

Le projet communaliste – Murray Bookchin  
Texte original : The Communalist Project  
<http://new-compass.net/articles/communalist-project>

Que le 21<sup>ème</sup> siècle devienne la plus radicale ou la plus réactionnaire des époques – ou tout simplement qu’il sombre dans une grisaille de triste médiocrité – dépendra avant tout du type de mouvement social et de programme que les radicaux créeront à partir de la richesse théorique, organisationnelle et politique qui s’est accumulée depuis les deux derniers siècles de l’histoire révolutionnaire.

La direction que nous choisissons, au carrefour de plusieurs voies pour le développement humain, pourrait bien décider de l’avenir de notre espèce pour les siècles à venir. Tant que cette société irrationnelle fera peser sur nous la menace des armes nucléaires et biologiques, nous ne pourrons pas passer outre la possibilité que l’entreprise humaine entière prenne fin de manière dévastatrice. Étant donné les plans délicieusement élaborés qu’a conçu le complexe militaro-industriel, l’auto-extinction de l’espèce humaine doit être inclus dans les scénarios futuristes que les médias extrapolent au tournant du millénaire – la fin de l’avenir humain comme tel.

Au cas où ces remarques sembleraient trop pessimistes, je voudrais souligner que nous vivons *aussi* une époque où la créativité, la technologie et l’imagination ont la capacité de réaliser des prouesses matérielles extraordinaires et de nous doter de sociétés qui nous permettent un niveau de liberté qui dépasse de loin les visions les plus spectaculaires et émancipatrices projetées par des théoriciens sociaux comme Saint-Simon, Charles Fourier, Karl Marx et Pierre Kropotkine<sup>1</sup>. De nombreux intellectuels de l’ère post-moderne ont désigné de manière plutôt stupide la science et la technologie comme principales menaces pour le bien-être de l’humanité, alors que peu de disciplines lui ont transmis une connaissance aussi remarquable des secrets les plus cachés de la matière et de la vie, ou mieux transmis à notre espèce la capacité de modifier chaque caractéristique importante de la réalité et d’améliorer le bien-être des formes de vie humaines et non humaines.

Nous sommes donc en mesure, soit de suivre une voie vers une sinistre « fin de l’histoire », ou une banale succession d’évènements insignifiants remplace le véritable progrès, soit de nous diriger vers une voie qui mène à la construction *réelle* de l’histoire, où l’humanité progresse réellement vers un monde rationnel. Nous sommes en mesure de choisir entre une fin ignominieuse, incluant peut-être l’oubli de l’histoire elle-même à travers une catastrophe nucléaire, et l’accomplissement rationnel de l’histoire dans une société libre, d’abondance matérielle, dans un environnement esthétiquement élaboré.

Malgré toutes les merveilles technologiques que conçoivent les entreprises concurrentes de la classe dirigeante (c’est à dire la bourgeoisie) afin d’atteindre l’hégémonie les unes sur les autres, peu d’éléments de nature subjective dans la société actuelle sont capables de la sauver. Au moment précis où, en tant qu’espèce, nous sommes capables de nous donner les moyens de réaliser d’étonnants progrès et améliorations objectives – qui pourraient viser une société plus libre et rationnelle –, nous nous tenons presque moralement nus devant l’assaut de forces sociales qui pourraient très bien conduire à notre immolation physique. Les pronostics quant au futur sont, de manière compréhensible, très aléatoires et éveillent facilement la méfiance. Le pessimisme est devenu très répandu, alors que les relations sociales capitalistes s’enracinent plus profondément que jamais dans l’esprit humain et que la culture régresse de manière effrayante, jusqu’au point de quasiment disparaître. Pour la plupart des gens, les certitudes pleines d’espoir et très radicales de la

---

<sup>1</sup> Beaucoup d’autres noms moins connus pourraient être ajoutés à cette liste, mais j’aimerais beaucoup distinguer celui de la vaillante dirigeante du Parti Révolutionnaire de la Gauche Socialiste, Maria Spiridonova, dont les partisans furent pratiquement les seuls à proposer un programme révolutionnaire pour le peuple russe en 1917-18. Leur échec à mettre en place leurs perspectives politiques et remplacer les bolcheviques (auxquels ils s’étaient alliés à l’origine pour former le premier gouvernement des Soviets) n’a pas conduit seulement à leur défaite mais a également contribué à l’échec désastreux des mouvements révolutionnaires du siècle suivant.

vingtaine d'années qui s'écoule entre la révolution russe de 1917-18 et la fin de la guerre civile espagnole en 1939, semblent pour le moins naïves.

Pourtant, la décision de créer une société meilleure, et notre choix de la manière de le faire, doit venir *de l'intérieur de nous*, sans l'aide d'une déité, encore moins d'une « force de la nature » mystique ou d'un leader charismatique. Si nous choisissons la route d'un futur meilleur, notre choix doit représenter les conséquences de notre capacité – et *de la nôtre seulement* – à apprendre les leçons matérielles du passé et à apprécier les réelles perspectives de l'avenir. Nous devons recourir, non pas à des errances fantomatiques sorties de l'enfer glauque de la superstition ou, de manière absurde, des couloirs de l'académie, mais à des attitudes innovatrices qui constituent notre humanité et les caractéristiques *essentielles* qui expliquent notre évolution naturelle et sociale, par opposition aux pathologies sociales et aux évènements accidentels qui ont détourné l'humanité de sa réalisation en termes de conscience et de raison. En ayant poussé l'histoire jusqu'à un point où presque *tout* est possible, au moins matériellement, – et en ayant laissé derrière un passé qui a été imprégné d'éléments mystiques et religieux produits par l'imagination humaine – nous sommes face à un nouveau défi, auquel l'humanité n'a jamais été confrontée auparavant. Nous devons créer consciemment notre propre monde, non pas selon des fantasmes démoniaques, des coutumes abrutissantes ou des préjugés destructeurs, mais selon les canons de *la raison, de la réflexion et du discours* qui sont le propre de notre espèce.

## **Capitalism, Classes et Hiérarchies**

Quels facteurs devraient être décisifs pour choisir ? Tout d'abord, l'immense accumulation d'expériences politiques et sociales disponible pour les révolutionnaires d'aujourd'hui est de première importance, un entrepôt de savoirs qui, correctement conçu, pourrait servir à éviter les terribles erreurs commises par nos prédécesseurs et pour épargner à l'humanité les terribles fléaux des révolutions ratées du passé. Indispensable ensuite, le nouveau tremplin potentiel créé par l'histoire des idées qui fournit les moyens de catapulte un mouvement radical émergent au-delà des conditions sociales actuelles dans un futur qui encourage l'émancipation de l'humanité.

Mais nous devons être aussi pleinement conscients de l'étendue des problèmes auxquels nous sommes confrontés. Nous devons comprendre avec une absolue clarté où en est l'évolution de l'ordre capitaliste dominant, appréhender les problèmes sociaux *émergents* et les aborder dans le programme d'un nouveau mouvement. Le capitalisme est incontestablement la société la plus dynamique jamais apparue dans l'histoire. Par définition, il restera *toujours* un système marchand d'échanges dans lequel l'objet est conçu pour la vente et où le profit imprègne et sert de médiateur à la plupart des relations humaines. Toutefois, le capitalisme est aussi un système extrêmement sujet à *mutation*, qui fait progresser sans cesse la maxime brutale qu'une entreprise qui ne se développe pas au détriment de ses rivales doit mourir. Par conséquent, la "croissance" et l'évolution permanente deviennent les règles de vie du capitalisme. Cela signifie qu'il n'existe *jamais* sous une seule forme permanente ; il doit *toujours* transformer les institutions qui résultent de ses relations sociales élémentaires.

Bien que le capitalisme ne soit devenu une société dominante que depuis quelques siècles, il a longtemps existé à la périphérie des sociétés précédentes : sous une forme commerciale la plupart du temps, structuré autour du commerce entre les villes et les empires ; sous une forme artisanale durant le Moyen Age européen ; sous une forme extrêmement industrialisée à notre époque ; et si nous devons en croire les prophètes d'aujourd'hui, sous une forme informationnelle pour la période à venir. Il a non seulement créé de nouvelles technologies mais aussi un large éventail de structures économiques et sociales, comme le petit commerce, l'usine, la minoterie géante et le complexe commercial et industriel. Le capitalisme de la révolution industrielle n'a certainement pas disparu complètement, pas plus que le paysan isolé et le petit artisan d'une période encore récente n'ont

sombré dans un oubli total. Une grande partie du passé vit toujours dans le présent ; comme Marx nous avait mis en garde avec insistance, il n'existe pas de « capitalisme pur » et aucune de ses formes précédentes ne disparaissent avant que des relations sociales radicalement nouvelles soient établies et ne deviennent dominantes de manière écrasante. Mais le capitalisme aujourd'hui, même s'il coexiste avec des institutions pré-capitalistes et les utilise à ses fins (Voir "Principes d'une critique de l'économie politique" (*Grundrisse*) de Marx pour cette dialectique), atteint aujourd'hui les banlieues et la campagne avec ses centres commerciaux et ses usines relookées. Il n'est nullement inconcevable en réalité qu'un jour il ne se limite plus à notre planète. En tout cas, il a non seulement produit de nouvelles marchandises pour créer et nourrir des besoins nouveaux mais également de nouvelles *questions* sociales et culturelles, qui, à leur tour, ont suscité des partisans et des détracteurs du système actuel. La célèbre première partie du *Manifeste du Parti Communiste* de Marx et Engels, où ils louent les merveilles du capitalisme, devrait être régulièrement réécrite pour maintenir à jour les prouesses – et les horreurs – de l'évolution de la bourgeoisie.

Une des caractéristiques les plus frappantes du capitalisme aujourd'hui dans le monde occidental est que sa structure très simple de division en deux classes, la bourgeoisie et le prolétariat – dont Marx et Engels, dans le *Manifeste du Parti Communiste*, avaient prédit qu'elle deviendrait dominante sous un capitalisme « arrivé à maturité » (et nous avons encore à définir ce que signifie « à maturité<sup>2</sup> et plus encore « défunt » ou « moribond ») – a entrepris un processus de reconfiguration. Le conflit entre salariat et capital, sans avoir disparu d'aucune manière, n'a plus l'importance globalisante qu'il possédait par le passé. Contrairement aux prévisions de Marx, la classe ouvrière industrielle décroît en nombre et perd continuellement sa traditionnelle identité de classe – ce qui ne l'exclut nullement d'un conflit de société plus large et peut-être plus approfondi contre les relations sociales capitalistes. Aujourd'hui, la culture, les relations sociales, le paysage urbain, les modes de production, l'agriculture, les transports, ont remodelé le prolétariat traditionnel, sur lequel les syndicalistes et les marxistes s'étaient énormément focalisés, de façon quasi mystique en réalité, en une strate largement petite-bourgeoise dont la mentalité est empreinte de l'utopie bourgeoise de « consommer pour consommer ». Nous pouvons présager du moment où le prolétariat, quel que soit son rang ou sa place sur la chaîne d'assemblage, sera totalement remplacé par des moyens de production automatisés et même miniaturisés, exploités par une poignée d'opérateurs en blouses blanches et d'ordinateurs.

De la même façon, les niveaux de vie du prolétariat traditionnel et ses attentes matérielles (qui ne sont pas sans importance dans l'élaboration d'une conscience sociale) ont énormément changé. Ils ont augmenté en flèche en seulement une génération ou deux, pour passer d'une quasi pauvreté à un degré de prospérité matérielle comparativement élevé. Chez les enfants et petits-enfants des anciens ouvriers du charbon, de l'automobile et de l'acier, qui n'ont pas d'identité prolétaire de classe, les études universitaires ont remplacé les diplômes d'enseignement secondaire comme emblématiques d'un nouveau statut social. Aux États-Unis, les intérêts de classe autrefois opposés ont convergé au point qu'au moins 50 % des Américains détiennent des actions et obligations et qu'un grand nombre d'entre eux sont propriétaires d'une manière ou d'une autre, de leur logement, de jardins ou d'une résidence secondaire.

Etant donné ces changements, l'austère ouvrier ou ouvrière dépeints sur les affiches radicales du passé, avec le bras super musclé fléchi et tenant un lourd marteau, a été remplacé par la « classe moyenne laborieuse » raffinée et aux (soi-disant) bonnes manières. Le slogan traditionnel « Travailleurs de tous les pays unissez-vous ! » dans son sens historique devient encore plus dénué de sens. La conscience de classe du prolétariat, que Marx a essayé d'éveiller dans le *Manifeste du Parti Communiste*, a subi une hémorragie régulière et a virtuellement disparu en de nombreux endroits. La lutte de classe la plus évidente n'a certes pas été éliminée, pas plus que la bourgeoisie ne pourrait éliminer la gravité de la condition humaine actuelle, mais, à moins que les radicaux d'aujourd'hui ne prennent conscience qu'elle a été réduite en grande partie à quelques individus dans des usines ou des bureaux, ils ne verront pas qu'une nouvelle forme, plus étendue peut-être, de conscience sociale peut émerger des luttes globales auxquelles nous faisons face. On peut donner à

cette forme de conscience un nouveau sens revivifiant, comme le concept de la renaissance du *citoyen* – un concept si important pour la Révolution française de 1789 et son sentiment plus largement humaniste de sociabilité qu’il est devenu la manière de s’aborder parmi les révolutionnaires postérieurs, appelés aux barricades par le chant héraldique du coq rouge français.

Considérée dans sa globalité, la situation sociale que le capitalisme a créée est en très profond décalage avec les perspectives de classes simplistes de Marx et des syndicalistes révolutionnaires français. Après la seconde guerre mondiale, le capitalisme a entrepris une vaste transformation, soulevant de *nouvelles grandes questions sociales* avec une rapidité extraordinaire, questions qui dépassaient les revendications traditionnelles du prolétariat d’augmentation de salaire, de durée et de conditions de travail ; on citera en particulier les questions environnementales, de genres, hiérarchiques, civiques et démocratiques. Le capitalisme a, en effet, *généralisé* ses menaces sur l’humanité, en particulier avec le changement climatique qui pourrait transformer le visage même de la planète, avec les organisations oligarchiques à l’échelle mondiale et une urbanisation galopante qui corrode radicalement les bases de la vie civique permettant une politique locale.

La hiérarchie est devenue aujourd’hui une question aussi prédominante que celle des classes – comme en témoignent les nombreuses analyses sociales qui ont désigné les gestionnaires, les bureaucrates, les scientifiques et leurs semblables comme des groupes dominants émergents. De nouvelles et complexes échelles de statuts et d’intérêts prennent aujourd’hui une importance qu’elles n’avaient pas dans un passé récent. Elles brouillent le conflit entre salariat et capital qui était autrefois central, clairement défini et mené de manière militante par les socialistes traditionnels. Les catégories de classes sont aujourd’hui entremêlées avec des catégories hiérarchiques fondées sur la race, le genre, les préférences sexuelles et, naturellement, les différences nationales ou régionales. La *différentiation des statuts*, caractéristique de la hiérarchie, tend à converger avec les différenciations de classes, et un monde capitaliste plus exhaustif est en train d’émerger où les différences ethniques, nationales et de genres surpassent souvent les différences de classe aux yeux de l’opinion. Ce phénomène n’est pas entièrement nouveau : durant la première guerre mondiale, d’innombrables ouvriers socialistes allemands ont renié leur engagement envers le drapeau rouge de l’unité prolétaire pour le drapeau national de leurs gouvernants bien nourris et parasites et allèrent plonger leur baïonnettes dans le corps des ouvriers socialistes français et russes – qui firent de même sous les drapeaux nationaux de leurs oppresseurs.

En même temps, le capitalisme a créé une nouvelle, et peut-être suprême, contradiction : le conflit entre une croissance économique perpétuelle et la désertification de l’environnement naturel<sup>2</sup>. Cette question et ses vastes ramifications ne peuvent plus être ni minimisées ni ignorées, que le besoin d’air et de nourriture pour les êtres humains. A l’heure actuelle, les luttes les plus prometteuses en Occident, là où le socialisme est né, semblent moins se mener autour des questions de salaires et de conditions de travail, que d’énergie nucléaire, de pollution, de déforestation, de dégradation du milieu urbain, d’éducation, de santé, de vie collective et d’oppression des peuples dans les pays sous-développés – comme en témoignent les manifestations (quoique sporadiques) contre la mondialisation, où les « ouvriers » en cols bleus et blancs marchent côte à côte avec les humanistes de la classe moyenne, motivés par les mêmes préoccupations sociales. Les combattants prolétariens ne se distinguent plus de ceux de la classe moyenne. Les ouvriers baraqués, dont la marque de fabrique est un militantisme combatif, marchent maintenant derrière des acteurs de théâtre du « bread and puppet »<sup>3</sup>, souvent avec un entrain largement partagé. Les membres de la classe ouvrière et de la classe moyenne portent à présent plusieurs casquettes sociales, si je puis dire, remettant en question directement ou indirectement le capitalisme sur des terrains culturels aussi

---

<sup>2</sup> Je considère franchement cette contradiction comme plus fondamentale que la baisse tendancielle du taux de profit, souvent indiscernable, qui rendrait inopérant le mode d’échange capitaliste — une contradiction à laquelle les marxistes ont attribué un rôle décisif au cours du dix-neuvième siècle et au début du vingtième.

<sup>3</sup> Le Bread and Puppet Theatre est une compagnie de théâtre et de marionnettes progressiste née en 1962 dans le Vermont. Elle s’engagea notamment avec le mouvement des droits civiques et dans le refus de la guerre au Vietnam. NDT.

bien qu'économiques.

Nous ne pouvons pas ignorer non plus, en décidant quelle direction nous devons prendre, le fait que dans l'avenir – et pas nécessairement dans un avenir lointain – le capitalisme, s'il n'est pas réfréné, différera sensiblement du système que nous connaissons aujourd'hui. On peut s'attendre à ce que son évolution transforme grandement le paysage social dans les années à venir. Pouvons-nous supposer que les usines, les bureaux, les villes, les quartiers résidentiels, l'industrie, le commerce et l'agriculture, pour ne pas citer les valeurs morales, l'esthétisme, les médias, les désirs populaires, etc., ne changeront pas énormément avant la fin du 21<sup>ème</sup> siècle ? Au cours du siècle passé, le capitalisme a, par dessus tout, élargi les questions sociales – en fait la question sociale historique de savoir comment l'humanité, divisée en classes et par l'exploitation, créera une société basée sur l'égalité, le développement d'une authentique harmonie et la liberté – pour y inclure celles dont la résolution avait été seulement entrevue par les théoriciens sociaux émancipateurs du 19<sup>ème</sup> et du début du 20<sup>ème</sup> siècle. Notre époque, avec sa large gamme de « résultats nets » et de « choix d'investissements » menace maintenant de transformer la société elle-même en une vaste place de marché fondée sur l'exploitation<sup>4</sup>.

L'opinion publique à laquelle le socialiste progressiste doit s'adresser est aussi en train de changer radicalement et continuera à la faire dans les prochaines décennies. Tarder à comprendre les transformations effectuées par le capitalisme et les nouvelles (et plus vastes) contradictions qu'elles entraînent serait commettre la désastreuse erreur récurrente qui a conduit à la défaite de presque tous les soulèvements révolutionnaires des deux derniers siècles. En outre, parmi les leçons qu'un nouveau mouvement révolutionnaire doit apprendre du passé est qu'il doit *gagner de vastes secteurs de la classe moyenne* à son programme populaire. Aucune tentative pour remplacer le capitalisme par le socialisme n'a jamais eu, et n'aura jamais, la *moindre chance de succès* sans l'aide de la petite bourgeoisie mécontente, que ce fût l'intelligentsia ou la paysannerie en uniforme de la révolution russe, les intellectuels, les fermiers, les commerçants, les employés et les cadres d'entreprises ou même dans le gouvernement lors des soulèvements allemands de 1918-21. Même pendant les périodes les plus prometteuses des cycles révolutionnaires passés, les bolcheviques, les mencheviques, les sociaux-démocrates allemands, les communistes russes n'ont jamais obtenu une majorité absolue dans leurs assemblées respectives. Les soi-disant « révolutions prolétariennes » furent *invariablement* des révolutions minoritaires, parfois même sans le prolétariat lui-même, et celles qui réussirent (souvent brièvement, avant d'être réprimées ou détournées historiquement hors du mouvement révolutionnaire) l'ont dû avant tout au fait que la bourgeoisie manquait de soutien actif au sein de ses propres forces armées ou qu'elle était simplement démoralisée socialement.

## **Marxisme, anarchisme et syndicalisme**

Etant donné les transformations dont nous sommes les témoins et celles qui sont en train de se préparer, les radicaux sociaux ne peuvent plus s'opposer au système capitalisme prédateur (et extrêmement créatif) en recourant aux idéologies et aux méthodes nées lors de la première révolution industrielle, lorsqu'une usine prolétarienne semblait la principale antagoniste d'un propriétaire d'une usine de textile. (Pas davantage ne pouvons-nous recourir aux idéologies engendrées par les conflits qu'une paysannerie appauvrie utilisait pour s'opposer aux propriétaires terriens féodaux ou semi-féodaux). Aucune des idéologies anticapitalistes déclarées du passé –

---

<sup>4</sup> Contrairement à l'affirmation de Marx qu'une société disparaît seulement lorsqu'elle a épuisé ses capacités d'évolution technologique, le capitalisme est en état de révolution technologique permanente – de manière effrayante, en ce moment. Marx s'est trompé sur ce point. Il faudra davantage qu'une stagnation technologique pour mettre fin à ce système de relations sociales. Au moment où de nouvelles questions mettent en cause la validité du système dans son ensemble, les domaines politiques et écologiques deviendront de la plus haute importance. Sinon, nous nous trouvons face à la perspective que le capitalisme tire vers le bas le monde entier et ne laisse derrière lui que des cendres et des ruines – incarnant, en résumé, le « barbarisme capitaliste » contre lequel Rosa Luxemburg nous mettait en garde dans son essai « Junius ».

marxisme, anarchisme, syndicalisme et des formes plus génériques de socialisme – n’a gardé la même pertinence qu’elles avaient lors du premier stade de l’évolution capitaliste et de sa première période d’avancée technologique. Aucune d’entre elles non plus ne peut espérer embrasser la multitude de nouvelles questions, d’opportunités, de problèmes et d’intérêts que le capitalisme a créée au cours du temps.

Le marxisme a constitué l’effort le plus exhaustif et le plus cohérent pour produire une forme systématisée de socialisme, en mettant l’accent sur les préconditions historiques, aussi bien matérielles que subjectives, d’une société nouvelle. Ce projet, à l’époque actuelle où règne la décomposition économique pré-capitaliste ainsi que la confusion intellectuelle, le relativisme et le subjectivisme ne doit pas rendre les armes devant les nouveaux barbares, dont beaucoup font leur nid dans ce qui fut autrefois une barrière à la régression idéologique – le milieu académique. Nous devons beaucoup à la tentative de Marx de nous doter d’une analyse cohérente et stimulante de la marchandise et des rapports marchands, une philosophie militante, une théorie sociale systémique, une conception de l’évolution historique fondée objectivement ou « scientifique », et une stratégie politique flexible. Les idées politiques marxistes étaient particulièrement pertinentes face aux besoins d’un prolétariat extrêmement désorienté et aux formes d’oppression particulières que la bourgeoisie industrielle lui faisait subir en Angleterre dans les années 1840, un peu plus tard en France, en Italie, en Allemagne et, de façon très prémonitoire, en Russie pendant la dernière décennie de la vie de Marx. Jusqu’à l’émergence du mouvement populaire en Russie (plus connu sous le nom de *Narodnaya Volya*), Marx s’attendait à ce que le prolétariat émergent devienne la population très majoritaire en Europe et en Amérique du Nord et à ce qu’il s’engage inévitablement dans une guerre de classe révolutionnaire suite à l’exploitation capitaliste et à la paupérisation. Et l’Europe connut en effet des troubles, particulièrement entre 1917 et 1939 (soit bien après la mort de Marx), suscités par une guerre de classe croissante qui alla jusqu’à des insurrections ouvrières pures et simples. En 1917, grâce à un extraordinaire concours de circonstances – en particulier le déclenchement de la première guerre mondiale, qui avait rendu terriblement instables plusieurs systèmes semi-féodaux européens – Lénine et les bolcheviques essayèrent d’utiliser les écrits (mais largement altérés) de Marx pour prendre le pouvoir d’un empire économiquement retardé, dont la surface couvre onze fuseaux horaires à travers l’Europe et l’Asie<sup>5</sup>.

Mais en général, comme nous l’avons vu, les idées du marxisme économique appartiennent au 19<sup>ème</sup> siècle, une époque d’émergence du capitalisme d’usine. Aussi brillant soit-il comme théorie des *pré-conditions* matérielles au socialisme, il ne traite pas des questions écologiques, civiques, des forces subjectives ou des autres causes *efficaces* qui pourraient inciter l’humanité à s’engager dans un mouvement révolutionnaire pour le changement social. Au contraire, pendant près d’un siècle, le marxisme a stagné théoriquement. Ses théoriciens ont souvent été perplexes face à des évolutions qui l’avaient rendu démodé et, depuis les années 1960, ont mécaniquement ajouté les idées environnementales et féministes à sa perspective *ouvriériste* conventionnelle.

---

<sup>5</sup> J’emploie le mot *extraordinaire* parce que, selon les critères marxistes, l’Europe n’était pas encore objectivement préparée pour une révolution socialiste en 1914. En fait, une grande partie du continent devait encore être colonisé par le marché capitaliste ou les relations sociales bourgeoises. Le prolétariat – manifestement encore une minorité de la population dans un océan de paysans et de petits producteurs – devait encore acquérir une maturité en tant que classe et devenir une force significative. Malgré l’opprobre jetée sur Plekhanov, Kautsky, Bernstein et consorts, ils avaient compris, mieux que Lénine, l’échec du socialisme marxiste à s’incorporer dans la conscience prolétarienne. Luxemburg, en tout cas, avait dépassé les camps dits « social-patriotique » et « internationaliste » dans sa représentation de la fonction d’un parti marxiste, contrairement à Lénine, son principal adversaire sur la « question organisationnelle » en temps de guerre dans la gauche socialiste, qui était prêt à établir une « dictature du prolétariat » quelles que soient les circonstances. La première guerre mondiale n’était nullement inévitable, et elle a généré des révolutions démocratiques et nationalistes plutôt que prolétariennes. (La Russie, à cet égard, n’était pas plus un « état ouvrier » sous la domination bolchevique que ne l’étaient les républiques des « soviets » hongroise et bavaroise.) Jusqu’en 1939, l’Europe n’était pas dans une situation où la guerre était inévitable. La gauche révolutionnaire (à laquelle j’appartenais à cette époque) s’est profondément trompée lorsqu’elle a pris une position soi-disant « internationaliste » et a refusé d’apporter son soutien aux alliés (leurs pathologies impérialistes mises à part) contre l’avant-garde du fascisme mondial, le Troisième Reich.

De la même façon, l'anarchisme – qui, je crois, représente dans sa forme authentique une perspective largement individualiste qui encourage fondamentalement un mode de vie sans entrave, souvent comme substitution à l'action de masse – convient bien mieux pour exposer le monde proudhonien paysan et artisanal qu'un environnement moderne urbain et industriel. J'ai moi-même utilisé cette étiquette autrefois, mais une réflexion plus approfondie m'a obligé à conclure que, mis à part ses perspectives et aphorismes souvent revigorants, ce n'est tout simplement pas une théorie sociale. Ses théoriciens les plus en vue encensent son apparente ouverture d'esprit envers l'éclectisme et les effets libérateurs du « paradoxe » et même de la « contradiction », pour reprendre une hyperbole proudhonienne. Par conséquent, et sans préjuger du sérieux des pratiques de nombreux anarchistes, on peut arguer que de nombreuses idées de reconstruction économique et sociale, avancées par le passé au nom de « l'anarchie » avaient souvent leurs sources dans le marxisme (y compris mon propre concept de « post-pénurie » [*post-scarcity*], qui, on le comprend aisément, a mis en fureur de nombreux anarchistes qui ont lu mes essais sur le sujet). Malheureusement, l'utilisation de termes socialistes a souvent empêché les anarchistes de nous dire clairement, ou même de comprendre, ce qu'ils étaient réellement : des individualistes dont les concepts d'autonomie proviennent d'un engagement marqué pour la liberté *personnelle* plutôt que sociale, ou plutôt des socialistes qui se consacrent à une forme d'organisation sociale structurée, institutionnalisée et responsable. L'idée anarchiste d'autorégulation (*auto nomos*) a conduit à une célébration radicale de la volonté toute-puissante conçue par Nietzsche. En effet, l'histoire de cette « idéologie » est truffée d'actes idiosyncrasiques de défiance qui frisent l'excentrique – ce qui a attiré, comme on pouvait s'y attendre, de nombreux jeunes et esthètes.

En fait, l'anarchisme représente la formulation la plus extrême de l'autonomie sans entrave de l'idéologie libérale, culminant avec la célébration d'actes héroïques de défiance envers l'État. Le mythe anarchiste d'autorégulation (*auto nomos*) – l'affirmation radicale de *l'individu au-dessus ou même contre la société* et *l'absence personnelle de responsabilité dans le bien-être collectif* – conduit à l'affirmation radicale de la volonté toute-puissante, tellement centrale dans les pérégrinations idéologiques de Nietzsche. Quelques anarchistes auto-proclamés ont même dénoncé l'action sociale de masse comme futile et étrangère à leurs préoccupations personnelles et ont fétichisé ce que les anarchistes espagnols appelaient le *grupismo*, un mode d'action en petits groupes à but bien plus personnel que social.

L'anarchisme a souvent été confondu avec le syndicalisme révolutionnaire, une forme fortement *structurée* et de *masse* du syndicalisme libertaire, qui, au contraire de l'anarchisme, s'est depuis longtemps engagé dans des procédures démocratiques<sup>6</sup>, une discipline dans l'action et une pratique révolutionnaire organisée et à long terme pour éliminer le capitalisme. Son affinité avec l'anarchisme provient de son fort parti pris libertaire, mais les antagonismes amers entre anarchistes et syndicalistes ont une longue histoire dans presque tous les pays d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord, comme en témoignent les tensions entre la CNT espagnole et les groupes anarchistes associés à *Tierra y Libertad* au début du vingtième siècle ; entre les groupes syndicalistes révolutionnaires et anarchistes en Russie durant la révolution de 1917 ; et avec les IWW aux États-Unis et en Suède, pour citer les cas les plus représentatifs dans l'histoire du mouvement ouvrier libertaire. Plus d'un anarchiste américain a été offensé par les mots provocateurs de Joe Hill la veille de son exécution dans l'Utah : « Ne pleurez pas, organisez-vous ! ». Hélas, des petits groupes n'étaient pas tout à fait les « organisations » que Joe Hill ou l'idole très incomprise du mouvement libertaire espagnol, Salvador Seguí, avaient à l'esprit. Ce fut en grande partie le mot partagé de libertaire qui a rendu possible la coexistence d'anarchistes quelque peu désorientés avec les syndicalistes révolutionnaires. Ce fut souvent la confusion verbale plutôt que la clarté idéologique qui a permis en Espagne la coexistence de la FAI, représentée par

---

<sup>6</sup> Kropotkine, par exemple, a rejeté les procédures de prises de décisions démocratiques : « La domination de la majorité est toute aussi défectueuse que n'importe quelle autre sorte de domination », assurait-il. Voir Pierre Kropotkine, « Anarchist Communism: Its Basis and Principles », dans *Revolutionary Pamphlets*, édité par Roger N. Baldwin (1927; réédité par New York: Dover, 1970), p. 68.

Federica Montseny, avec les syndicalistes, représentés par Juan Prieto, au sein de la CNT-FAI, une organisation vraiment floue s'il en est.

Le destin du syndicalisme révolutionnaire a été lié à des degrés divers à une pathologie appelée *ouvriérisme*, et tout ce qu'il possède de philosophie, de théorie de l'histoire ou d'économie politique a été emprunté, souvent de façon fragmentaire et indirecte, à Marx – Georges Sorel et beaucoup d'autres syndicalistes révolutionnaires proclamés du début du vingtième siècle se sont revendiqués explicitement marxistes et ont, encore plus explicitement, rejeté l'anarchisme. Néanmoins il manque au syndicalisme révolutionnaire une stratégie de changement social qui aille au-delà de la grève générale, dont les soulèvements révolutionnaires, comme les grèves générales d'octobre et de novembre 1905 en Russie, se sont montrés entraînants mais finalement inopérants. En effet, aussi inestimables soient-elles comme prélude à la confrontation directe avec l'Etat, les grèves générales ne possèdent pas le pouvoir mystique que lui confèrent les syndicalistes révolutionnaires comme moyen de transformation sociale. Leur limite de toute évidence est que, comme formes épisodiques d'action directe, les grèves générales ne peuvent être assimilées à la révolution, ni même à de profonds changements sociaux, qui présupposent un mouvement de masse et qui demandent des années de gestation et une orientation clairement définie. En fait, il émane du syndicalisme révolutionnaire un anti-intellectualisme ouvriériste typique qui dédaigne les tentatives de formulation d'un projet révolutionnaire, et une vénération pour la « spontanéité » prolétarienne, qui a conduit parfois à des situations largement autodestructrices. En ne se donnant pas les moyens d'analyser leur situation, les syndicalistes espagnols (et les anarchistes) ont démontré une faible capacité à appréhender la situation dans laquelle ils se trouvaient après leur victoire sur les forces franquistes à l'été 1936 et aucune capacité à « faire le second pas », soit d'institutionnaliser une forme de gouvernement paysan et ouvrier.

Ces observations veulent démontrer que les marxistes, les syndicalistes révolutionnaires et les anarchistes authentiques ont tous une compréhension fallacieuse de la politique, qui devrait être conçue comme l'arène civique et les institutions par le biais desquelles le peuple gère directement et démocratiquement les questions collectives. La gauche a confondu en permanence gouvernement professionnel et la politique, par son incapacité persistante à comprendre que les deux notions ne sont pas seulement radicalement différentes mais sont entre elles dans une tension radicale — en fait, en opposition<sup>7</sup>. Comme je l'ai écrit ailleurs, historiquement la politique n'est pas née de l'État, un appareil dont la machinerie professionnelle est conçue pour dominer et faciliter l'exploitation des citoyens dans l'intérêt d'une classe privilégiée. La politique est plutôt, presque par définition, l'engagement actif de citoyens libres dans la conduite de leurs affaires municipales et dans la défense de leur liberté. On pourrait presque dire que la politique est « l'incarnation » de ce que les révolutionnaires français des années 1790 appelaient le *civisme*. Le terme politique lui-même contient explicitement le mot grec pour « cité » ou *polis* et son usage à Athènes, avec le mot *démocratie*, évoquait le gouvernement direct de la cité par ses citoyens. Des siècles de dégradation civique, marqués particulièrement par la formation des classes, ont été nécessaires pour produire l'État et son assimilation corrosive du domaine politique.

Une caractéristique essentielle de la gauche est précisément la croyance marxiste, anarchiste et révolutionnaire *qu'il n'existe pas de distinctions*, en principe, entre le domaine politique et celui de l'État. En mettant l'accent sur l'État-nation – y compris l'État « ouvrier » – comme le lieu du pouvoir économique aussi bien que politique, Marx (ainsi que les libertaires) a notoirement échoué à démontrer comment les ouvriers pourrait contrôler totalement et directement un tel État sans la médiation d'une bureaucratie dotée de pouvoirs et d'institutions essentiellement étatiques (ou pour l'équivalent libertaire, gouvernementales). Il en résulte que les marxistes considèrent inévitablement le domaine politique, qu'ils qualifient d'État « ouvrier », comme une entité répressive basée

---

<sup>7</sup> J'ai fait la distinction entre politique et gouvernement professionnel [*statecraft*] dans, par exemple, Murray Bookchin, *From Urbanization to Cities: Toward a New Politics of Citizenship* (1987; réédité par London: Cassell, 1992), pp. 41-3, 59-61. [La formule de *statecraft* a été parfois traduite dans ses ouvrages par *étatisme*. NDT]

ouvertement sur les intérêts d'une seule classe, le prolétariat.

Le syndicalisme révolutionnaire, quant à lui, a mis l'accent sur le *contrôle des usines* par des comités ouvriers et des conseils économiques confédéraux comme lieux de l'autorité sociale, en contournant donc purement et simplement toutes les institutions populaires qui existent en dehors de l'économie. Chose curieuse, le déterminisme économique et le sentiment de vengeance, mis à l'épreuve par les expériences de la révolution espagnole de 1936, se révéla totalement inefficace. Une grande partie du pouvoir gouvernemental réel, des questions militaires jusqu'à l'administration de la justice, tomba aux mains des staliniens et des libéraux espagnols, qui usèrent de leur autorité pour miner le mouvement libertaire – et avec lui, les réalisations révolutionnaires des ouvriers syndiqués en juillet 1936, ou ce qui fut qualifié amèrement par un écrivain « Le bref été de l'anarchisme espagnol »<sup>8</sup>.

Quant à l'anarchisme, Bakounine a exprimé l'opinion générale de ses partisans en 1871 quand il écrivit que le nouvel ordre social ne pourrait être créé « qu'à travers le développement et l'organisation d'un pouvoir social apolitique ou anti-politique de la classe ouvrière dans les villes et les campagnes », rejetant ainsi avec une inconsistance caractéristique la politique municipale même qu'il avait ratifiée en Italie la même année. Les anarchistes ont depuis longtemps considéré tout *gouvernement* comme un *État* et l'on condamné en conséquence – une vision qui conduit à l'élimination de toute vie sociale organisée. Alors que l'*État* est l'instrument avec lequel une classe *oppressive* et *fondée sur l'exploitation* régule et contrôle de manière coercitive le comportement d'une classe exploitée par une classe dirigeante, un *gouvernement* – ou mieux encore, un *régime politique* [*polity*] – est un ensemble d'institutions conçu pour traiter les problèmes de la vie consociétale de manière ordonnée et, espérons-le, juste. Toute association institutionnalisée qui constitue un système de gestion des affaires publiques – avec ou sans la présence de l'*État* – est *nécessairement* un gouvernement. Par opposition, tout *État*, quoiqu'il soit aussi nécessairement une forme de gouvernement, est une force mise à la disposition d'une classe pour la répression et le contrôle. Aussi agaçant que cela puisse sembler à la fois aux marxistes et aux anarchistes, l'appel à une constitution, à un gouvernement responsable et réceptif, et même à la *loi* ou au *nomos*, a été clairement élaboré – et imprimé ! – par les opprimés depuis des siècles, contre la domination arbitraire exercée par les monarques, nobles et bureaucrates. L'opposition libertaire à la loi, pour ne pas dire au gouvernement lui-même, a été aussi stupide que l'image du serpent qui se mord la queue. Ce qui en reste, à la fin, n'est rien d'autre qu'une rémanence rétinienne sans réalité existentielle.

Les questions abordées dans les pages précédentes présentent un intérêt qui n'est pas que purement académique. Alors que nous entrons dans le 21<sup>ème</sup> siècle, les radicaux sociaux ont besoin d'un socialisme – libertaire et révolutionnaire – qui ne soit ni une extension de « l'associationnisme » paysans/artisans, qui est au cœur de l'anarchisme, ni le « prolétarianisme » au cœur du syndicalisme révolutionnaire et du marxisme. Quelle que soit la vogue des idéologies traditionnelles (l'anarchisme particulièrement) parmi les jeunes d'aujourd'hui, un socialisme réellement progressiste, inspiré des idées libertaires aussi bien que marxistes mais qui transcende ces idéologies anciennes, doit apporter un leadership intellectuel. Pour les radicaux politiques d'aujourd'hui, ressusciter simplement le marxisme, l'anarchisme ou le syndicalisme révolutionnaire et les doter d'une immortalité idéologique, serait un obstacle au développement d'un mouvement radical approprié. Une perspective révolutionnaire *nouvelle* et globale est nécessaire, qui soit capable d'aborder systématiquement toutes les questions générales pouvant conduire la *majeure* partie de la société à s'opposer à un système capitaliste toujours en cours d'évolution et de transformation.

L'incompatibilité entre une société prédatrice basée sur une *croissance infinie* et la nature non humaine a donné le jour à un ensemble d'idées qui ont émergé comme explication de la crise

---

<sup>8</sup> Bookchin fait ici probablement référence à l'ouvrage du journaliste Hans Magnus Enzensberger, *Le Bref été de l'Anarchie - la vie et la mort de Buenaventura Durruti*, éditions Gallimard, 1975. NDT

sociale actuelle et des changements radicaux significatifs. L'écologie sociale, une vision cohérente du développement social qui entrelace l'impact réciproque de la hiérarchie et des classes sociales sur le processus de civilisation de l'humanité, a soutenu depuis des dizaines d'années que nous devons réorganiser les relations sociales afin que l'humanité puisse vivre dans un équilibre protecteur avec le monde naturel<sup>9</sup>.

Contrairement à l'idéologie simpliste de « l'éco-anarchisme » l'écologie sociale soutient qu'une société écologiquement orientée peut être plus progressiste que régressive, en mettant fortement l'accent non sur le primitivisme, l'austérité et le refus mais sur le plaisir matériel et l'aisance. Si une société doit être capable de rendre la vie largement agréable pour ses membres, mais aussi laisser suffisamment de place au loisir pour qu'ils puissent se livrer aux activités intellectuelles et culturelles nécessaires à la création de la civilisation et d'une vie politique dynamique, elle ne doit pas dénigrer la science et les techniques mais les rendre compatibles avec des visions humaines du bonheur et du loisir. L'écologie sociale est une écologie non pas de famine et de privation matérielle mais d'abondance ; elle cherche la création d'une société rationnelle où le gaspillage, c'est-à-dire l'excès, sera contrôlé par un nouveau système de valeurs ; et lorsque, ou s'il arrive que des pénuries apparaissent suite à un comportement irrationnel, des assemblées populaires établiront des normes de consommation par des processus démocratiques. En bref, l'écologie sociale privilégie la gestion, les plans et les régulations exprimés démocratiquement par des assemblées populaires, et non des formes de comportements en roue libre dont l'origine se trouve dans des excentricités individuelles.

## **Communalisme et municipalisme libertaire**

Mon opinion est que le communalisme est la catégorie politique globale la plus appropriée pour englober les visions systémiques et pleinement réfléchies de l'écologie sociale, incluant le municipalisme libertaire et le naturalisme dialectique<sup>10</sup>. En tant qu'idéologie, le communalisme puise le meilleur des vieilles idéologies de la gauche – le marxisme et l'anarchisme, plus précisément la tradition socialiste libertaire – en même temps qu'il offre une vision plus large et plus pertinente de notre époque. Il extrait du marxisme le projet fondamental d'élaborer un socialisme rationnel, systématique et cohérent qui intègre la philosophie, l'histoire et la politique. Explicitement dialectique, il essaie d'infuser la théorie avec la pratique. De l'anarchisme, il tire son engagement pour l'anti-étatisme et pour le confédéralisme, ainsi que la reconnaissance de la hiérarchie comme problème fondamental qui ne peut être surmonté que par une société socialiste libertaire<sup>11</sup>.

Le choix du terme *communalisme* pour inclure les composants philosophiques, historiques, politiques et organisationnels d'un socialisme pour le vingt-et-unième siècle n'est pas dû au hasard. L'origine du mot vient de la Commune de Paris de 1871, lorsque les habitants en armes de la

---

<sup>9</sup> Sur l'écologie sociale, voir Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (1982; réédité par Warner, NH: Silver Brook, 2002); *The Modern Crisis* (Montreal: Black Rose Books, 1987); et *Une société à refaire* (Montreal: Ecosociété, 1993, 2012). L'avant dernier livre est épuisé ; quelques exemplaires peuvent être disponibles à Institute for Social Ecology de Plainfield, Vermont ([www.social-ecology.org](http://www.social-ecology.org)).

<sup>10</sup> Il y a quelques années, lorsque je me réclamaient encore de l'anarchisme, j'ai essayé de formuler la différence entre anarchisme « social » et « lifestyle », et j'ai écrit un article qui définissait le Communalisme comme « la dimension démocratique de l'anarchisme » (voir *Left Green Perspectives*, no. 31, Octobre 1994). Je ne crois plus que le communalisme soit une simple « dimension » de l'anarchisme, démocratique ou autre ; il est plutôt une idéologie distincte avec une tradition révolutionnaire encore à explorer.

<sup>11</sup> Bien sûr, ces points sont modifiés dans le communalisme : par exemple, le matérialisme historique du marxisme, expliquant l'apparition des sociétés de classe, est élargi par l'explication que donne l'écologie sociale de l'apparition anthropologique et historique de la hiérarchie. Le matérialisme dialectique marxien, à son tour, est transcendé par le naturalisme dialectique et la notion anarcho-communiste d'une vague « fédération de communes autonomes » est remplacée par une confédération dont chaque *composant*, fonctionnant de manière démocratique à travers des assemblées de citoyens, ne peut se retirer *qu'*avec l'approbation de la *confédération dans son ensemble*.

capitale française ont élevé des barricades, non seulement pour défendre la municipalité parisienne et ses structures administratives mais aussi pour créer une confédération de villes et de villages à l'échelle du pays en vue de remplacer l'État-nation républicain. Le communalisme comme idéologie n'est pas souillé par l'individualisme et l'antirationnalisme souvent explicite de l'anarchisme ; il ne porte pas non plus le fardeau historique de l'autoritarisme du marxisme, incarné par le bolchevisme. Il ne se focalise pas sur les usines comme le lieu social principal ou sur le prolétariat industriel comme principal agent historique ; et il ne réduit pas la collectivité libre du futur à un fantaisiste village médiéval. Son objectif prioritaire est clairement énoncé dans une définition conventionnelle du dictionnaire : le communalisme, selon le *American Heritage Dictionary of the English Language*, est « une théorie ou système de gouvernement, dans lequel des communautés locales virtuellement autonomes sont faiblement reliées entre elles dans une fédération »<sup>12</sup>.

Le communalisme tente de se réapproprier la politique au sens le plus large et émancipateur du terme, pour réaliser le potentiel historique de la municipalité comme lieu de développement de l'esprit et du discours. Il conçoit la municipalité, au moins potentiellement, comme un développement transformatif qui, *au-delà* de l'évolution organique, s'étend au domaine de l'évolution sociale. La cité est le domaine où l'archaïque lien du sang, qui était autrefois limité à l'unification des familles et des tribus, à l'exception des étrangers, a été, juridiquement du moins, dissous. Elle est devenue le domaine où les hiérarchies fondées sur des différences de clochers et des attributs socio-biologiques de parenté, genre ou âge pouvaient être éliminés et remplacés par une société libre basée sur une humanité commune partagée. Potentiellement, elle reste le lieu où l'étranger, craint autrefois, peut être totalement intégré dans la collectivité – d'abord comme un résident protégé d'un territoire commun et plus tard comme un citoyen, impliqué dans les prises de décisions politiques dans le domaine public. C'est, avant tout, le domaine où les institutions et les valeurs puisent leurs racines, non pas dans la zoologie mais dans l'activité humaine civilisée.

Considérée au-delà de ses fonctions historiques, la municipalité constitue le seul lieu propice à une association basée sur le libre échange d'idées et sur l'effort créatif en vue de mettre les capacités de la conscience au service de la liberté. C'est l'endroit où une adaptation purement animale à un environnement existant et pré-donné peut être radicalement supplantée par une intervention dynamique, rationnelle sur le monde – en réalité, un monde encore à construire, modelé par la raison – avec pour but de mettre un terme aux affronts environnementaux, sociaux et politiques auxquels ont été soumises l'humanité et la biosphère sous l'effet des classes et des hiérarchies. Libérée de la domination et de l'exploitation matérielle – en fait, recrée en tant que lieu rationnel pour la créativité humaine dans toutes les sphères de la vie – la municipalité devient un espace *éthique* dédié à la vie bonne. Le communalisme n'est donc pas le produit artificiel d'une fantaisie pure : il exprime une conception et une pratique durables de la vie politique, formée par une dialectique du développement et de la raison sociaux.

Comme corps d'idées explicitement *politiques*, le communalisme cherche à reprendre possession et à faire progresser la cité (ou *commune*) sous une forme qui s'accorde avec ses plus grandes potentialités et ses traditions historiques. Cela ne signifie pas que le communalisme accepte la municipalité telle qu'elle existe aujourd'hui. Bien au contraire, la municipalité moderne est imprégnée de nombreuses caractéristiques de l'étatisme et fonctionne souvent comme un agent de l'État-nation. Aujourd'hui, alors que l'État-nation semble encore détenir l'autorité suprême, les droits que détiennent les municipalités modernes ne peuvent pas être relégués comme des épiphénomènes de relations économiques plus fondamentales. Dans une large mesure, en effet, elles sont les fruits gagnés de longue lutte par les gens du peuple, qui les ont défendues contre les assauts des classes dirigeantes – même de la bourgeoisie – tout au long de l'histoire.

---

<sup>12</sup> Ce qui est surprenant dans cette définition minimaliste du dictionnaire, c'est sa totale exactitude : je ne serais en désaccord qu'avec ses formulations « virtuellement autonomes » et « faiblement reliées », qui suggèrent des relations chauvines et particularistes, voire irresponsables, entre les composantes d'une confédération et son ensemble.

La dimension politique concrète du communalisme est connue sous le nom de municipalisme libertaire, sujet que j'ai déjà traité en détail<sup>13</sup>. Dans son programme municipaliste libertaire, le communalisme cherche résolument à éliminer les structures municipales étatistes et à les remplacer par des institutions politiques libertaires. Il cherche à restructurer radicalement les institutions gouvernant les municipalités en des assemblées populaires démocratiques basées sur les quartiers, les villes et les villages. Au sein de ces assemblées populaires, les citoyens – incluant les classes moyenne et ouvrière – traitent des affaires de la collectivité en face à face, en prenant les décisions politiques par démocratie directe et en concrétisant l'idéal d'une société humaniste et rationnelle.

Au minimum, si nous voulons obtenir le genre de vie sociale à laquelle nous aspirons, la *démocratie* sera notre forme de vie politique commune. Pour aborder les problèmes et les questions qui dépassent les frontières de la seule municipalité, les municipalités démocratisées devront se rassembler dans une confédération plus vaste. Ces assemblées et confédérations, par leur existence même, pourront remettre en cause la légitimité de l'État et des formes de pouvoir étatiques. Elles pourront expressément avoir pour objectif de remplacer le pouvoir étatique et le gouvernement professionnel par un pouvoir populaire et une politique transformative socialement rationnelle. Et elles deviendront des environnements où les conflits de classe pourront s'exprimer et où les classes pourront être éliminées.

Les municipalistes libertaires n'imaginent pas que l'État verra d'un bon œil leurs tentatives de remplacer un pouvoir professionnalisé par un pouvoir populaire. Ils ne nourrissent aucune illusion sur le fait que la classe dirigeante autorisera avec indifférence un mouvement communaliste à demander des droits qui empiètent sur la souveraineté de l'État. Historiquement, les régions, localités, et par dessus tout, les villes et les municipalités, ont désespérément lutté pour réclamer une souveraineté locale (bien que pas toujours pour des raisons nobles). On peut s'attendre à ce que la tentative des communalistes pour restaurer les pouvoirs des villes et municipalités et pour les unir dans des confédérations suscite une résistance croissante de la part des institutions nationales. Il est évident que les nouvelles confédérations municipales assembléistes et populaires, qui incarneront un pouvoir dual face à l'État, deviendront de plus en plus une source de tensions politiques. Un mouvement municipaliste sera soit radicalisé par ces tensions et affrontera résolument ses conséquences, soit il sombrera certainement dans un fatras de compromis qui le replongera dans l'ordre social qu'il aura essayé de changer auparavant. La manière dont le mouvement fera face à ce défi sera une indication claire de son sérieux dans sa tentative pour transformer le système politique actuel et la conscience sociale qu'il développe comme source d'éducation publique et de leadership.

Le communalisme constitue une critique de la société hiérarchique et capitaliste dans son ensemble. Il vise à transformer non seulement la vie politique de la société mais aussi sa vie économique. Sur ce point, son objectif n'est pas de nationaliser l'économie ou de maintenir la propriété privée des moyens de production mais de *municipaliser* l'économie. Il cherche à intégrer ces moyens de production dans la vie même de la municipalité, de manière à ce que chaque entreprise productive entre dans le domaine de l'assemblée locale, qui décide de son fonctionnement dans l'intérêt de la communauté *dans son ensemble*. La séparation entre vie et travail, si répandue dans l'économie capitaliste moderne, doit être surmontée afin que les désirs et les besoins des citoyens, les défis ingénieux de la création en cours de production et le rôle de celle-ci dans la confection de la pensée indépendante, ne soient pas perdus de vue. « L'humanité se construit elle-même » [*Humanity makes itself*] pour citer le titre d'un livre de V. Gordon Childe [*Man makes himself*] sur la révolution

---

<sup>13</sup> Mes écrits sur le municipalisme libertaire remontent au début des années 1970, avec « Spring Offensives and Summer Vacations », *Anarchos*, no. 4 (1972). Les ouvrages les plus représentatifs incluent *From Urbanization to Cities* (1987; réédité par London: Cassell, 1992), « Theses on Libertarian Municipalism », *Our Generation* [Montreal], vol. 16, nos. 3-4 (Printemps/Été 1985); « Radical Politics in an Era of Advanced Capitalism », *Green Perspectives*, no. 18 (Nov. 1989); « The Meaning of Confederalism », *Green Perspectives*, no. 20 (Novembre 1990); « Libertarian Municipalism: An Overview », *Green Perspectives*, no. 24 (Octobre 1991); et *The Limits of the City* (New York: Harper Colophon, 1974). Pour un résumé concis, voir Janet Biehl, *The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism* (Montreal: Black Rose Books, 1998).

urbaine au néolithique et l'apparition des cités, et elle ne se construit pas seulement intellectuellement et esthétiquement, mais en élargissant les besoins humains et les méthodes de production pour les satisfaire. Nous nous découvrons – nos capacités et leur actualisation – à travers un travail créatif et utile qui ne transforme pas seulement le monde naturel mais conduit à l'auto-formation et à l'auto-définition [*self-definition*].

Nous devons éviter aussi l'esprit de clocher et, en fin de compte, les désirs de propriété qui ont affligé tant d'entreprises autogérées, tels que les « collectifs » dans les révolutions russes et espagnoles. On n'a pas assez écrit au sujet des dérives de beaucoup d'entreprises « socialistes » autogérées, même sous les drapeaux rouges ou rouges et noirs, respectivement des révolutionnaires russes et espagnols, vers des formes de capitalisme collectif qui a conduit en dernier lieu beaucoup de celles-ci à entrer en compétition les unes avec les autres pour des matières premières ou des marchés<sup>14</sup>.

Plus important encore, dans la vie politique communaliste, les ouvriers de différents secteurs ne tiendraient pas leur place dans les assemblées populaires en tant qu'*ouvriers* – imprimeurs, plombiers, fondeurs, etc., avec des intérêts corporatistes à faire valoir – mais en tant que citoyens, dont la préoccupation principale sera l'*intérêt général* de la société dans laquelle ils vivent. Les citoyens seront libérés de leur identité particulière d'ouvriers, de spécialistes, et d'individus concernés en premier lieu par leurs propres intérêts. La vie municipale deviendrait une école pour la formation des citoyens, à la fois en intégrant les nouveaux et en éduquant les jeunes, en même temps que les assemblées elles-mêmes fonctionneraient comme des institutions permanentes de prises de décisions et aussi comme des lieux enseignant aux participants à manier les affaires civiques et régionales complexes<sup>15</sup>.

Dans le mode de vie communaliste, l'économie conventionnelle, centrée sur les prix et les denrées rares, serait remplacée par l'éthique, avec son souci des besoins humains et de la vie bonne. La solidarité humaine – ou *philia*, en grec – remplacerait le bénéfice matériel et l'égoïsme. Les assemblées municipales ne deviendraient pas seulement des centres vitaux pour la vie civique et la prise de décisions, mais des centres où le monde ténébreux des logistiques économiques, de la production correctement planifiée, et de l'administration civile, serait démystifié et ouvert à l'examen et à la participation des citoyens dans leur ensemble. L'émergence d'un nouveau citoyen transcenderait l'appartenance de classe du socialisme traditionnel et la formation d'un « homme nouveau », qu'espéraient obtenir à l'avenir les révolutionnaires russes. L'humanité pourrait alors être en mesure de s'élever à l'état universel de conscience et de rationalité, que les grands utopistes du dix-neuvième siècle et les marxistes espéraient créer par leurs efforts, ouvrant la voie à l'accomplissement de l'humanité, comme espèce incarnant la raison plutôt que les intérêts matériels, et s'offrant l'abondance de la post-pénurie plutôt qu'une harmonie austère appliquée par une mentalité de pénurie et de privation matérielle<sup>16</sup>.

La démocratie athénienne classique du cinquième siècle av. J.-C, l'origine de la tradition démocratique de l'Occident, était basée sur la prise de décision en face à face dans des assemblées communales du peuple et des confédérations les réunissant. Pendant plus de deux millénaires, les écrits politiques d'Aristote ont régulièrement servi à élever notre conscience de la cité comme lieu

---

<sup>14</sup> Pour une discussion sur le sujet, voir Murray Bookchin, « Le spectre de l'anarcho-syndicalisme », *Anarcho-syndicalisme & Anarchisme*, Lyon, ACL, 1994. NDT

<sup>15</sup> Une des grandes tragédies de la révolution russe de 1917 et de la révolution espagnole de 1936 fut l'échec des masses dans leur tentative d'acquiescer davantage qu'une connaissance rudimentaire de la logistique d'une société et des interrelations complexes en jeu pour satisfaire les nécessités de la vie dans une société moderne. Dans la mesure où ceux qui possédaient l'expertise nécessaire à la gestion des entreprises productives et des villes étaient des partisans de l'ancien régime, les ouvriers furent en fait incapables de prendre le contrôle total des usines. Au lieu de cela, ils furent obligés, pour les gérer, de dépendre de « spécialistes bourgeois », des individus qui avaient continuellement fait d'eux les victimes d'une élite technocratique.

<sup>16</sup> J'ai déjà discuté de cette transformation des ouvriers, de simples membres d'une classe en des citoyens, entre autres, dans *From Urbanization to Cities* (1987; réédité par London: Cassell, 1995), et dans « Workers and the Peace Movement » (1983), publié dans *The Modern Crisis* (Montreal: Black Rose Books, 1987).

de l'accomplissement des potentialités humaines pour la raison, de la conscience de soi et de la vie bonne<sup>17</sup>. Avec à-propos, Aristote retrace l'émergence de la *polis* à partir de la famille ou *oikos* – c'est à dire le domaine de la nécessité, où les êtres humains satisfaisaient leurs besoins fondamentalement animaux et où l'autorité reposait sur le plus âgés des mâles. Mais l'association de plusieurs familles, observe-t-il « avait pour but davantage que de satisfaire les besoins quotidiens »<sup>18</sup> ; ce but a engendré la première entité politique, le village. Aristote a très bien décrit l'homme, par lequel il désignait le mâle adulte grec<sup>19</sup>, comme un « animal politique » (*politikon zoon*) qui présidait sur les membres de la famille, non seulement pour satisfaire leurs besoins matériels mais aussi comme précondition à sa participation à la vie politique, dans laquelle le discours et la raison remplaçaient les actes irraisonnés, la coutume et la violence. Donc « lorsque plusieurs villages étaient unifiés dans une seule communauté complète (*koinônian*), assez importante pour être presque ou totalement auto-suffisante » continue-t-il, « la *polis* naît, trouvant son origine dans les simples besoins vitaux et poursuivant son existence dans l'intérêt d'une vie bonne. »<sup>20</sup>

Pour Aristote, et nous pouvons le supposer pour les Athéniens de l'Antiquité aussi, les fonctions mêmes de la municipalité n'étaient donc pas strictement instrumentales ou même économiques. Comme lieu de la consociation humaine, elle était, de pair avec les dispositions sociales et politiques prises par ses habitants, le *telos* de l'humanité, l'endroit par excellence où les êtres humains, au cours de l'histoire, pouvaient matérialiser leurs potentialités rationnelles, de conscience d'eux-mêmes et de créativité. Pour les Athéniens de l'Antiquité, la politique ne signifiait donc pas seulement la conduite des affaires quotidiennes d'un gouvernement mais des activités civiques qui incluaient des obligations morales envers sa communauté. On attendait de tous les citoyens de la cité qu'ils participent à ces activités en tant qu'êtres *éthiques*.

Les exemples d'institutions municipales démocratiques n'étaient pas limités à l'Athènes antique. Bien au contraire, bien avant que les différenciations de classe ne donnent naissance à l'État, de nombreuses villes relativement séculaires créèrent les toutes premières structures institutionnelles de démocratie locale. Des assemblées du peuple ont pu exister dans l'ancienne Sumer, au tout début de la soi-disant « révolution urbaine » il y a sept ou huit mille années de cela. Elles sont clairement apparues chez les Grecs, et jusqu'à la défaite des frères Gracchus elles constituaient des centres populaires de pouvoir dans la Rome républicaine. Elles étaient pratiquement omniprésentes dans les villes médiévales d'Europe et même de Russie, notamment Novgorod et Pskov, qui pendant une période furent parmi les villes les plus démocratiques du monde slave. Il faut souligner ici que l'assemblée a commencé à se rapprocher de sa forme vraiment moderne dans les sections parisiennes en 1793, lorsque celles-ci devinrent le vrai moteur de la grande révolution et des agents conscients de la constitution d'un nouveau corps politique. Que l'on ne leur ait jamais accordé la considération qu'elles méritent dans la littérature sur la démocratie, notamment dans les tendances marxistes démocratiques et syndicalistes révolutionnaires, est la preuve dramatique des failles qui existent dans la tradition révolutionnaire.

Ces institutions municipales démocratiques ont existé, en temps normal, dans un état de tension agressive avec des monarques, des seigneurs féodaux, des familles riches et des envahisseurs pillards, jusqu'à ce qu'elles soient écrasées, généralement dans des combats sanglants. On ne

---

<sup>17</sup> Un concept qu'Aristote oppose à la simple vie, comme le politique s'oppose au simple social. NDT

<sup>18</sup> Aristote, *La politique* (1252 [b] 16).

<sup>19</sup> Comme idéal libertaire pour le futur et authentique espace de liberté, la *polis* athénienne est loin d'être à la hauteur des premiers espoirs suscités par la cité. Sa population comprenait des esclaves, des femmes de rang inférieur et des résidents étrangers sans franchise. Seule une minorité d'hommes adultes jouissait des droits civiques et ils gouvernaient la cité sans consulter la population dans son ensemble. Matériellement, la stabilité de la *polis* dépendait du travail de ses non citoyens. Ce sont des erreurs monumentales parmi plusieurs autres que les municipalités futures auront à corriger. La *polis* est cependant intéressante, non pas comme exemple d'une collectivité émancipée, mais pour le fonctionnement réussi de ses *institutions libres*.

<sup>20</sup> Aristote, *La politique* (1252 [b] 29-30). Les termes tiré du texte grec original peuvent être trouvés dans l'édition du Loeb Classical Library: Aristotle, *Politics*, trad. H. Rackham (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972).

souignera jamais assez que *chaque grande révolution de l'histoire moderne a eu une dimension civique* qui a été escamotée des récits historiques radicaux par l'accent mis sur les antagonismes de classes, même si ceux-ci étaient importants. Il est par conséquent impensable que la révolution anglaise des années 1640 puisse être comprise sans la resituer dans son cadre londonien ; ou de la même façon, tout débat sur les différentes révolutions françaises sans se concentrer sur Paris, ou les révolutions russes sur Petrograd, ou encore la révolution espagnole sans citer Barcelone comme son centre social le plus avancé. Ce rôle central de la ville n'est pas un fait purement géographique ; il est surtout un fait profondément politique, qui incluait les manières dont les masses révolutionnaires s'assemblaient et débattaient, les traditions civiques qui les nourrissaient et l'environnement qui entretenait leurs visions révolutionnaires.

Le municipalisme libertaire fait partie intégrante du système communaliste, sa praxis en fait, tout comme le communalisme, en tant que corpus systématique de la pensée révolutionnaire, ne signifie rien sans le municipalisme libertaire. La différence entre le communalisme et l'anarchisme authentique ou « pur », pour ne pas parler du marxisme, est trop marquée pour être franchie par un préfixe tel que *anarcho-*, *social*, *néo-*, ou même *libertaire*. Toute idée de réduire le communalisme à une simple variante de l'anarchisme reviendrait à nier l'intégrité des deux idées – d'ignorer leurs concepts conflictuels de démocratie, d'organisation, d'élections, de gouvernement et autres. Gustave Lefrançais, le communaliste parisien qui pourrait bien être à l'origine de ce terme politique, a affirmé catégoriquement qu'il était « un communaliste, pas un anarchiste ».<sup>21</sup>

Le communalisme se confronte avant tout au problème du pouvoir.<sup>22</sup> Par contraste avec différents types d'entreprises communautaires privilégiés par de nombreux anarchistes proclamés, tels que des garages « du peuple », des imprimeries, des coopératives alimentaires ou des jardins urbains, les partisans du communalisme se mobilisent pour s'engager électoralement au sein d'un important centre de pouvoir – le conseil municipal – et essayer de l'obliger à créer des assemblées de quartiers législativement fortes. Ces assemblées, il faut le souligner, s'efforceront de délégitimer et de destituer les organes étatiques qui contrôlent leurs villages et leurs villes et, par la suite, deviendront les moteurs réels de l'exercice du pouvoir. Une fois un certain nombre de municipalités démocratisées d'après les critères communalistes, elles se confédèreraient systématiquement au sein de ligues municipales, contesteraient le rôle de l'État-nation et, à travers les assemblées populaires et les conseils confédéraux, essaieraient de prendre le contrôle de la vie économique et politique.

Enfin, le communalisme, au contraire de l'anarchisme, demande fermement une prise de décision par le vote majoritaire, comme la seule façon équitable de prise de décision par un grand nombre de personnes. Les anarchistes authentiques soutiennent que ce principe – la « loi » de la majorité sur la minorité – est autoritaire et proposent à la place des prises de décisions par consensus. Ce dernier, où un seul individu peut opposer son veto à des décisions majoritaires, menace d'éliminer la société *en tant que telle*. Une société libre n'est pas une société dans laquelle ses membres, comme les

---

<sup>21</sup> Lefrançais est cité par Pierre Kropotkine, *Memoirs of a Revolutionist* (New York: Horizon Press, 1968), p. 393. Je serais obligé moi aussi de faire la même déclaration aujourd'hui. A la fin des années 1950, lorsque l'anarchisme aux États-Unis était presque indiscernable, il m'apparaissait comme un milieu suffisamment clair pour que je puisse y développer le concept d'écologie sociale, ainsi que les idées philosophiques et politiques qui deviendront plus tard le naturalisme dialectique et le municipalisme libertaire. Je savais parfaitement que ces vues n'étaient pas en adéquation avec des idées anarchistes, en premier lieu celle de post-pénurie, qui impliquait qu'une société libertaire moderne repose sur des préconditions matérielles avancées. Aujourd'hui, je pense que l'anarchisme reste la psychologie individualiste et anti-rationnelle très simpliste qu'il a toujours été. Ma tentative de conserver l'anarchisme sous le nom d'« anarchisme social » a échoué en grande partie et je pense maintenant que le terme que j'ai utilisé pour décrire mes vues doit être remplacé par « communalisme », qui intègre de façon cohérente et qui dépasse les caractéristiques les plus viables des traditions anarchistes et marxistes. Les tentatives récentes pour utiliser le terme *anarchisme* comme plus petit dénominateur commun afin de minimiser les nombreuses et insurmontables différences que recouvre ce terme, et même de vanter son ouverture aux « différences », en font un attrape-tout diffus pour des tendances qui devraient être en conflit ouvert les unes avec les autres.

<sup>22</sup> Pour une explication des réels problèmes créés par le mépris du pouvoir que montraient anarchistes durant la révolution espagnole de 1936, voir Murray Bookchin, « Anarchism and Power in the Spanish Revolution. » (publié dans *Communalism*, N°2, novembre 2002, comme annexe à ce texte, NDT).

mangeurs de lotus d'Homère, vivent dans un état de béatitude sans mémoire, sans tentations ni connaissances. Qu'on le veuille ou non, l'humanité a mangé le fruit de la connaissance et ses mémoires sont chargées d'histoire et d'expériences. Dans un mode réel de liberté – contrairement aux simples discussions de bistrots – les droits des minorités à exprimer leurs désaccords seront toujours protégés aussi pleinement que ceux de la majorité. Toutes atteintes seront instantanément corrigées par la collectivité – pacifiquement espérons-le, par force le cas échéant – de peur que la vie sociale ne sombre dans le chaos. En fait, les vues de la minorité seront considérées comme précieuses, des sources potentielles de nouvelles perspectives et de vérités émergentes, qui, si elles étaient étouffées, priveraient la société de nouvelles possibilités de créativité et de progrès.

## **Le besoin d'organisation et de transmission des connaissances**

Il reste à se demander : Comment allons-nous réaliser cette société rationnelle ? Un écrivain anarchiste aurait prétendu que la bonne société (ou un ordre "naturel" incluant un "homme naturel") existe sous le fardeau de la civilisation comme un sol fertile sous la neige. Il résulte de cette mentalité que la seule chose que nous ayons à faire pour sa réalisation est d'éliminer la neige d'une manière ou d'une autre, c'est à dire le capitalisme, les États-nations, les églises, les écoles traditionnelles, et les autres types d'institutions innombrables qui incarnent de façon perverse la domination sous une forme ou sous une autre. On peut supposer qu'une société anarchiste – une fois les institutions étatiques, gouvernementales et culturelles entièrement supprimées – émergerait intacte, prête à fonctionner et à prospérer comme société libre. Une telle « société » – si on peut même l'appeler ainsi – ne demanderait pas qu'on la construise au préalable : nous aurions juste à laisser fondre la neige la recouvrant. Le processus de création d'une société communaliste libre, hélas, demandera considérablement plus de réflexion et de travail que d'épouser un concept mystifié d'innocence indigène et de béatitude.

Une société communaliste devra reposer, avant tout, sur les efforts d'une nouvelle organisation radicale pour changer le monde, avec un nouveau vocabulaire politique pour expliquer ses buts, et de nouveaux programmes et schémas théoriques pour les rendre cohérents. Elle exigerait, avant tout, des individus décidés, désireux de prendre leurs responsabilités dans le travail d'éducation et, oui, de *leadership*. A moins que les mots ne deviennent totalement flous et confus – une réalité déjà à l'œuvre sous nos yeux – il devrait être entendu au minimum que le leadership existe toujours et qu'il ne disparaît pas parce qu'il est caché sous des euphémismes tels que « militants » ou, comme en Espagne « militants influents ». Il doit être aussi entendu que de nombreux individus dans des anciens groupes comme la CNT n'étaient pas seulement des « militants influents » mais ouvertement des leaders, dont les opinions étaient davantage prises en considération que d'autres – et à juste titre ! – parce qu'elles étaient fondées sur une expérience, une connaissance et un bon sens plus grands, ainsi que sur des traits de caractère psychologiques nécessaires pour donner des instructions pertinentes. Une approche libertaire sérieuse du leadership devrait intégrer la réalité et l'importance cruciale des leaders – pour le moins, établir les *structures et les règles formelles* qui peuvent efficacement *contrôler et modifier* les actions des leaders et les démettre lorsque le groupe décide que leur confiance a été trompée ou lorsque le leadership devient un exercice abusif du pouvoir.

Un mouvement municipaliste libertaire fonctionnera, non pas avec l'adhésion de membres désinvoltes et indécis mais éduqués à ses idées, ses procédures et ses modes d'action. Ils devront, en réalité, démontrer un engagement sérieux envers leur organisation – dont la structure est exposée dans une *constitution* formelle et des *règlements* appropriés. Sans un cadre institutionnel démocratiquement formulé et approuvé, dont doivent répondre les membres et les leaders, les degrés clairement articulés de responsabilité cessent d'exister.

En fait, c'est précisément lorsque les membres ne sont plus responsables des dispositions

constitutionnelles et régulatrices que l'autoritarisme se développe et, plus tard, conduit à l'immolation du mouvement. La liberté face à l'autoritarisme ne peut être garantie au mieux que par une distribution claire, concise et détaillée du pouvoir, et non par l'argument que le pouvoir et le leadership sont des formes de « lois » ou par des métaphores libertaires qui dissimulent leur réalité. C'est précisément lorsqu'une organisation échoue à articuler ces points de régulation qu'émergent les conditions de sa dégénérescence et de son déclin.

Ironiquement, aucune couche sociale n'a demandé avec une telle insistance sa liberté à exercer sa volonté en dehors de toute régulation que les chefs, les monarques, les nobles et la bourgeoisie ; de la même manière, même des anarchistes bien intentionnés ont vu l'autonomie individuelle comme véritable expression de la liberté contre les « artificialités » de la civilisation. Dans le domaine de la liberté *réelle* – c'est à dire la liberté acquise suite au résultat de la conscience, du savoir et de la nécessité – savoir *ce que nous pouvons et ne pouvons pas faire* est clairement plus honnête et fidèle à la réalité que de fuir la responsabilité de connaître les limites du monde vivant. Comme l'a dit un homme très avisé il y a plus d'un siècle et demi de cela : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas seulement comme cela leur plaît. »

## Créer une nouvelle gauche

La nécessité pour la gauche internationale de progresser courageusement au-delà d'un cadre marxiste, anarchiste, syndicaliste ou vaguement socialiste, vers un cadre communaliste est particulièrement criante aujourd'hui. Rarement, dans l'histoire des idées politiques de la gauche, les idéologies ont été aussi largement embrouillées et de façon aussi irresponsable ; rarement l'idéologie elle-même a été aussi décriée ; rarement le cri pour "l'Unité" inconditionnelle a été entendu avec un tel désespoir. Certes, les différentes tendances qui s'opposent au capitalisme devraient en effet unir leurs efforts pour discréditer et finalement éradiquer le système de marché. A cette fin, l'unité est un besoin inestimable : un front uni de la gauche entière est nécessaire pour contrer le système établi – en réalité la culture – de production et d'échange de marchandises et pour défendre les droits résiduels que les masses ont conquis au cours des luttes précédentes contre les gouvernements et les systèmes sociaux oppressifs.

Cependant, l'urgence de cette nécessité, ne demande pas aux participants du mouvement d'abandonner la critique mutuelle, ou d'étouffer leur critique vis-à-vis des traits autoritaires présents dans des organisations anti-capitalistes. Elle demande encore moins de *faire des compromis quant à l'intégrité et l'identité de leurs différents programmes*. La grande majorité des participants au mouvement actuel sont de jeunes radicaux inexpérimentés, arrivés à l'âge adulte à une époque de relativisme post-moderniste. La conséquence en est que le mouvement se caractérise par un éclectisme effrayant dans lequel des opinions peu argumentées sont maladroitement couplées avec des idéaux qui devraient reposer sur des postulats solidement objectifs<sup>23</sup>. Il devient ainsi difficile de formuler des idées dans le creuset des débats d'un milieu où l'expression claire des idées n'est pas valorisée, où les termes sont utilisés de manière inappropriée et où l'argumentation est dénigrée comme « agressive » ou, pire, comme créatrice de divisions. Alors qu'en fait, les idées grandissent et mûrissent le mieux, non dans le silence et l'humidité contrôlée d'une pouponnière idéologique, mais dans le tumulte de la dispute et de la critique mutuelle.

En se basant sur les pratiques révolutionnaires socialistes du passé, les communalistes essaieront de formuler un programme minimum qui demandera la satisfaction des intérêts immédiats des masses, comme l'augmentation des salaires, l'amélioration des logements, ou encore des espaces verts et

---

<sup>23</sup> Je noterais que par *objectif*, je ne me réfère pas seulement à des choses et des événements existants mais aussi à des possibilités qui peuvent être rationnellement conçues, mûries et à un certain moment actualisées sous forme de ce qu'on appelle, en un sens restreint, des réalités. Si la substantialité était tout ce que signifie le terme *objectif*, aucun idéal ou espoir de liberté ne serait un but objectivement valide à moins d'exister sous notre nez.

des transports en suffisance. Ce programme minimum visera à satisfaire les besoins les plus élémentaires des masses, pour améliorer leur accès aux ressources qui rendent la vie quotidienne plus tolérable. Le programme maximum, au contraire, présentera l'idée de ce que serait la vie sous le socialisme libertaire, du moins dans la mesure où une telle société puisse être imaginée dans un monde en perpétuelle transformation sous l'impact de révolutions industrielles apparemment sans fin.

Cependant, les communalistes considéreront surtout leur programme et leurs pratiques comme un processus. En effet, un programme transitoire où chaque nouvelle revendication fournit un tremplin pour d'autres plus significatives conduit à des revendications plus radicales et, finalement, révolutionnaires. Un des exemples les plus frappants d'une revendication transitoire fut la demande de la Seconde Internationale, à la fin du dix-neuvième siècle, pour la création d'une milice populaire en remplacement de l'armée professionnelle. Dans d'autres cas, les socialistes révolutionnaires ont demandé que les chemins de fer soient propriété publique (ou, comme des syndicalistes révolutionnaires auraient pu le demander, qu'il soit contrôlé par les travailleurs). Aucune de ces revendications n'était *en elle-même* révolutionnaire, mais elles ouvraient politiquement la voie à des formes révolutionnaires de propriété et d'exploitation – qui, à leur tour, pourraient être radicalisées pour réaliser le programme maximum du mouvement. Certains pourront critiquer ces entreprises du pas à pas, comme « réformistes », mais les communalistes ne prétendent pas qu'une société communaliste puisse naître législativement. Ce que ces revendications essaient d'obtenir, à court terme, sont de nouvelles règles de confrontation entre le peuple et le capital – règles qui sont plus que tout nécessaires à un moment où « l'action directe » est confondue avec des protestations contre de simples événements dont le calendrier est fixé entièrement par les classes dirigeantes.

Dans l'ensemble, le communalisme essaie de sauver un domaine d'actions et de paroles publiques qui est en train de disparaître, ou bien d'être réduit à des confrontations souvent insignifiantes avec la police ou à un théâtre de rue qui, aussi artistique soit-il, réduit des questions sérieuses à des représentations simplistes sans influence instructive. Au contraire, les communalistes essaient de construire des organisations et des institutions durables qui peuvent jouer socialement un rôle de transformation dans le monde réel. De façon significative, les communalistes n'hésitent pas à se présenter à des élections municipales et, s'ils sont élus, ils utiliseront le pouvoir qui leur est conféré pour rendre légale l'existence des assemblées populaires. Ces assemblées, à leur tour, auront ultimement le pouvoir de mettre en place des formes réelles de gouvernement par réunions communales. Dans la mesure où l'émergence de la cité – et des conseils de la cité – a précédé de longue date l'émergence de la société de classe, les conseils basés sur les assemblées populaires ne sont pas, par nature, des organes étatistes, et participer honnêtement aux élections municipales s'oppose aux tentatives socialistes réformistes d'élire des représentants étatistes en offrant la vision historique libertaire de confédérations municipales comme une alternative populaire pratique, combative et politiquement *crédible* au pouvoir d'État. En effet, les candidats communalistes, qui dénoncent explicitement les candidats parlementaires comme opportunistes, entretiennent le débat sur la manière de réaliser le socialisme libertaire – débat de plus en plus languissant depuis des années.

Il ne faut pas s'illusionner sur les opportunités qui existent pour transformer notre société irrationnelle actuelle en une société rationnelle. Nos choix, en vue de cette transformation, sont encore sur la table de l'histoire et sont confrontés à d'immenses problèmes. Mais, sauf si les générations présentes et futures sont forcées à une complète soumission par une culture fondée sur le calcul nauséabond, ainsi que par les gaz lacrymogènes et les canons à eau de la police, nous ne pouvons cesser de combattre pour les libertés que nous avons et pour les étendre dans une société libre partout où s'en présente l'opportunité. De toute façon, nous savons maintenant, à la lumière de tout l'armement et de tous les moyens de destruction écologique à notre disposition, que la nécessité d'un changement radical ne peut pas être éternellement repoussée. Ce qui est clair, c'est que les êtres humains sont beaucoup trop intelligents pour ne pas disposer d'une société rationnelle ; la

question la plus sérieuse à laquelle nous sommes confrontés est de savoir s'ils sont assez rationnels pour la réaliser.

#### Note du traducteur :

Deux précisions, parmi de nombreuses possibles, concernant cette traduction :

Je m'excuse pour ne pas avoir féminisé toutes les tournures possibles de la traduction (comme dans d'autres). C'est un travail qui dépassait mes forces et que j'utilise ici dans mes propres commentaires ou dans des textes courts qui le permettent.

J'ai gardé les termes anglais de leadership et de leaders parce qu'ils m'apparaissent, à tort ou à raison, comme plus neutres que traduits en français, où ils sont, principalement dans le milieu libertaire, chargés d'émotivité, pour le moins. Le leader n'est pas le/la « chef-fe », ni le/la « guide » dans ses premières traductions littérales. « Meneur/euse » a une connotation péjorative de connaître les limites « manipulateur/trice ». Les autorités cherchent souvent les « meneurs » (pour le coup rarement meneuse, puisque le meneur ne peut être qu'un mâle dans leur schéma de pensée). animateur/trice ne me semble pas couvrir la réalité du terme, pas plus que « responsable ».