter, encore et toujours, génération après génération, en picorant des miettes du festin où ils rêvent de s'attabler à la faveur d'une miraculeuse croissance ininterrompue. Le reste n'est plus chez eux que littérature et pieux sentiments.

On peut faire confiance aux bataillons de petits-bourgeois pour sauver le système qui *fait corps* avec eux, qui est devenu en eux structures de sensibilité et structures de pensée. En eux, l'« esprit du capitalisme » s'est fait chair et sang pour engendrer la version petite-bourgeoise de l'*Homo oeconomicus capitalisticus*, petit possédant possédé, roturier qui rêve d'anoblissement, prétendant dépourvu des moyens de ses prétentions, engeance malheureuse qui cherche désespérément à compenser, dans l'accroissement besogneux de son avoir, la déliquescence de ses raisons d'être. Créatures du système rendues dépendantes des opiums qu'il distille, vouées à osciller entre engouements de la mode et accès de déprime, entre foucades égoïstes et apitoiements humanitaires, les petits-bourgeois ne cessent de contribuer à recréer le système en se battant pour reproduire (ou améliorer) les positions qu'ils y occupent, dans d'inexpiables luttes catégorielles qui dressent leurs fractions les unes contre les autres, comme des coqs de combat sous le regard condescendant de leurs managers grands bourgeois. Et si on ne peut pas dire, en toute rigueur, qu'ils savent exactement ce qu'ils font, du moins peut-on dire que pour la plupart ils ne *veulent pas le savoir*¹.

Car nous ne sommes plus à l'époque de Libertad, et les classes moyennes actuelles ne sauraient être assimilées au prolétariat de la fin du XIX^e siècle. On ne peut plus arguer que leurs conditions d'existence et de travail sont de nature à annihiler toute capacité de résistance de leur part. Sans doute sont-elles soumises en permanence à un travail de

1. Du même auteur, on lira *Le Petit-Bourgeois gentilhomme* (Labor, Bruxelles, 2003), où il développe une analyse de la « moyennisation de la société ». [nde]

conditionnement idéologique d'une puissance inégalée jusqu'ici et dont on ne saurait minimiser les effets abêtissants. Il n'en demeure pas moins que le message de soumission à l'ordre établi passe d'autant mieux qu'il trouve, pour l'accueillir, les structures de personnalité conniventes et complaisantes caractéristiques de l'entre-deux où se meut le petit-bourgeois, être social hybride écartelé entre le bonheur (actuel ou escompté) de dominer et la douleur irrémédiable d'être dominé.

Nous avons encore ici et là quelques Libertads en activité dont on ne sait plus très bien si les manifestations éruptives épisodiques sont celles de vieux volcans en voie d'extinction ou si elles sont annonciatrices d'explosions et de ruptures à venir, tant il reste vrai que nos sociétés « développées », en état d'anomie avancée, ne cessent de flotter et dériver dangereusement, telles des plaques tectoniques fausement stabilisées, sur le magma planétaire du sous-développement et des inégalités. Sans doute nous faudrait-il aujourd'hui beaucoup d'autres prophètes lucides, courageux et encolérés, des « justes » irréconciliables avec l'infamie régnante mais qui auraient assimilé les apports de la science sociale – ceux de Marx, Elias, Bourdieu, entre autres – et qui pratiqueraient l'autosocioanalyse en même temps que l'analyse du monde objectif.

Gardons-nous toutefois d'entretenir encore des illusions dont l'histoire n'a que trop montré l'inanité. Quelle que soit l'importance du rôle joué dans le changement social par des individus inspirés, si charismatiques soient-ils, rien ne peut se faire si leur vision n'est pas en consonance avec les attentes informulées d'une population suffisamment nombreuse pour créer un rapport de forces différent dès lors qu'elle se sera emparée de cette vision nouvelle pour en faire son projet propre. Mais précisément, où trouver aujourd'hui, dans nos sociétés européennes, la *masse* d'hommes et de femmes lucides, déterminés, courageux et désintéressés, capables de se battre pour autre chose

qu'un replâtrage, pompeusement déguisé en « modernisation », du vieux système d'exploitation et d'aliénation auquel l'immense majorité prête la main, justifiant ainsi son appellation usurpée de « démocratie » ? Chez les petits-bourgeois ?...

ALAIN ACCARDO

Avril 2006