

LA NÉCESSITÉ COMMUNISTE

— J. MOUFAWAD PAUL —



ÉDITIONS EN LANGUES ÉTRANGÈRES

ÉDITIONS EN LANGUES ÉTRANGÈRES

38 rue Dunois, 75013 Paris

foreignlanguagespress@gmail.com

Collection "Classiques en Couleurs" #4 (Français)

Édition : Section Francophone—ELE

Deuxième Édition

Paris, 2024

ISBN : 978-2-491182-93-9

Note de la présente édition :

Cette traduction de *La Nécéssité communiste* a été faite par la section francophone des Éditions en langues étrangères.

Nous avons publié ce livre en un total de 500 exemplaires en :

- Anglais : 150 (2 tirages)
- Français : 200 (3 tirages)
- Allemand : 150 (1 tirage)



Ce livre est publié sous licence CC BY-NC-SA 4.0, qui autorise sa copie et diffusion à titre non-commercial sous réserve de citation de l'auteur et de l'éditeur

Table des Matières

Préface par Dao-yuan Chou	4
LA NÉCESSITÉ COMMUNISTE	16
Ouverture	18
Chapitre 1 : Le communisme du 21^e siècle	28
Contre l'utopisme	39
Le problème du mouvementisme	46
La science et la nécessité	58
Le puritanisme	65
Le sectarisme	73
Chapitre 2 : Contingences et collaboration	82
Le passé hanté	92
Contingences	102
La collaboration	117
L'idéalisme linguistique	131
Chapitre 3 : Nouveaux retours	140
L'anti-révisionnisme	151
Le piège électoraliste	160
Le piège du refondationnisme	167
Le piège du syndicalisme	173
L'inimaginable manque d'imagination	180
Nouveaux retours	189
Coda	200
Postface : Cinq ans plus tard...	208

PRÉFACE
PAR DAO-YUAN CHOU

Quand j'ai lu *La nécessité communiste* pour la première fois, j'ai eu l'impression de me réveiller d'un sommeil faussement reposant. Enfin quelqu'un qui avait réussi à faire une synthèse des questions qui m'avaient tourmenté des années durant, lorsque je fréquentais des cercles militants aux États-Unis. J'ai été politisée en Chine à travers des débats et des discussions sur la révolution chinoise et sa construction socialiste. C'était à une époque où le coup d'État révisionniste était déjà loin derrière nous, mais durant laquelle plusieurs traces « culturelles » du passé socialiste étaient encore visibles. Suite à ma période passée en Chine, je suis rentrée aux États-Unis et suis devenue une militante. Bien qu'au départ enthousiasmée par le dévouement de mes camarades envers des principes organisationnels valorisant la « base » et le « terrain », j'ai vite trouvé la scène militante confuse, parfois destructrice et finalement peu cohérente vis-à-vis ses propres principes. Nous ne faisons pas réellement ce que nous prétendions faire : lutter pour un changement systémique. Beaucoup d'entre nous étaient suffisamment intelligent-es pour saisir cette contradiction, mais s'opposaient résolument à prendre leur responsabilité à y faire face. La lecture de *La nécessité communiste* m'a forcée à réfléchir plus clairement et plus nettement sur les conditions historiques et matérielles sur lesquelles étaient fondées l'ensemble des critiques que j'avais formulées au sujet de ce que J. Moufawad-Paul a

appelé le « mouvementisme ». Son livre m'a aidé à sortir des simples sentiments subjectifs d'exaspération, d'indignation et de déception, et à entrer dans le domaine de l'analyse objective.

Dans les décennies qui ont suivi le coup d'État capitaliste de Deng Xiaoping et le démantèlement rapide du socialisme en Chine, l'impact qu'a pu avoir l'effondrement de ce pays sur le mouvement communiste international a été le plus dévastateur dans les métropoles impérialistes. Le dernier grand État socialiste n'a pas été vaincu par ses puissants ennemis de l'extérieur, mais par le Parti communiste chinois lui-même. De plus, tout semblait indiquer que les masses révolutionnaires chinoises avaient tranquillement suivi le cap. Après que l'impérialisme eut déclaré la « fin de l'histoire », l'écroulement du socialisme en Chine a provoqué une confusion profonde dans les pays capitalistes avancés. Les communistes dans les régions périphériques, comme aux Philippines, au Pérou, en Inde, au Népal ou encore en Turquie, s'étaient saisiés des leçons essentielles de la révolution chinoise et de sa construction du socialisme, et sont allés de l'avant pour mettre en œuvre ce qu'ils avaient appris comme moyens pour faire avancer leurs propres mouvements, tandis que dans la même période, la gauche étatsunienne et des autres pays impérialistes s'était, au contraire, découragée et démoralisée. Incapable de proposer une analyse cohérente des raisons de ce déroulement histo-

rique, la plupart de ces organisations de gauche ont accepté l'explication des impérialistes sur l'échec et les horreurs du communisme. D'autres encore ont refusé de capituler tout en désavouant l'effondrement réel du camp socialiste, ou ont reconnu cet effondrement mais, en guise de réponse à la nouvelle situation, se sont enfermées dans un retour dogmatique à la « pureté » des classiques. Néanmoins, en adoptant de telles positions, leur existence a perdu tout intérêt pour la lutte des masses. Ceci a créé un vide. Car pendant que la gauche se vautrait dans l'autoflagellation et le regret, partout ailleurs les gens continuaient à souffrir des effets dévastateurs du capitalisme et son impulsion constante à transformer en marchandises tout ce que fournit la planète. Comme l'a dit Mao Zedong : « partout où il y a oppression, il y a résistance ». C'est ainsi que dans ce vide fleurit le « mouvementisme ».

Ces deux dernières années, j'ai eu l'occasion de rencontrer et de travailler avec des jeunes maoïstes de la nouvelle génération, qui ont commencé à s'organiser dans les pays impérialistes pour sortir de l'impasse que constitue le « mouvementisme ». Leurs questions au sujet des événements historiques en Chine, tout comme leur prise de conscience des idées erronées qui circulent à propos de l'histoire révolutionnaire de ce pays, et que tiennent un très grand nombre de maoïstes non-chinois-es, m'ont incité à revoir et à republier un livre que j'avais écrit il y a plus de dix ans, et qui tentait de don-

ner une idée un peu plus claire de cette époque si complexe (*Silage Choppers and Snake Spirits: the Lives and Struggles of Two Americans in Modern China*)¹. Sans comprendre les contradictions qui pouvaient exister au moment de la transition d'un système économique semi-féodal et semi-colonial vers un système socialiste, il est impossible de saisir quelle était la base matérielle des forces de droite qui ont été si rapidement capables de vaincre la ligne socialiste. Si nous ne parvenons pas à comprendre toutes les dynamiques extrêmement complexes qui ont conduit Mao à réaliser que la lutte pour l'avenir de la Chine devait être menée depuis l'extérieur du Parti – culminant dans la Révolution culturelle –, nous autres maoïstes hors de Chine, serons toujours condamné·es à des applications mécaniques et à des slogans également hors-sol. Si nous ne tirons pas les leçons du précédent historique le plus important que représente la révolution chinoise, si nous ne sommes pas capables de répondre avec une certaine clarté et unité d'opinions à la question « pourquoi le socialisme a-t-il été vaincu en Chine ? », nous aurons gâché les expériences que le peuple chinois a accumulé au prix de son sang, et nous ne serons pas préparé·es à l'heure où nous serons à nouveau confrontés à des contradictions similaires.

¹ Dao-yuan Chou, *Silage Choppers and Snake Spirits: the Lives and Struggles of Two Americans in Modern China*, Éditions en Langues Étrangères, Paris, 2019.

C'est ce genre d'évaluation et d'analyse, aussi critiques que concrètes, que Moufawad-Paul a réussi à produire dans *La nécessité communiste*. Pour autant que je sache, il est le premier à avoir effectué avec succès une analyse de ce type, qui porte sur les raisons de la stagnation, du recul et des capitulations, au cours des quarante dernières années, de celles et ceux qui parlent de communisme dans les pays impérialistes – et pourquoi les nouvelles expressions passionnantes, enthousiastes et sérieuses de révolte, d'abord contre la « mondialisation » puis en réponse à la crise financière de 2008, ont toutes échoué. Plus important encore, l'auteur décrit, dans le plus grand détail, comment leurs échecs, si nous avons connu et saisi notre propre histoire, auraient été facilement prévisibles.

Comme je l'ai dit plus haut, ce livre représente selon moi le tout premier rapport réussi de ce genre, parce qu'il est le premier essai qui, en l'ayant lu, m'a fourni une « *analyse matérialiste dialectique* » ; une analyse qui, d'après ce que j'ai pu comprendre, a été développé par Moufawad-Paul tout au long du processus de sa mise à distance des illusions idéalistes véhiculées lors des mouvements *Occupy* et altermondialiste.

Les expressions anarchisantes – comme l'horizontalisme –, qui sont les plus communes parmi ces déviations, nous interpellent facilement parce que nous vivons dans une société profondément inégalitaire. Et parmi les forces qui se battent pour

construire une société plus égalitaire, nous nous trouvons, et de façon extrêmement déséquilibrée, du côté des perdant·es. Or, dans les bastions impérialistes, la nécessité de prendre conscience de ce fait est obscurcie par l'hégémonie de l'individualisme, différents types de confort matériel, ainsi que par les illusions de liberté et de démocratie. Le « mouvementisme » a continué à entretenir le rêve que nous étions en train de gagner, alors que nous ne faisons que « défendre le droit démocratique de manifester et de se réunir en public », comme le souligne Moufawad-Paul. Mais la tactique consistant à faire sortir des masses de personnes dans la rue lors de grandes manifestations ou d'« occupations » n'a plus fonctionné depuis la fin de la guerre du Vietnam (et même dans les circonstances et un contexte très différents de cette époque, l'étendue réelle de ces réussites est discutable). Pourtant, nous continuons à réitérer cette même tactique, en espérant qu'elle donnera un jour, magiquement, un résultat différent. Dans ce domaine, comme dans la plupart des choses, l'État est un bien meilleur élève dans l'apprentissage des leçons que produit l'histoire.

La manière dont le capitalisme nous apprend à déterminer si ce que nous faisons est correct ou non, est représentative de toute son idéologie : bonnes ou mauvaises notes, récompenses individuelles, punitions. Il en va de même pour les organisations politiques dites « à succès », identi-

fiées comme telle par le nombre de subventions obtenues, ou le nombre de *likes* visibles sous leurs publications en ligne. L'hégémonie culturelle capitaliste explique en partie pourquoi il peut être difficile pour nous d'apprendre à faire une véritable évaluation, une véritable critique, une véritable analyse. Les observations contenues dans *La nécessité communiste* au sujet des milieux militants de ces dernières décennies, relève d'un exercice minutieux de la méthode critique : parfois brutale, parfois autodépréciative, mais toujours d'une grande importance quand nous nous engageons à trouver une voie permettant d'aller de l'avant. Sans une telle critique, une telle évaluation, nous sommes condamnée-s à répéter toujours les mêmes erreurs – celles que dans son livre *Continuity and Rupture*, Moufawad-Paul appelle à juste titre les « échecs morts » ; en d'autres termes, des échecs qui ont déjà prouvé leur incapacité à résoudre le problème de la révolution. Malgré toute notre indignation, notre détermination et notre passion, nous, militants et militantes révolté-es, ne faisons que retomber dans ces mêmes échecs, pourtant « morts » depuis longtemps, en nous engageant sur la voie du mouvementisme.

La nécessité communiste expose de manière très nette, point par point, les raisons qui ont fait que le « mouvementisme » n'a jamais constitué une voie révolutionnaire nouvelle ou créative, seulement la réitération d'efforts antérieurs ayant maintes

fois échoué. Mais la force de ce livre, d'une longueur d'ailleurs plutôt modeste, réside dans le fait que Moufawad-Paul ne se contente pas seulement d'émettre une critique impitoyable. Sa critique est impitoyable précisément dans le fait qu'il exige que nous confrontions à la nécessité de lutter pour le communisme – nécessité que le capitalisme a lui-même engendré par la force et la coercition –, et que nous assumions notre responsabilité révolutionnaire à arracher la victoire. Sa critique sépare le capitalisme de ses habituelles formulations idéalistes à caractère moral, et le ramène à sa réalité matérielle. Nous n'avons pas besoin du communisme parce que le capitalisme serait « mauvais ». Nous en avons besoin parce que la nécessité matérielle nous y oblige.

À cette fin, Moufawad-Paul plaide pour ce qu'il appelle un « nouveau retour ». C'est-à-dire l'effort critique d'apprendre – à l'image de ceux qui sont actuellement engagé·es dans des révolutions communistes – les leçons complexes que nous ont léguées les expériences socialistes soviétique et chinoise, et de les appliquer de manière créative à notre propre période historique. Le socialisme chinois tout particulièrement, parce qu'il est le plus pertinent, le plus actuel, au regard de ce que l'auteur appelle les « échecs vivants ». Cette expérience a fini par échouer, ou, comme certain·es préfèrent le dire, elle a été « vaincue » à cause des contradictions qu'elle avait rencontrées, et qui étaient incon-

nue jusqu'alors, même pour les marxistes. Contradictions qu'elle n'a pas été capable de résoudre, mais qui ne l'a pas empêché d'être et de rester un « échec vivant » ayant fait des avancées claires, toujours pertinentes pour résoudre le problème de la révolution.

Ce livre est, en dernier lieu, un appel à l'action. Il nous incite à faire mieux, à penser plus clairement, à comprendre de manière plus dialectique, à assumer nos erreurs et notre histoire – à devenir des révolutionnaires créatif-ves, capables de réaliser ce que nous prétendons vouloir faire : vaincre dans la lutte pour changer le monde.

Pour ceux qui sont désormais sorti-es du rêve romantique du « mouvementisme », qui regardent le monde objectivement et se rendent compte de tout ce que notre travail n'a *pas* pu accomplir – pour ceux qui émergent du marasme de l'hégémonie post-moderne et se disent que « si, *il faut* continuer à croire en quelque chose ! », mais qui peinent encore à sortir la tête du guidon par manque d'infrastructures révolutionnaires –, *La nécessité communiste* est un phare dans la nuit. Le travail incessant de traitement et de reformulation des interventions théoriques et pratiques actuelles qui sont pertinentes au regard de la question de la nécessité du communisme, est plus qu'urgent à entreprendre. Nous saurons que nous avançons enfin vers la réalisation de cette nécessité lorsqu'elle sera rejointe par d'autres travaux et pra-

tiques concrètes qui examineront, extrapoleront, remettront en cause et/ou confirmeront son analyse. En attendant, *La nécessité communiste* éclaire notre chemin d'une lumière vive pour nous aider à trouver notre voie.

DAO-YUAN CHOU

LA NÉCESSITÉ COMMUNISTE

Communisme. Nous savons que c'est un terme dont il faut user avec précaution. Non pour la raison que, dans le grand défilé des mots, il ne serait plus à la mode. Mais parce que nos pires ennemis l'ont usé, et qu'ils continuent. Nous insistons. Certains mots sont comme des champs de bataille, dont le sens est une victoire, révolutionnaire ou réactionnaire, nécessairement arrachée de haute lutte.

LE COMITÉ INVISIBLE

Hier, nous n'avions rien. Aujourd'hui, nous disposons de deux grandes expériences historiques riches d'enseignements ; des expériences qui sont présentes, qui continuent de vivre à travers nos actions... Il faut insister sur le fait que les deux restaurations [du capitalisme, en Russie et en Chine] ne nient pas le fait que la révolution est aujourd'hui la tendance principale. Nier ce fait serait tomber dans le piège des réactionnaires, parce qu'en vérité, la révolution prolétarienne mondiale continue d'avancer, comme nous-mêmes la faisons avancer. Il est indéniable que la révolution prolétarienne mondiale exigera que notre sang soit versé, mais dans ce monde, qu'est-ce qui ne requiert pas qu'on le verse ? Sans les vies sacrifiées par tant de communistes et de révolutionnaires, nous ne serions pas là aujourd'hui.

PARTI COMMUNISTE DU PÉROU

OUVERTURE

Dans les milieux de gauche nord-américain et européen, on approche désormais la fin de la période *mouvementiste*, qui marqua les années 1990. Après l'effondrement du bloc de l'Est, la régression de la Chine vers le capitalisme d'État et la dégénérescence des petits États socialistes satellites abandonnés comme Cuba, la gauche des centres privilégiés du capitalisme mondial est entrée dans une ère de chaos. N'acceptant pas que le capitalisme soit la fin de l'Histoire, tout en croyant que le projet communiste fut un échec, les organisations de gauche ont remédié à leur confusion en se désintégrant ou en prenant leurs distances par rapport au passé. Si l'histoire du socialisme réel s'était effectivement avérée être un échec grandiloquent, le seul espoir pour les militants des années 1990 était de découvrir une nouvelle manière de faire la révolution.

À cette époque, lorsque nos petits groupes affinitaires encore fragiles embrassaient la « contingence » et le chaos dans l'espoir que ces méthodes désorganisées accoucheraient, d'une manière ou d'une autre, d'une révolution, nous nous imaginions être en train de construire quelque chose de neuf. Nous étions incapables de comprendre que tout ce que nous faisions n'était que de reproduire, sans la moindre critique, des méthodes organisationnelles désuètes qui avaient déjà démontré leur inefficacité avant même l'échec spectaculaire du communisme. Nous retournions à l'anarchisme

sans réfléchir aux limites des politiques anarchistes lors de la révolution espagnole. Nous revenions à la désorganisation sans comprendre tous les courants contradictoires du socialisme qui n'avaient pas réussi à construire quoi que ce soit au-delà de spéculations utopiques. Nous refusions de réfléchir au problème de l'État, oubliant les limites rencontrées par les communards. Incapables de comprendre le sens précis de l'échec communiste, nous finissions par répéter le passé tout en imaginant que nous construisions quelque chose de nouveau.

Les manifestations de 1999 contre l'Organisation mondiale du commerce à Seattle ; la mobilisation contre le sommet de la Zone de libre-échange des Amériques de 2001 à Québec ; les manifestations de 2001 contre le G8 à Gênes. Voici les points culminants du mouvement altermondialiste. Prises ensemble, avec d'autres moments explosifs de la résistance dans le premier monde, ces luttes témoignèrent de la croyance qu'un nombre suffisamment grand de mouvements déconnectés pourraient renverser le capitalisme, et que leurs efforts fracturés finiraient par se croiser et atteindre un point de rupture critique. Mais au bout du compte, cette pratique se heurtait à la réalité d'États hautement organisés et militarisés qui, contrairement aux militants peu organisés confrontant le pouvoir de la bourgeoisie, étaient plus que capables de pacifier le mécontentement. C'était ça le mouvementisme : l'hypothèse selon laquelle des mouvements sociaux

spécifiques, parfois divisés suivant des lignes d'identité ou d'intérêts de groupes, pouvaient atteindre une masse critique, et, ensemble – sans aucune de ces absurdités léninistes –, mettre fin au capitalisme.

Au moment du sommet du G20 à Toronto en 2010, cette approche anti-capitaliste était déjà devenue une caricature d'elle-même. Les affrontements furent dépeints tantôt comme tragédie, tantôt comme farce. On reconnut, découragé, que rien ne s'accomplirait, et les militants arrêtés finirent par n'être coupables que d'avoir réclamé le droit, élémentaire, de manifester. Tous les moments forts, à supposer qu'il s'agisse de moments forts, des années 1999 et 2001 avaient été répétés de manière défaitiste et sans originalité ; l'État resta indemne alors que les militants qui lui résistaient furent punis. Avant cette débâcle, le comité de coordination des manifestations de 2010 avait affirmé de manière absurde, sur de multiples listes de diffusion, que *nous* étions en train de *gagner*, sans jamais pouvoir expliquer ce qu'il entendît par ce « nous ». Ses affirmations sur la « victoire » renvoyaient clairement à une réalité fictive au moment même où il devint évident aux yeux de tous que le combat contre le G20 s'était transformé en un simple week-end de protestations. Avions-nous vraiment atteint un point où la « victoire » ne représentait rien de plus qu'une simple manifestation réussie ; où nous parvenions, humblement, à défendre le

droit démocratique de se réunir en public ? Après tout, il aurait été bizarre de supposer que les personnes employant ce langage triomphaliste crurent réellement que l'impérialisme mondial pouvait s'écrouler ce week-end-là. Ils avaient déjà baissé leurs attentes, et lorsqu'ils parlaient de victoire, ils faisaient simplement preuve de leur acceptation défaitiste du rabaissement des enjeux.

Celles et ceux qui refusent de reconnaître 2010 comme une caricature, qui continuent d'affirmer que cette forme d'organisation et cette stratégie sont la seule voie à suivre, sont comme les hippies des années 1960 : en retard sur leur temps, trop focalisés sur leurs « jours de gloire » de la fin des années 1990 et du début des années 2000, myopes dans leur incapacité à regarder au-delà des frontières de leur propre espace-temps. Ils refusent d'examiner les révolutions du passé tout comme ils refusent d'examiner les mouvements révolutionnaires émergeant ou se consolidant aujourd'hui dans les zones qu'ils prétendent pourtant défendre contre l'impérialisme, et qui n'ont jamais été épris de cette pratique mouvementiste. Ils sont prêts à se contenter du réformisme et à prétendre qu'il s'agit de la révolution, faisant comme si une défense réussie du droit manifester et la possibilité de faire entendre ses revendications sont les seules victoires que le mouvement puisse obtenir.

Afin de donner un sens à notre impasse, nous avons adopté de nouvelles théories d'organisation,

qui ne ressembleraient pas aux échecs du passé, espérant ainsi trouver le Saint Graal qui rendrait un autre monde possible. Nous nous sommes aventurés sur des terrains théoriques que nous croyions passionnants en raison du jargon tourbillonnant qu'employaient certains théoriciens. Nous parlions de rhizomes, du « bloom », de déterritorialisation, de multitude, de tout ce qui ne ressemblait pas au jargon (marxiste) démodé qui puait l'échec. Et pourtant, nos échecs étaient insignifiants au regard de l'histoire mondiale ; nous avons échoué bien avant d'atteindre ces moments de *grand* échec qui nous avaient soi-disant poussé à adopter ces pratiques alternatives de rébellion. Nous n'étions même pas capables de reproduire l'échec de la Commune de Paris, sans parler des échecs des révolutions en Russie et en Chine. Nous ne faisons rien d'autre que manifester, avec ou sans zèle, sans aucun plan à long terme, s'imaginant que notre militantisme était synonyme de révolution. Pendant ce temps, avant même que nous nous engagions sur la voie confuse du mouvementisme, des guerres populaires étaient lancées dans les zones du monde que nous prétendions représenter, sous les auspices d'une théorie que nous pensions morte. Incapables de regarder au-delà des limites de notre propre pratique, nous avons souvent refusé de reconnaître ces mouvements, sélectionnant plutôt les moments de résistance qui ressemblaient à nos propres pratiques. Au lieu du *Sendero Luminoso* (« Sentier

lumineux », Parti communiste du Pérou), nous défendions le récit des Zapatistes ; au lieu de la guerre populaire au Népal, nous nous concentrons sur le Venezuela ; au lieu des Naxalites en Inde, nous célébrions le Printemps arabe. Possédant le privilège d'ignorer tout ce qui ne ressemblait pas à notre supposée nouvelle vision du monde, nous rejetâmes tout ce qui aurait pu l'invalider. Mais aujourd'hui, certains d'entre nous – dont l'expérience de cet échec, plus que banal, a appris que si un autre monde est possible, il ne l'est qu'en abandonnant les méthodes promues par le mouvement altermondialiste – commencent à remettre en question l'anarchisme et le mouvementisme normatifs que nous considérions autrefois comme relevant du bon sens. Le rêve mouvementiste s'effrite ; nous commençons à voir à travers ses fissures. Nous entrevoyons le problème de la nécessité révolutionnaire : le besoin de s'organiser d'une manière qui dépasse les méthodes infantiles du mouvementisme. Enfin, le nom de communisme est remis au goût du jour dans les centres du capitalisme, dans le cadre d'un effort de récupération de l'héritage révolutionnaire que nous avons abandonné, bien que cette remise au goût du jour soit incomplète. Il y a un fossé entre le nom et le concept ; il y a un refus de reconnaître les luttes révolutionnaires communistes qui ont persisté dans les périphéries mondiales ; il y a une incapacité à saisir la dialectique de l'échec et de la réussite. Tout d'abord, le

fossé entre le nom et le concept. Bien que parmi les intellectuels et les militants du premier monde une tendance existe à vouloir se réapproprier le mot « communisme », seuls de très maigres efforts sont faits pour récupérer les concepts que ce nom mobilisait autrefois. Cette lacune pourrait témoigner d'une certaine confusion de la part de ceux qui sont insatisfaits de la variante altermondialiste du mouvementisme, mais qui ne savent toujours pas comment sortir de ce marasme. Ce fossé est en partie dû à la manière dont notre compréhension du communisme est filtrée par l'expérience de l'histoire et de la lutte sociale dans le premier monde. Mais surtout, cette lacune recoupe un fossé entre la théorie et la pratique. Deuxièmement, le refus de reconnaître les révolutions communistes contemporaines. Peut-être à cause du premier souci pointé ci-haut, nous avons de grands lacunes dans l'analyse académique engagée lorsqu'il s'agit de se pencher sur l'expérience des guerres populaires contemporaines qui ont éclaté et qui continuent d'éclater en dehors des centres impérialistes. Et lorsque nous refusons de dénoncer ces mouvements révolutionnaires dans les termes des divers récits conservateurs ou libéraux – c'est-à-dire en les désignant comme « terroristes », « aventuristes », « meurtriers », « nihilistes », etc. – on le fait en n'en parlant tout simplement plus.

Troisièmement, l'incapacité à saisir la dialectique de l'échec et de la réussite. Comme on l'a

vu, l'idéologie du bon sens a réussi à présenter le communisme comme un échec cuisant. Bien que nous ne puissions échapper au fait que les mouvements communistes passés ont effectivement échoué, cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas été, quand bien même, des succès retentissants. Si nous parvenons à sortir du récit de l'échec, nous serons en mesure de comprendre les vérités révolutionnaires durement acquises par les succès qui peuvent transcender ces mêmes échecs – et c'est là que la nécessité du communisme se découvre au grand jour. Celles et ceux d'entre nous qui ont lutté en l'absence de l'idéologie communiste pendant des décennies commencent aujourd'hui à redonner sens au nom que nous avons autrefois rejeté. Ensemble, nous continuons à tenter de nous réapproprier son héritage.

CHAPITRE 1

LE COMMUNISME DU 21^e SIÈCLE

Enfin, après des décennies d'hégémonie post-moderniste et de triomphalisme capitaliste, il n'est plus considéré comme « impoli » pour les universitaires et les intellectuel·les les plus en vue de prononcer le mot *communisme*. Car il fut un temps, pas si lointain, où l'on aurait été considéré comme inculte, ou du moins anachronique, si l'on avait déclaré sa fidélité à un terme qui, d'après certaines modes intellectuelles, serait devenue obsolète, totalisant, violent. Jusqu'à il y a peu, on pouvait encore échapper à un tel procès en nous qualifiant de marxistes au lieu de communistes, mais seulement à condition de ne pas lier notre marxisme à l'un de ces noms suspects comme Lénine ou Mao, ces personnes et ces mouvements responsables de l'application du marxisme et, à travers cette application, de la formulation du mot « communisme ».

Le marxisme, bien que désuet, était considéré comme inoffensif parce qu'il n'était qu'une théorie, alors que le communisme, lui, était son application éventuellement catastrophique. Celles et ceux qui tenaient à préserver cette théorie au sein de l'univers académique étaient aussi celles et ceux qui n'auraient jamais osé combler le fossé entre la théorie et la pratique, se contentant d'enseigner et de chanter les louanges du marxisme tout en évitant le sujet du communisme, sauf pour parler de ses échecs. Il s'est avéré que très peu de choses étaient nécessaires pour convaincre de nombreux universitaires et intellectuels d'être marxistes uni-

quement au niveau théorique, tout en évitant de l'étendre à la sphère pratique : la sécurité d'emploi qu'accompagne la titularisation, les droits démocratiques bourgeois tels que la liberté d'expression et les contrats de publication.

Dans ce contexte, les intellectuels qui refusaient d'abandonner leur pratique politique mais qui ne supportaient plus le nom mutilé de communisme se rabattaient sur celui, moins agressif, de *socialisme*, pour qualifier leurs activités. Un terme qui était autrefois synonyme de communisme, mais qui, à travers l'expérience des grandes révolutions du 20^e siècle, en était venu à signifier quelque chose de tout à fait différent, au point d'incarner une définition de « repli » pour les marxistes ne se contentant pas de l'inaction. C'était une retraite, en quelque sorte, vers un marxisme « pur » – avant Lénine – où les concepts qui auraient dû être irrévocablement transformés par les révolutions historiques mondiales étaient réorganisés pour reprendre leur ancien statut ; une retraite de l'histoire, une retraite du développement des concepts révolutionnaires gagnés par la lutte des classes.

À l'aube du 21^e siècle, il était devenu à la mode pour les universitaires et les intellectuels marxistes les plus audacieux du premier monde de parler d'un « socialisme du 21^e siècle » comme s'ils avaient identifié par là un nouvel épisode révolutionnaire. Plus d'un livre fut écrit avec cette phrase d'accroche intégrée quelque part dans son titre ou

son sous-titre, plus d'un orateur l'avait prononcé lors d'une manifestation à grand public, et pourtant il n'y avait généralement pas de consensus sur ce qu'elle pouvait bien signifier. Certain-es imaginaient que ce nouveau socialisme émergeait de la vague « mouvementiste » issue des manifestations altermondialistes ayant débuté à Seattle ; d'autres pensaient que cela se passait dans les jungles du Mexique avec les Zapatistes [EZLN] ; d'autres encore l'attribuaient au Venezuela de Chávez ou à des phénomènes similaires en Amérique du Sud, s'attachant notamment au populisme de gauche. Ce qui constituait dans ce « socialisme du 21^e siècle » une nouveauté ou un produit du 21^e siècle n'était pas tout à fait clair, et ce malgré toutes les tentatives pour faire apparaître son essence. Il s'agissait plus de l'invention d'une nouvelle marque qu'autre chose ; d'une tentative de mobiliser d'autres maximes successives – « un autre monde est possible », « nous sommes partout », l'« insurrection qui vient » – qui n'étaient toujours guère plus que des slogans. Et cette mode des plus nébuleuses nous évitait de parler du communisme, de tout ce qui pourrait nous rappeler ces décennies significatives du 20^e siècle, considérées comme des échecs abjects. Après tout, nous sommes au 21^e siècle, et il serait vieux-jeu et déconnecté de parler de ces moments sans mélancolie.

Mais aujourd'hui, au cours des trois ou quatre dernières années, on assiste à une réapparition de

ce mot qui avait été interdit ; ce mot que l'on disait obsolète dans les milieux mêmes où il avait été déclaré anathème. Aujourd'hui, des universitaires et des intellectuels célèbres parlent d'hypothèses communistes, d'horizons communistes et de possibilités communistes. Ce qui était autrefois tabou dans ces espaces, est maintenant prononcé ouvertement. En outre, ces déclarations ne détruisent désormais plus les carrières de ceux qui les formulent. Bien au contraire : certaines carrières sont maintenant entièrement bâties sur la déclaration de sa fidélité au mot qui était autrefois interdit.

En même temps, toutefois, cette nouvelle tendance intellectuelle consistant à s'emparer du mot communisme n'est pas non plus capable de rompre avec la période précédente, celle de la crainte du communisme, et est donc également porteuse de tous les défauts et spéculations idéalistes des chapitres sur le socialisme du 21^e siècle. À bien des égards, il s'agit simplement de la substitution d'un terme par un autre, apparemment plus audacieux simplement parce qu'il s'agit du mot qui était autrefois interdit. S'il est vrai qu'il y a une certaine excitation à se réapproprier un mot qui a jadis effrayé l'ordre capitaliste, cette vérité est sans conséquences s'il ne s'agit que d'un mot.

Certains aimaient parler du communisme comme d'une idée ou d'une hypothèse qui a existé pendant des milliers d'années, et qui a failli être arrachée aux générations qui sont mortes au cours

des innombrables et courageuses tentatives pour en faire le mot d'ordre des opprimés au 20^e siècle. En ce sens, le mot a été déshistoricisé, transformé en une forme platonicienne, et les moments de « peur » et de « tremblement » durant lesquels il avait été élevé à une grande hauteur – hauteur, il est vrai, d'où il tomberait plus tard – ne sont désormais traités que comme des moments de rupture dont on devrait se souvenir uniquement pour leur importance nostalgique².

D'autres préféreraient parler du communisme comme d'un horizon lointain, d'un point reculé que nous ne pourrions qu'entrevoir, et donc davantage comme d'un désir inné d'un autre monde. Un communisme rêvé ; quelque chose dont nous pourrions nous approcher si seulement nous avions assez de foi dans les mouvements de révolte désorganisés pour qu'ils nous y conduisent sur leur flot sans direction. Un communisme situé au-delà d'un immense océan, se cachant comme l'île perdue de l'Atlantide³.

D'autres encore parlent du communisme comme d'un mot qu'il s'agirait de récupérer parce qu'il fait peur aux classes dirigeantes. Nous devons réapprendre ce mot, nous dit-on, parce qu'il serait

² Le concept d'« hypothèse communiste » d'Alain Badiou et le concept d'« idée du communisme » de Slavoj Žižek représentent cette tendance.

³ Le concept de Jodi Dean d'« horizon communiste », tiré du livre de Bruno Bosteels : *The Actuality of Communism* (Verso Books, Londres, 2011), est démonstrative de cette tendance.

juste et efficace de se vêtir d'une terminologie que notre ennemi méprise – comme si l'action révolutionnaire était un masque monstrueux qui ferait reculer le capitalisme. En même temps, on nous dit aussi qu'il faudrait éviter de renouer avec les traditions qui nous ont donné ce nom, qui nous ont transmis un concept important au prix de grands sacrifices. L'objectif serait donc la « communisation » plutôt que le communisme révolutionnaire du passé⁴. Encore une fois, nous sommes au 21^e siècle et nous sommes censés trouver une nouvelle méthode ; et même si elle doit partager son nom avec des mouvements passés, il nous est clairement indiqué que nous ne pouvons rien apprendre de ce passé parce que ce passé n'a été, et ne pourra jamais être autre chose, que tragique.

Malgré un retour au mot « communisme », le refus d'accepter tout ce que ce nom était censé signifier persiste – parce que ce nom était toujours synonyme de meurtre de masse, de totalitarisme et, surtout, d'échec. Nous souhaitons le reprendre à notre compte, nous pouvons même vouloir argumenter contre le discours guerre-froidiste qui ne parle que de meurtre de masse et de totalitarisme, dans le but de remettre les pendules à l'heure, mais nous restons généralement convaincus que la catastrophe du communisme du 20^e siècle signifie que

⁴ Tiquun, le Comité invisible, *Endnotes, Théorie Communiste*, et divers autres individus et collectifs anarcho-communistes et autonomes représentent cette tendance.

nous devons repartir de zéro, et que nous ne pouvons rien apprendre du passé sauf à l'ignorer complètement.

Ce refus de se réapproprier le communisme autrement que par son nom est en partie dû au récit sur la « fin de l'histoire » proclamé lors de l'effondrement de l'Union soviétique, lorsque les capitalistes s'imaginaient avoir enfin triomphé et voulaient nous convaincre que la lutte des classes était chose finie. C'est ici qu'a été introduit un discours sur le communisme – un discours dont l'efficacité s'est illustrée par la montée en force de la théorie post-moderne – qui nous a enseigné que le simple fait de prononcer le mot communisme serait rétrograde, et que nous devons tout simplement accepter que le capitalisme était « le meilleur du pire ». Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que les premières tentatives académiques de récupération du mot communisme soient plus que timides. Mieux vaut se protéger des risques en faisant resurgir uniquement le « mot » communisme plutôt que de parler en détail d'une tradition théorique censée s'être achevée lorsque la victoire du capitalisme a clos ce chapitre historique.

Et pourtant, malgré cette supposée « fin de l'histoire », le communisme en tant que tradition révolutionnaire n'a jamais disparu. En effet, bien qu'il puisse sembler audacieux pour certains universitaires et intellectuels populaires dans les centres du capitalisme mondial de se réapproprier le mot,

le communisme est resté une nécessité vitale pour les individus et les mouvements situés en marge du système mondialisé et du discours acceptable. Dans les centres impérialistes, les communistes se cachaient généralement à l'intérieur des mouvements ouvriers et étudiants, et acceptaient à contrecœur la terminologie du *socialisme* tout en pratiquant souvent un blanquisme craintif. Or, dans les périphéries, un certain nombre de communistes ont ouvertement proclamé la défense du communisme révolutionnaire au moment même où le capitalisme se déclarait victorieux : le Parti communiste du Pérou [PCP] a lancé une guerre populaire dans les années 1980 ; le Parti communiste du Népal (maoïste) [PCN(maoïste)] a lancé la sienne à la fin des années 1990 ; le Parti communiste d'Inde (maoïste) [PCI(maoïste)] de même, et ce depuis les années 1960 ; le Parti communiste (maoïste) d'Afghanistan [PCmA] prévoit de lancer sa propre guerre populaire dans un avenir proche ; et enfin le Parti communiste des Philippines [CPP] mène sa guerre populaire avec des reculs et des reprises depuis un certain temps déjà. Dans ces espaces hors de l'arène académique et intellectuelle – une arène où notre niveau d'audace est mesuré à partir de la récupération d'un nom – le communisme est resté une option vivante dans le sens le plus fort et le plus profond. Il n'a pas disparu, et il n'est pas seulement un mot sur lequel on peut construire une carrière académique radicale.

Ainsi, alors qu'il pourrait sembler pour celles et ceux d'entre nous qui vivent dans les centres capitalistes que le communisme a été absent pendant des décennies, et qu'il n'est revendiqué que maintenant par nos nouveaux théoriciens audacieux, le fait est qu'en voyant les choses ainsi, on ne reste que face à un mirage : le communisme n'a pas disparu de la scène historique, il n'est pas seulement renouvelé maintenant par Slavoj Žižek, Alain Badiou, Jodi Dean et quiconque a re-prononcé le mot dans les centres impérialistes. Le communisme s'est renouvelé, dans un sens révolutionnaire, dans les années 1980, au moment même où le capitalisme proclamait la mort du communisme et la fin de l'histoire. Mais beaucoup d'entre nous, qui vivons dans les métropoles impérialistes, avons manqué cet événement, ou continuons même à plaider l'ignorance à cet égard, nous contentant d'imaginer que nous pourrions refaire l'histoire chez nous. Que nous pourrions réinventer le sens du communisme à notre guise, c'est-à-dire en ignorant ces mouvements révolutionnaires qui, si nous avons appris quelque chose de Marx, sont les seuls à faire l'histoire. Les mouvements dont la fidélité au communisme est la plus évidente, et qui expriment ce nom même dans les révolutions ratées, valent toujours plus que nos tentatives timides de simple récupération et de réarticulation d'un mot.

Le mot « *communisme* » reste et sera toujours réproclamé et réaffirmé aussi longtemps que le

capitalisme sera en vie. Plus qu'une hypothèse ou un horizon, le communisme est une « *nécessité* » qui ne cessera jamais d'en être une, c'est-à-dire pour toute la durée du capitalisme et son hégémonie ; toutes les réussites et tous les échecs doivent être appréciés et même revendiqués en rapport à ce contexte précis. Si nous comprenons le communisme comme une nécessité, nous pouvons comprendre non seulement le besoin de son renouvellement et de sa re-proclamation, mais aussi pourquoi il ne peut pas simplement s'actualiser en dehors de l'histoire selon des hypothèses transhistoriques et des horizons futurs nébuleux. Nous devons parler d'un communisme « nécessaire », ancré dans le déroulement de l'histoire, un communisme qui est simultanément en continuité et en rupture avec le passé, un communisme qui est à jamais un « *nouveau retour* ».

Contre l'utopisme

Parler de la régénérescence du communisme comme d'une nécessité, c'est partir d'un point de vue, atteint pour la première fois par Marx et Engels, qui voit la tradition anticapitaliste s'arracher de ses origines utopiques. Comme l'écrivait Engels dans l'*Anti-Dühring* – cette diatribe qui, selon Marx, était la meilleure synthèse de leur théorie à ce jour :

Un bouleversement du mode de production et de répartition éliminant toutes les différences de classes [devient nécessaire] si l'on ne veut pas voir toute la société moderne périr. C'est sur ce fait matériel palpable qui, avec une nécessité irrésistible, s'impose sous une forme plus ou moins claire aux cerveaux des prolétaires exploités, – c'est sur ce fait, et non dans les idées de tel ou tel théoricien en chambre sur le juste et l'injuste que se fonde la certitude de victoire du socialisme moderne.⁵

⁵ F. Engels : *Anti-Dühring*, Éditions Sociales, Paris, 1956, p. 189. Bien sûr, à l'endroit où Engels a utilisé le terme « socialisme moderne », ce qu'il voulait dire c'était socialisme « scientifique », c'est-à-dire communisme. Car il faut attendre le marxisme-léninisme pour que les concepts de socialisme et de communisme soient démêlés l'un de l'autre ; jusque-là, une certaine confusion sémantique subsistait. En effet, jusqu'à la grande trahison du Parti social-démocrate

Plus tard, l'argument d'Engels a été simplifié par Rosa Luxemburg sous l'expression « *socialisme ou barbarie* ». C'est-à-dire : soit nous embrassons la possibilité d'une révolution socialiste qui serait à même d'établir le communisme, soit nous acceptons que le capitalisme est la fin de l'histoire et que donc nous avançons vers la barbarie – car « la société moderne [doit] périr ». Le communisme apparaît ici comme une nécessité, car sans son avènement, le capitalisme, en raison de ses logiques intrinsèques, dévorera la possibilité même de la vie sur terre.

Dans un tel contexte, parler d'« *horizons communistes* » de quelque autre manière serait inutile. Car quelle autre raison y a-t-il de désirer un monde meilleur au-delà des limites du capitalisme ? Parce que le capitalisme serait « *méchant, mauvais, immoral* » – parce qu'on n'aimerait pas le capita-

d'Allemagne (SPD), dont les fondateurs avaient connu Engels, il était encore considéré comme habituel d'utiliser le terme « social-démocratie » comme synonyme de socialisme et de communisme ; ce n'est qu'avec la trahison de ce parti – d'abord avec Édouard Bernstein, puis avec Karl Kautsky – que la « social-démocratie » a été associée au réformisme. De même, ce n'est qu'après Lénine que le terme « socialisme » en est venu à désigner théoriquement la dictature du prolétariat. La terminologie théorique a été aplanie au cours de la révolution et, si nous admettons que la révolution est la locomotive de l'histoire, il nous est impossible de revenir à un marxisme pur, c'est-à-dire d'avant la première révolution historique mondiale, menée par les communistes en Russie.

lisme ? Ce sont là, comme Engels s'est empressé de le noter à la fin du 19^e siècle, des objections faites par des philosophes de salon : la théorisation abstraite d'une morale ne peut échapper au problème de la concurrence entre plusieurs morales de classe. Ainsi, celles et ceux qui tenteraient d'établir une morale universelle *concrète*, même si iels ne joueraient plus sur le terrain de la morale abstraite, resteront toujours incapables de provoquer une révolution. Parce que de telles *justifications* ne fournissent pas de *raisons* pour transcender le capitalisme – pour rester dans le lexique des « horizons » – car elles sont le plus souvent prises dans un débat entre moralités concurrentes : la morale de l'opresseur étant celle de continuer à opprimer ; la morale de l'opprimé étant celle de se révolter. La seule raison pour laquelle la seconde est supérieure à la première provient de l'extérieur de ce débat : la nécessité de la révolution découle du fait que la position du premier – celle de l'opresseur – est, en dernière analyse, en capacité de provoquer l'anéantissement de la vie sur terre. Ce qui oblige les seconds – les exploités, les opprimés, les damnés de la terre – de façonner l'histoire d'après *leurs* intérêts – des intérêts à caractère *universel*. Le communisme est donc plus qu'une nécessité éthique, morale : c'est une nécessité historique et matérielle.

Mais c'est précisément ce sens de la nécessité que les discours récents sur le communisme, qui parlent d'hypothèses et d'horizons, semblent évi-

ter. Après tout, affirmer qu'« un autre monde est possible » n'est pas la même chose que d'affirmer qu'un autre monde est nécessaire. (Ou, plus exactement, que le monde tel qu'il existe actuellement est invivable ; et que par conséquent la création d'un autre monde devient nécessaire si nous voulons survivre et prospérer en tant qu'espèce.) À la place d'une telle affirmation sur ce qui est nécessaire, nous appuyons encore trop souvent sur l'importance d'hypothèses transhistoriques, ou la portée théorique d'un monde imaginé au pied de l'arc-en-ciel. Par conséquent, les besoins immédiats du projet communiste – qui font résonner le caractère immanent de la révolution – sont souvent ignorés.

Parler de la nécessité du communisme, c'est parler de la nécessité de la révolution : si nous affirmons que le communisme est une nécessité immédiate – une nécessité produite par la logique du capitalisme comme le suggéra Engels –, alors nous sommes appelés à réfléchir sur les étapes qui seraient nécessaires pour mettre fin au capitalisme, et qui, dans leur élan, feront naître le communisme. Une « *hypothèse* » est simplement un dilemme philosophique, un « *horizon* » n'est guère plus qu'une fantaisie, tandis qu'une « *possibilité* » nous permet déjà de reconnaître la réalité actuelle comme n'étant pas de nature éternelle. Or, la « *nécessité* » représente tellement plus que tout cela. Le communisme est nécessaire, il est un besoin matériel ;

voilà ce que signifie déclarer sa fidélité au nom de communisme.

Esquiver la question de la nécessité, c'est esquiver la nécessité de la révolution. S'emparer de la question du communisme et la replacer dans le cadre explicite qu'Engels a mis en évidence dans l'*Anti Dühring*, semble certainement moins sexy que de parler d'hypothèses et d'horizons. Après tout, pourquoi se donner la peine de revenir à une déclaration prétendument « scientifique » faite par Engels à la fin du 19^e siècle, alors que le 21^e siècle est à nos portes et que notre quête actuelle consiste à rendre à nouveau populaire le communisme – tâche qui semble réalisable sans devoir recourir à cette manière indigeste et supposément démodée de concevoir le monde. Cependant, aujourd'hui, alors que la destruction de l'écosystème tout entier est devenue une possibilité immédiate en raison de la logique du capitalisme, la formulation d'Engels à propos de la nécessité du communisme devrait être d'autant plus frappante. La question, « *socialisme ou barbarie* », ne relève plus de l'expérimentation philosophique mais est devenu, au contraire, une problématique de premier plan.

Le rêve d'un horizon possible ne répond en rien à l'immédiateté de cette question, car il n'aborde pas le problème de la nécessité qui se présente à nous aujourd'hui dans des termes tout à fait concrets. Voici ce que sont réellement ces rêves :

des fantasmes projetés sur l'avenir qui tendent à éviter l'analyse des événements désordonnés qui structurent le monde réel, à l'intérieur duquel pourtant se sont produites des tentatives significatives pour rendre tangible le contenu de ces rêves. Le problème de la vie réelle, malheureusement, est qu'elle ne ressemble jamais *exactement* au rêve. Alors, au lieu de rêver de nouveaux horizons, il s'agirait plutôt de reconnaître notre propre condition de rêveurs et de rêveuses lucides, pris dans le terrible cauchemar qu'est le capitalisme. Et lorsque nous aurons fini par reconnaître que nous vivons effectivement dans un monde cauchemardesque, c'est le *réveil*, et non pas d'autres fantasmes, qui devient une nécessité.

Parler du communisme en des termes autres que ceux de la nécessité, est un moyen facile de récupérer le mot tout en ne récupérant qu'une vague idée de la signification réelle du mot. C'est délibérément ignorer tout ce qui est requis pour que puisse naître le communisme dans un sens concret et matériel. Les « *hypothèses* » sont des choses qui peuvent être développées à l'infini, et qui ne dépendent que de la recherche académique ; les « *horizons* » sont des points d'existence se plaçant au-delà de notre capacité de voir ; les « *possibilités* » sont et restent toujours des questions ouvertes. En revanche, la « *nécessité* » exige notre attention immédiate et mobilise la pratique. Lorsque les mouvements se trouvant à l'origine des deux grandes mais infruc-

tueuses révolutions historiques du 20^e siècle ont été amené à reconnaître le communisme comme la plus grande des nécessités, ils ont développé des théories qui parlaient de cette nécessité et qui, malgré leurs échecs, nous ont rapprochés de sa « *possibilité* », de la reconnaissance de son « *hypothèse* », de la percée de son « *horizon* ».

La reconnaissance de la nécessité des révolutions communistes, d'abord en Russie et ensuite en Chine, a produit un succès révolutionnaire d'un niveau qui ne pouvait que conduire à la rencontre d'autres nécessités encore. Ces moments, quels que soient leurs défauts, devraient nous rappeler l'importance du communisme et de sa nécessité. Nous ne devrions pas nous cacher leurs échecs, ni tenter de les contourner par une ré-articulation confuse de la terminologie, ni même refuser de comprendre qu'ils étaient également des réussites. Si nous devons tirer les leçons du passé à travers le prisme de la nécessité révolutionnaire, il est impératif que nous procédions avec honnêteté, qui seule permettra d'évaluer les pratiques menant au communisme sur la base de leur pertinence historique.

Le problème du mouvementisme

Tout les nouveaux discours sur le communisme qui passent à côté de la nécessité de mettre en place concrètement le communisme, démontrent une peur du nom même de communisme. Ils font croire qu'il serait possible d'être communiste en théorie sans nécessairement l'être en pratique. Lorsque le communisme devient un problème philosophique, ou même un rêve d'une certaine importance, il perd son importance, parce que celles et ceux qui prétendent parler de sa vitalité refusent de poser les questions cruciales qui rendraient le communisme tangible.

Les révoltes confuses qui émergent à l'échelle mondiale prouvent l'importance du communisme en révélant les limites de la réalité capitaliste. Cependant, nous faisons preuve d'une certaine crainte quant à l'importance de ces soulèvements quand nos mots d'ordre, lorsque nous nous donnons la peine d'en formuler, ont pour résultat de nous placer à la traîne des masses – ces masses dont les révoltes sont suffisamment indéterminées pour être l'objet de spéculations fantaisistes –, et de nous enfermer dans la simple espérance que celles-ci feront apparaître le communisme comme par magie. Le printemps arabe, le mouvement *Occupy*, le prochain soulèvement : pourquoi nous tournons-nous vers ces exemples comme des expres-

sions du communisme au lieu de nous orienter vers d'autres mouvements, politiquement organisés sous une idéologie communiste, et qui forment des revendications plus cohérentes et révolutionnaires ? Ce sont là des mouvements qui n'ont pas oublié que le communisme est une nécessité, et ne se trouvent donc pas dans un état d'enivrement intellectuel par la redécouverte d'un nom qui n'est tombé en désuétude que dans les centres du capitalisme mondial.

Celles et ceux qui ne comprennent le communisme que comme une hypothèse, un horizon ou une possibilité sont aussi celles et ceux qui sont incapables de combler le fossé entre la théorie et la pratique. Les actions visant à concrétiser le communisme sont généralement désagréables, mais ne sont pas moins déplaisantes que la réalité actuelle. Si nous avons appris quelque chose des deux dernières révolutions ayant secoué le monde, c'est que la réalisation du communisme est une affaire des plus impures. Rappelons-nous l'aphorisme de Mao selon lequel la révolution n'est pas un dîner de gala mais bien plutôt un bouleversement tragiquement violent à travers lequel une classe cherche à évincer une autre – car les classes dirigeantes que nous cherchons à détrôner n'abandonneront pas la scène historique d'elles-mêmes.

Parler du communisme comme d'une nécessité, consiste donc à se concentrer sur le monde concret et à se demander quelles étapes sont néces-

saires pour en faire une réalité. Si le principe de nécessité est aussi, comme l'a soutenu Engels, un axiome scientifique, alors il serait peut-être pertinent de traiter le processus révolutionnaire comme une science : quelque chose qui est ouvert sur l'avenir, qui est encore en développement, mais qui est également ponctué de moments d'universalisation, établis par des victoires historiques.

Dans les centres du capitalisme mondial, il y a des intellectuels qui tentent de se réapproprier le mot « *communisme* » et qui, pour y parvenir, se réfèrent à la maxime de Luxemburg « *socialisme ou barbarie* ». Or, ce en quoi consisterait l'application pratique de cette maxime – c'est-à-dire comment transformer la nécessité du communisme en une réalité – reste généralement un sujet non abordé. Nous devons donc nous demander pourquoi ces tendances à rendre le communisme à nouveau populaire ne s'accompagnent d'aucune tentative significative de théorisation adéquate des étapes nécessaires pour réaliser le communisme dans un contexte particulier.

Tout au contraire, les intellectuels du premier monde, engagés dans la repopularisation du communisme, ont tendance à faire des stratégies et tactiques *mouvementistes* leur pratique par défaut. En plaçant leur foi dans les révoltes désorganisées, ils et elles soutiennent, explicitement ou implicitement, que nous devrions être à la traîne de chaque mouvement de masse – même confus – qui éclate en

réponse au capitalisme mondial. L'argument, bien qu'il ne soit pas toujours formulé en tant que tel, veut que ces mouvements, par le biais d'un mécanisme inexplicable de combinaisons des forces, produiront – à un moment donné, dans un horizon lointain – une masse révolutionnaire critique à même de réaliser l'hypothèse communiste. Voilà ce que j'appelle le « *mouvementisme* ».

Il fut un temps, à la fin des années 1990 et au début des années 2000, où la plupart d'entre nous croyaient que cette stratégie mouvementiste était synonyme de pratique révolutionnaire. Nous partions à Seattle pour manifester contre l'Organisation mondiale du commerce ; nous nous rassemblions à Québec pour contester la Zone de libre-échange des Amériques. Nous proclamions notre appartenance à un chaos magnifique et fragmenté de groupes affinitaires, d'organisations engagées dans les conflits, de rebelles désorganisés, qui, d'une façon ou d'une autre, faisaient toutes et tous partie du même mouvement social que l'on pensait plus grand que la somme de ses parties. Nous nous prenions pour des gouttes de pluie qui allaient produire un déluge capable de balayer le capitalisme de la surface terrestre, refusant de reconnaître qu'il s'agissait d'une fausse analogie et que nous avions bien plus l'air d'une foule désorganisée de plébéien·nes brandissant, enragé·es, le poing à l'encontre d'une armée disciplinée envoyé par nos États impérialistes. Il y a des années, nous

parlions de « mouvements sociaux ». Aujourd'hui, il serait peut-être plus juste de laisser tomber le qualificatif « sociaux », puisque la phase actuelle de confusion est marquée par une incapacité totale à comprendre le terrain social.

Alors que nous sommes censés soutenir toute rébellion contre le capitalisme et l'impérialisme, aussi désespérée soit-elle (comme le disait Frantz Fanon), nous avons également le devoir de nous rendre conscients du fait que la nature indéterminée des mouvements actuels rend ceux-ci absolument incapables de répondre au problème de la nécessité. Comme le Parti Communiste Révolutionnaire [PCR-RCP] l'a fait valoir dans son document de 2006, *How We Intend to Fight* (« Comment nous comptons lutter ») :

La tendance [politique] dominante [...] a totalement assimilé l'idée qu'il n'y a plus d'unité. Pour elle, les faits sociaux sont comme un sac de billes qui tombent sur le sol et s'éparpillent dans tous les sens, sans trajectoire commune, et elle part du principe que tout le monde considère cela comme un fait normal. [...] En réalité, la situation actuelle nous montre que de nombreux mouvements « tombent », comme disait Mao (ou qu'ils trébucheront dans la période suivante), parce qu'ils refusent de voir les choses dans leur globalité. Ils conservent ce concept de

sac de billes et aiment voir se multiplier les trajectoires, les solutions, les possibilités, les alternatives et les projets de réforme. C'est une diversité plutôt accommodante, mais inefficace.⁶

Ce passage mène à la conclusion, quelques paragraphes plus loin, selon laquelle « [cette] voie ne mène nulle-part et sera littéralement transpercée par les faits des décennies à venir. Allons-nous surmonter cette division, ou la bourgeoisie nous écrasera-t-elle complètement ? ». La « voie » mouvementiste ne mènera nulle part à cause de sa nature même, qui l'empêche de s'approcher du point d'unité – le point de totalité théorique et pratique que les post-modernistes nous ont prévu d'éviter – qui découle de la compréhension du communisme comme nécessité. Car lorsque nous parlons de nécessité, nous devons également parler de la construction d'un mouvement unifié qui, grâce à cette unité, aura l'intention de faire de la nécessité une réalité. Les mouvements disparates, divisés et sans but manquent encore d'une intention unifiée ; ainsi, ils se sont avérés incapables de poursuivre la nécessité du communisme.

La solution facile avancée par les *mouvementistes*, qu'elle soit implicite ou explicite dans son adhésion nouvelle au communisme, doit être com-

⁶ PCR-RCP, *How We Intend to Fight* (« Comment nous comptons lutter »), document accessible sur le site internet du PCR-RCP, p. 13.

prise comme l'assimilation de notre désunion en tant que « fait (devenu) normal » dans les centres du capitalisme avancé. En 2003, le collectif éditorial altermondialiste « Notes from Nowhere » a publié un livre intitulé *We Are Everywhere* (« Nous sommes partout »), dans lequel ses auteurs affirmaient :

Différents mouvements à travers le monde sont occupés à renforcer leurs réseaux, à développer leur autonomie, à descendre dans la rue dans d'immenses carnivals contre le capital, à résister à une répression brutale et à devenir plus forts en conséquence, à explorer de nouvelles notions de partage du pouvoir plutôt qu'à l'exercer. Nos voix se mêlent dans les champs et dans les rues tout autour de la planète, où convergent des mouvements au premier regard séparés, et où la vague de résistance mondiale devient un tsunami provoquant des turbulences à des milliers de kilomètres de là, entraînant par le même coup des vaguelettes qui arrivent jusqu'à nos pieds.⁷

De belles paroles, certes, mais qu'est-il advenu des mouvements que ce livre tentait de décrire ; des mouvements qui étaient censés converger, sans prendre le pouvoir, en un « mouvement de mouve-

⁷ Notes from Nowhere, *We Are Everywhere*, Verso Books, Londres, p. 29.

ments »⁸ mettant fin au capitalisme ? Des mouvements aussi disparates que l'EZLN au Mexique à la Coalition ontarienne contre la pauvreté [OCAP] à Toronto : le terrain désuni dans lequel ce livre plaçait ses espoirs s'est évaporé quelques années seulement après sa publication. Sans aucun doute parce qu'il n'a jamais été uni autour de l'intention très précise et nécessaire de mettre fin au capitalisme. Rêveurs et carnavalesques, ces mouvements ont pu être des rébellions importantes mais n'ont jamais pu produire une révolution.

Il est peut-être révélateur que *We Are Everywhere* se termine par un extrait poétique du discours d'Arundhati Roy, *Come September* : « Un autre monde n'est pas seulement possible, il est déjà en route. Par une journée calme, je peux l'entendre respirer ». Mais Roy a transgressé les limites du mouvementisme, et passe aujourd'hui beaucoup de son temps à défendre la guerre populaire en Inde, un mouvement révolutionnaire qui aurait beaucoup offensé les éditeurs de ce livre et leurs prétentions idéalistes à pouvoir faire la révolution sans prendre le pouvoir. Le changement de stratégie de Roy est significatif car, si on l'étudie dans son contexte historique, ce récit de l'approche révolutionnaire – récit n'ayant connu que l'échec, récit du mouvementisme –, est aussi une ouverture, une invitation à un nouveau retour de la nécessité communiste qu'il avait pourtant refusé d'aborder.

⁸ Ibid., p. 511.

Une autre raison de la débâcle de l'approche mouvementiste de la révolution, est qu'elle est incapable, du fait même de sa désorganisation, de produire une mémoire historique cohérente – car comment pouvons-nous avoir une telle mémoire si nous nous concentrons sur l'incohérence et donc, en fin de compte, sur l'oubli ? En tant que tel, il est logique que le mouvementisme de la décennie précédente soit relayé par le mouvementisme encore populaire de cette décennie. Il est alors également logique que les textes fièrement édités et publiés du mouvementisme d'aujourd'hui fassent écho à ceux du mouvementisme de la phase précédente : nous avons maintenant un livre intitulé *We Are Many* (« Nous sommes nombreux »), qui se concentre sur le soi-disant « Printemps arabe » et le mouvement *Occupy*, et qui, plutôt amnésique quant au sort des mouvements dépeints dans *We Are Everywhere*, recycle les mêmes expressions. C'est dans ce contexte général qu'apparaissent nos intellectuels un peu étranges qui parlent d'hypothèses, de possibilités, d'horizons communistes – un contexte qui reste ignorant au sujet de la situation précédente, celle qui n'a rien construit de durable parce qu'elle était tout simplement incapable d'accomplir quoi que ce soit.

Mais alors pourquoi est-ce que celles et ceux qui parlent aujourd'hui de communisme désirent-ils poursuivre cette pratique inefficace qui, au moins durant la période documentée par le collectif *Notes*

from Nowhere, se gardait bien de prononcer ce nom interdit ? Il semblerait qu'aller au-delà de la simple prononciation du nom « *communisme* » constitue un acte bien plus dangereux, qui fait peur ; le souvenir terrifiant d'une expérience passée dont on nous a dit qu'elle était cataclysmique.

Ici, dans les centres impérialistes, nous avons hérité de cette suspicion du projet communiste dont nous avons été convaincu, à travers notre éducation, qu'il n'a jamais été autre chose qu'un totalitarisme, une « ferme des animaux » brutale qui ne peut rien nous apprendre. Ainsi, lorsque seul le nom, et non la nécessité derrière le nom, est récupéré, cette façon déficiente de voir le monde est réadoptée avec lui. Et à partir de cet héritage – parce que nous ne voulons pas conceptualiser un retour qui soit à la fois en continuité et en rupture avec ces révolutions passées –, la seule pratique que nous sommes capables d'imaginer est une autre articulation du même mouvementisme qui, autrefois, se méfiait précisément du communisme.

Car c'est une chose effrayante que de s'orienter vers la réalisation effective du communisme. Il n'est pas bien difficile de formuler un discours face à la nécessité. Le discours qui évite la nécessité mènera à l'échec parce que, refusant de conceptualiser la praxis comme quelque chose de plus qu'un problème philosophique (remobilisant à travers ce refus les mêmes catégories mouvementistes), nous

resterons piégés au niveau abstrait de l'apparence plutôt que de descendre dans le domaine concret de la nécessité :

En s'en tenant uniquement à l'apparence et à la subjectivité nées d'une situation donnée, en restant aveugle à la totalité du mouvement par la négation des liens et des médiations, nous donnons naissance à une pratique qui s'éloigne de la puissance véritable de la lutte. C'est du gâchis ; c'est comme si nous refusions les immenses et superbes capacités de la lutte révolutionnaire. La petite-bourgeoisie peut se permettre d'ignorer et de se passer de ce potentiel, mais le prolétariat ne le peut pas. [...] C'est pourquoi nous disons que dans la situation actuelle [...] rien n'est plus juste, utile et constructif que de lutter pour développer un véritable projet de « classe commune ». Par conséquent, nous entendons concevoir nos outils, nos méthodes et nos objectifs dans les termes et conditions de la totalité et de l'unité. Nous avons un grand besoin d'entamer cette lutte révolutionnaire. Nous devons réaliser « les intérêts du mouvement dans son ensemble ».⁹

Et la réalisation des intérêts du mouvement dans son ensemble, une exigence produite par l'intentionnalité de la nécessité, est quelque chose

⁹ PCR-RCP, *op. cit.*, p.14.

qu'aucune hypothèse errante et aucun horizon imaginaire, encore enfermés sur le terrain du mouvementisme, ne peuvent produire.

La science et la nécessité

Avant d'examiner plus en détail le phénomène du mouvementisme, il convient de s'arrêter sur le mot « *science* » qui, dès qu'on le prononce, nous place à l'extérieur du discours militant respectable. Nous vivons à une époque où ce mot est considéré comme suspect par de nombreuses personnes impliquées dans des projets anticapitalistes. Malheur à celles et ceux qui voudraient le relier au mot *révolutionnaire* et parler d'une approche scientifique de la lutte !

Il y a, bien sûr, des raisons justifiées derrière cette suspicion. Nous savons comment la méthode scientifique et le travail scientifique ont été utilisés par le capitalisme. Nous avons conscience des horreurs qu'engendrent les technologies adaptées à la logique militaire ; de la nature vicieuse et excluante du complexe médico-industriel ; de l'exploitation des sciences à travers des projets coloniaux et impériaux visant à catégoriser, contrôler et déshumaniser les populations opprimées ; de la manière dont la science a agi comme un discours pour promouvoir les intérêts des classes dominantes. Nous nous moquons à juste titre du charabia « scientifique » de la psychologie évolutionniste et autres absurdités bio-déterministes. Des décennies de critique dans les domaines de la théorie et de la philosophie ont fini par nous rendre cyniques.

Mais qu'est-ce que ce cynisme totalisant a-t-il véritablement produit ? D'une part, une méfiance arrogante – de la part de celles et ceux qui bénéficiaient dans les centres impérialistes d'un monopole sur l'avancement scientifique – envers l'usage du mot « *science* » dans des discours et des réflexions au sujet du changement historique et social. D'autre part, une attitude anti-scientifique consciente et un retour au mysticisme, qui n'était pas seulement à l'œuvre dans le mouvement hippie américain des années 1960, mais encore dans toutes les formes de collaboration contemporaine avec l'obscurantisme religieux.

Ces deux types de rejet de la science se combinent et divergent dans chaque espace proprement mouvementiste. Souvent, nous rencontrons une suspicion à l'égard de la science fondée sur l'hypothèse selon laquelle il s'agirait d'un dogme européen, pas si différent d'une croyance religieuse, tendant à supprimer les visions du monde de celles et ceux qui ont été les victimes de l'Europe. Bien que nous devons être conscients du fait que la conquête coloniale a été, en partie, réalisée par l'écrasement d'autres cultures, et où la spiritualité des colonisateurs (c'est-à-dire le judéo-christianisme) a été traitée comme « rationnelle » (et peut-être même, bien qu'à tort, *comme* « *scientifique* ») par rapport à la spiritualité supposée « barbare » des colonisés, il reste problématique de traiter la science dans son ensemble comme « européenne ». Dans une telle

vision des choses, la science se réduit à une pratique coloniale et traite la spiritualité comme l'affaire des colonisés ; il arrive même à cette dernière d'être fétichisée et, dans ce fétichisme, appropriée dans le sens le plus raciste, bien qu'implicite, du terme. Or, supposer que la science soit « inventée » par les Européens reviendrait à effacer toutes les pratiques et découvertes scientifiques des peuples que le colonialisme européen a génocidés, colonisés, et dont les découvertes scientifiques ont été volées tout au long de ce même processus.

Si nous voulons renouer avec les besoins immédiats qu'impose le *communisme-comme-nécessité*, nous devons également reconquérir la signification conceptuelle de la science. Dans le sens le plus élémentaire du progrès scientifique – des instruments technologiques – ce fait devrait être incontestable. Le capitalisme possède le monopole des technologies capables de maintenir le contrôle social : fusils, tanks, drones, etc. Nous ne renverserons pas ce système brutal par une quelconque pratique méditative, et encore moins par notre volonté morale et spontanée de « dire la vérité face au pouvoir » lors de ces innombrables manifestations où la police et l'armée de l'État sont bien mieux préparées que la plupart des manifestants elleux-mêmes. Mais le mouvementisme a produit une mythologie de la lutte qui voudrait nous faire croire le contraire. Le fruit de son développement n'est qu'un moralisme allant à l'encontre de la réalité : la pensée magique

selon laquelle les appareils militaro-techniques de l'État refuseront de provoquer un bain de sang si nous descendons toutes et tous dans la rue afin d'aboutir spontanément à une insurrection.

Mais approfondissons ce problème, et réfléchissons sur la possibilité même de la pensée scientifique. Se réapproprier le concept de science ne se limite pas à reconnaître l'efficacité des instruments, mais concerne la théorie anti-capitaliste elle-même. Soutenir qu'il existe une *science de la révolution* semble être encore plus audacieux que de plaider pour la reconnaissance nécessaire des instruments scientifiques monopolisés par les classes dominantes. Voici une hypothèse totalisante : la science devrait trouver sa place au cœur des théories de l'organisation et de la stratégie parce que la science, seule à être capable de générer des faits et des vérités, est, dans ce domaine aussi, supérieure à la non-science.

Qu'entendons-nous, alors, par science ? Dans la section précédente, j'ai brièvement évoqué la manière dont la science est ouverte sur l'avenir, un processus en développement qui produit, par le biais de la lutte historique, des vérités universelles (c'est-à-dire des faits qui sont applicables dans chaque contexte particulier, bien qu'également médiatisés par ces contextes). Quoique dans le discours populaire la science est souvent définie comme la méthode empirique utilisée à l'intérieur des disciplines que nous avons appris à désigner

comme « proprement » scientifiques, une telle définition est en réalité aussi inutile que de dire « la biologie c'est de la biologie » ou « la chimie c'est de la chimie », et ignore les fondements logiques qui rendent ces disciplines différentes des théories non-scientifiques. La méthode empirique est, en effet, très importante et s'avère être un outil essentiel dans l'établissement de vérités à l'intérieur des disciplines scientifiques particulières, mais réduire la définition de la science à l'« empirisme » aboutit à la rendre équivalente au positivisme, idéologie dont beaucoup d'entre nous ont appris – avec raison ! – à se méfier dans des contextes où est prononcé et se prononce encore le mot *science*.

La science est ce qui parle des conditions matérielles sans recourir à des mystifications ; ainsi la science fournit une explication naturelle des phénomènes naturels. La physique est une explication physique des phénomènes physiques ; la biologie est une explication biologique des phénomènes biologiques ; la chimie est une explication chimique des phénomènes chimiques ; enfin, le matérialisme historique est une explication historico-sociale des phénomènes historico-sociaux. Pourquoi, alors, le matérialisme historique serait-il une *science de la révolution* ? Parce que l'explication historico-sociale des phénomènes historico-sociaux est le mécanisme même de la lutte des classes, de la révolution. Et cette hypothèse scientifique est précisément celle qui est capable de démystifier

l'ensemble de l'histoire des innombrables sociétés humaines ; une manière de mesurer toute lutte sociale dans sa capacité à produire un changement historique.

Par conséquent, sans une compréhension scientifique de la lutte sociale, nous sommes incapables de reconnaître quand et où les théories échouées du passé se manifestent aujourd'hui. Les physiciens n'ont aucun mal à renvoyer la spéculation newtonienne dans le passé où elle a sa place ; ils possèdent une méthode d'évaluation basée sur le développement d'un terrain scientifique spécifique. Si nous résistons à un engagement scientifique similaire dans le domaine de la lutte sociale, nous n'aurons jamais aucune méthode pour donner sens aux différentes manières dont les hypothèses révolutionnaires du passé ont été réfutées à travers le processus historique, c'est-à-dire en raison d'un certain nombre d'expériences historiques significatives de la lutte des classes. Rejeter une compréhension scientifique de la lutte revient à affirmer que ces expériences passées – les échecs cuisants, les demi-succès et les demi-défaites – n'ont pas réussi à établir quoi que ce soit de marquant, et que nous sommes donc condamnés à des expériences successives de réinvention sans repères ni direction.

Une compréhension scientifique de la lutte, toutefois, pourrait nous apprendre des choses sur le terrain théorique de la lutte qui nous a été légué par l'histoire sous la forme des tentatives passées de

l'humanité, et qui reste toujours ouvert sur l'avenir. Quelles luttes sociales ont établi de nouvelles vérités grâce à des succès mineurs mais universalisables ? Quelles luttes sociales successives ont tiré les leçons de ces vérités établies dans le passé et sont allées un peu plus loin avant de rencontrer l'échec elles aussi ? Comment, alors, appliquer à nos circonstances particulières tout ce qui a été scientifiquement prouvé lors de ces expériences sociales précédentes, afin d'aller à nouveau un plus loin ? Ce sont des questions qui ne peuvent être posées que si nous nous emparons des instruments de la science avec lesquels jauger notre propre pratique, exigeant ainsi, à chaque moment de la lutte, que de notre attention soit portée vers la nécessité. Sans une telle compréhension de la réalité, nous n'avons aucun moyen de donner sens à nos pratiques ; ainsi on pourrait autant oublier le passé, faire comme si tout était parfaitement singulier, et ignorer les instants où la répétition de nos échecs aurait dû être traitée comme une évidence.

C'est dans ce grand projet d'oubli que le mouvementisme trouve toute sa force.

Le puritanisme

Les pèlerins puritains qui ont mené la colonisation de l'Amérique du Nord croyaient s'opposer au dogmatisme du christianisme dominant. Or, ils refusaient de reconnaître un dogmatisme similaire dans leur propre morale rigide, dans leur haine de l'Église d'Angleterre et des papistes de Rome. Puisque le mouvementisme trouve son centre théorique dans les nations les plus puissantes de l'hémisphère occidental, bien qu'il ait été repris et encouragé par des tendances similaires en Europe, il est tout sauf étonnant de voir ce sentiment d'autosatisfaction puritaine – cette éthique protestante de la décentralisation et de la praxis théorique désunie – causer le plus de dommages dans les mouvements sociaux aux États-Unis et au Canada.

Mais il serait trop simpliste de réduire le culte actuel du militantisme désorganisé à un sentiment hérité de l'idéologie religieuse qui domine l'establishment de ces mêmes nations. Une telle analogie n'est toutefois intéressante qu'en tant qu'exercice d'herméneutique ; il est préférable d'accepter simplement l'existence d'un engagement dogmatique envers un prétendu non-dogmatisme, plutôt que de spéculer sur les origines idéologiques possiblement obscures de celui-ci. Après tout, il existe d'autres facteurs, dont certains peuvent fournir une plus grande profondeur explicative et dont beaucoup

s'entrecroisent et même se combinent : plusieurs générations d'anticommunisme, l'effondrement du socialisme réellement existant, le niveau relativement élevé de privilèges dont jouissent celles et ceux qui vivent dans les centres du capitalisme.

Si l'analogie avec le protestantisme puritain est censée nous éclaircir sur quelque chose, c'est bien dans sa capacité à expliquer notre besoin, arrogant, de nous accrocher à la stratégie du mouvementisme face aux preuves historiques. Il vaut mieux n'accepter que les preuves des *échecs* du socialisme réellement existant, son supposé totalitarisme, à l'instar du fondamentaliste religieux qui n'accepte que les preuves lui affirmant que le monde est irrévocablement déchu et se tord dans le péché. C'est dans ce sens que l'horizon mouvementiste s'apparente à la doctrine de l'Enlèvement de l'Église.

Ce désir de s'accrocher coûte que coûte à l'organisation militante décentralisée se manifeste à travers les appels constants aux méthodes, à la politique et aux mouvements sociaux décousus qui ont été popularisés par le précédent cycle mouvementiste. La fascination persistante pour l'EZLN, par exemple, est révélatrice à cet égard : il y a une raison pour laquelle les zapatistes ont été célébrés comme des saints alors que le *Sendero Luminoso* ne l'a pas été. La guerre populaire avortée qu'a mené le mouvement sendériste l'a nettement placé dans le domaine de l'échec ; les zapatistes, au contraire, en refusant de tenter une prise de pouvoir de

l'État, ont pu échapper à la ressemblance avec un communisme catastrophique. Mais lorsqu'un mouvement tente réellement de prendre le pouvoir, et va jusqu'à y échouer de peu, c'est dans son effondrement que sera écrite la signification de ses actions par l'intelligentsia de la classe dominante et par toutes celles et tous ceux qui sont assujettis au bon sens de cette classe. Des organisations telles que l'EZLN ont évité le sort du PCP parce qu'elles n'ont pas emprunté le même chemin de la nécessité révolutionnaire, souvent tragique et brutal – où il y aura toujours des erreurs, où le problème de la différence entre la moralité de plusieurs classes produit une confusion éthique, où l'échec est plus spectaculaire à chaque montée du niveau de la lutte.¹⁰

¹⁰ Cela ne veut pas dire, cependant, que l'expérience de l'EZLN doit être écartée ou que cette organisation est condamnée à rester dans un état semi-révolutionnaire. Elle existe toujours et, comme tout mouvement capable de persister, elle n'est pas nécessairement statique dans sa théorie et ses pratiques. Ici je suis plus intéressé par la sur-fétichisation de la politique menée par l'EZLN dans les années 90 – avec l'accent mis sur le refus de prendre le pouvoir – et par la manière dont cette politique a été conceptualisée par les étasuniens et les canadiens qui cherchaient un mouvement à travers lequel exprimer leur propre politique éclectique – d'où le fait que plus d'un universitaire a qualifié le mouvement de l'EZLN de « première révolution postmoderne ». En même temps, tout comme nous devons rejeter la fétichisation eurocentriste des zapatistes, nous devons également rejeter le rejet eurocentriste basé sur la fidélité à une certaine notion ortho-trotskiste

Peut-être que le désir de s'accrocher au mouvementisme parle davantage d'un désir de pureté politique, libre des tares de la nécessité. Derrière ce désir de pureté se cache donc une peur de la nécessité : nous ne voulons pas nous confronter aux conséquences d'une prise en considération réelle du dilemme contenu dans l'expression « *socialisme ou barbarie* ». De fait, les seuls mouvements que nous soutenons sont ceux qui ne sont jamais allés assez loin pour s'être trouvé dans l'obligation de traiter cette question autrement que comme un simple problème théorique abstrait.

Mais cela a toujours été le problème du mouvementisme, un symptôme du cycle passé de la lutte désorganisée et où tout ce qui relevait du communisme était automatiquement rejeté sous excuse de mener, nécessairement, à une impasse. Nous pouvons au moins essayer de comprendre ce rejet antérieur comme un produit de l'époque : le socialisme réellement existant ne s'était effondré qu'une décennie plus tôt, les idéologues de la classe dirigeante travaillaient sans relâche pour faire croire que le communisme n'avait plus aucune pertinence, et la plupart des militants et des militantes vivant dans les centres impérialistes (généralement myopes lorsqu'il s'agit d'analyser la situation mondiale

de la lutte des classes. Pour plus de détails sur cette problématique, j'invite les lecteurs et lectrices à étudier l'article « Racist 'Anti-Imperialism' ? Class, Colonialism and the Zapatistas » écrit par Bromma.

dans son ensemble) étaient largement ignorants du nouveau cycle de luttes communistes qui éclatait dans les périphéries du globe. Que les altermondialistes de tendance anarchiste aient été capables de reconnaître l'existence d'un mouvement armé en dehors du premier monde [l'EZLN–N.d.T.] était même plutôt surprenant à cet égard – bien que la raison pour laquelle ils ont choisi de se concentrer sur les zapatistes plutôt que sur les sendéristes ne doit pas étonner. Or, cette phase du mouvementisme était au moins un signe des temps, le produit d'un mouvement ouvrier vaincu dans les nations les plus privilégiées du monde.

Dans une tentative de se distancer du communisme récemment déchu, ce cycle précédent de luttes mouvementistes éleva la fragmentation et la désunion au statut de vertus. Aujourd'hui toutefois, nous avons affaire à une forme étrangement hybride : la récupération du communisme en tant qu'abstraction s'affirmant au milieu d'un nouveau mouvement dont les pratiques ne diffèrent pas de celles du mouvement précédent, qui avait pourtant rejeté le communisme comme une impasse. Ainsi, toutes ces tentatives de récupération du communisme ne servent qu'à sublimer les sentiments du mouvementisme anticomuniste. La seule différence se trouve dans le jargon, dans une volonté abstraite de sauver une terminologie plutôt qu'une pratique concrète.

Et pourtant, la vérité c'est que cette récupération abstraite du communisme est arrivée trop tard. Le mouvementisme d'aujourd'hui partage les mêmes problèmes que le mouvementisme d'hier, et ce indépendamment de la récupération du mot communisme par certains. Ainsi, nous sommes face à des mouvements qui sont toujours construits sur des bases théoriques nébuleuses, principalement composés par des personnes qui ne sont même pas intéressées par le mot « *communisme* », et dont les idéologues s'attribuent le titre de portes-paroles sans le consentement de leurs propres militants.

Il n'est pas rare de voir ces mouvements émerger de soulèvements populaires ; dans ces conditions, celles et ceux qui tenteront d'expliquer les raisons de leur désunion feront appel à des slogans et des concepts les plus communs. Les idéologues de la phase précédente du mouvementisme avaient au moins l'humilité de reconnaître cet élément de désarticulation ; il ne leur manquait pas non plus de cohérence sur le plan théorique en traitant cette désarticulation comme une vertu et en refusant de l'appeler communisme. Les éminences grises d'aujourd'hui, dans leur désir de rétablir le nom de communisme comme une simple notion abstraite, tentent de ranger au sein de leur propre constellation conceptuelle un ensemble de rébellions désorganisées et limitées. D'où le problème du suivisme selon lequel la tentative de populariser le mot « *communisme* » revient à courir derrière

une révolte populaire en essayant obstinément de la faire se conformer à un jargon qu'elle rejetterait spontanément de part son caractère désorganisé qui la rend allergique à l'unité théorique comme pratique.

Pire encore, celles et ceux qui tentent de récupérer le communisme finissent par attraper la même maladie qui infecte les mouvements auxquels ils se sont attachés, à savoir la peur de la nécessité. Que des militants et des militantes impliquées dans le mouvement *Occupy* rejettent tous les principes du communisme passé et récusent les révolutions historiques mondiales, c'est une chose ; que les tenants d'un renouvellement de la tradition du communisme agissent exactement de la même manière et s'inquiètent du risque de leur aliénation auprès du public en parlant d'un communisme concret, c'en est une autre.

Mieux vaut se contenter de suivre les masses, sans même s'interroger sur la composition de classe des masses que l'on suit. Mieux vaut espérer que ces soulèvements composent un nouveau mouvement révolutionnaire dont la direction pourrait être influencé par le biais de nos livres sur les « hypothèses » et les « horizons », plutôt que de nous pencher sur les problèmes de stratégie et d'efficacité historique. Cela devrait nous pousser à nous interroger quand l'*Occupied Wallstreet Journal*, disparu depuis lors, refuse de publier quoi que ce soit d'ouvertement communiste alors qu'il est

pourtant géré par des communistes notoires : dans la frénésie de faire partie de ces rébellions, nous avons hérité de la peur des mouvementistes pour la nécessité. Et dans ce contexte il n'est pas étonnant que nous soyons terrifiés à l'idée de parler d'autre chose que du nom de communisme.

Le sectarisme

« Le jargon excluant du *sectarisme* » est un argument souvent utilisé pour défendre les formes les plus banales de la praxis mouvementiste. Après tout, si un mouvement révolutionnaire unifié exige, par sa définition même, une théorie unifiée, alors une telle théorie exclut nécessairement d'autres approches théoriques. S'il est vrai que toute organisation théoriquement unifiée connaîtra des lignes *politiques* multiples et concurrentes, il est également vrai qu'il ne peut y avoir de mouvement unifié dans lequel opèrent des lignes *théoriques* contradictoires. Le fantasme du mouvementisme consiste à croire qu'il peut effectivement y avoir ce type de multiplicité – multiplicité qui, malgré cette fragmentation, produira spontanément un moment apocalyptique d'unité.

Par conséquent, tout discours sur la nécessité d'une organisation révolutionnaire unifiée autour d'une théorie cohérente sera jugé hérétique par les idéologues et les adhérents du mouvementisme. Parler de cette nécessité revient donc à être accusé de pousser une ligne politique excluante, d'encourager la « division » et de se comporter de manière sectaire. Pour les mouvementistes les plus dévoués, le rejet de cette approche et le fait de plaider pour une praxis à travers laquelle les révolutions ont été accomplies historiquement, relève des plus grands

pêchés. Ici, les sectaires sont semblables aux hérétiques de l'Église catholique qui furent excommuniés pour avoir promu des sectes rebelles.

Il est clair, également, que nous nous tromperions si nous affirmions que le sectarisme n'est pas un problème. Nous savons qu'il existe des marxistes et des organisations marxistes dont la plupart agissent comme s'ils vivaient encore dans les deux premières décennies du 20^e siècle, et qui sont en effet effroyablement sectaires. Ces groupuscules sont incapables de participer à des coalitions ; refusent dogmatiquement de s'engager dans une lutte de ligne idéologique significative ; et passent la majeure partie de leur énergie à attaquer d'autres petites sectes qui leur ressemblent. Leur praxis politique n'est guère plus qu'un acte d'autosatisfaction religieuse à travers lequel ils s'imaginent être les gardien·nes d'une théorie marxiste pure devant être protégée de la contamination historique.

Mais l'accusation de sectarisme est portée contre toute organisation qui ose remettre en cause la doctrine fondamentale du mouvementisme. De plus, l'accusation de sectarisme est destinée à faire croire que les « sectaires » seraient des dogmatiques, et dans certains cas cette qualification est tout à fait exacte. Or, le fait même qu'ils soient accusés de sectarisme – parce qu'ils refusent de se conformer à ce qui est censé être une doctrine hégémonique – est dû à leur refus de déclarer leur fidélité au mouvementisme. Ils sont sectaires tout sim-

plement parce qu'ils sont considérés comme des *sectes* ayant rompu avec ce qu'ils prétendent être le terrain normatif de l'anticapitalisme. Ainsi, l'accusation même de sectarisme découle très souvent d'un refus dogmatique de remettre en question le mouvementisme lui-même.

Cette accusation est vectrice d'un mythe : celui selon lequel des personnes et des organisations unies autour de principes révolutionnaires particuliers ont été responsables des pires excès de la gauche au 20^e siècle. Formulée par des personnes qui ont rarement pris la peine de réfléchir sur l'histoire révolutionnaire, cette accusation est portée contre toute idéologie possédant une clarté de principes. L'accusation elle-même est sans fondements réels ; celles et ceux qui la formulent préfèrent tout simplement l'absence de principes, l'unité derrière n'importe quelle convention, même floue, et le rejet de la lutte théorique. Ici, nous sommes face à une amnésie intentionnelle concernant ce qui a été réellement significatif dans l'histoire anticapitaliste : les mouvements anti-révisionnistes qui, dans leur refus de principe de coexister pacifiquement avec le capitalisme, ont lancé d'innombrables révolutions, dont certaines ont été historiques pour le monde entier.

Mais au-delà de cette compréhension très grossière et étymologique du sectarisme, où l'on saisit le sens du mot (sectaire) à travers sa racine (la secte), il faut aller plus loin et examiner le concept

contenu dans le mot, occulté en devenant un nom tout autre (sectarisme). Car le sectarisme signifie quelque chose de plus que la théorie et la pratique d'une secte, tout comme le mot « *hégémonie* » signifie quelque chose de plus que la politique d'un « *hégémon* ». La manière dont l'accusation de sectarisme est couramment utilisée par la gauche mouvementiste démontre une incapacité à comprendre la profondeur conceptuelle du mot.

Un sectaire endurci est quelqu'un qui déclare sa fidélité, totalement, absolument, au principe de la différence politique et, dans cette déclaration, accepte ce principe comme son idéologie principale. Les sectaires ne fréquentent pas des personnes extérieures à leur secte, sauf pour les traiter d'ennemis, car iels craignent la pollution idéologique. Les sectaires se ferment à l'histoire, traitent leur idéologie comme sacro-sainte et prônent un comportement cultuel. Les sectaires s'imaginent que leur secte possède une vérité accomplie et, en raison de ce grand effort d'imagination, refusent de reconnaître que leur manque de croissance à l'intérieur de cette secte est un signe de stagnation. Une organisation sectaire ne pourra se développer de manière marquante et restera condamnée à l'insignifiance politique en raison d'un dogmatisme rigide qui ne peut rassembler que les adhérents dont se nourrit toute secte religieuse : une petite minorité d'individus à l'esprit religieux qui recherchent des réponses faciles, tentent de trouver une excuse pour agir de

manière moralisatrice, et se compose généralement que d'une bande de troglodytes éloignés des masses qu'ils rêvent de diriger – les mêmes masses qu'ils méprisent pour ne pas reconnaître les grandes vérités de leur secte.

Mais la différence de principes politiques n'équivaut pas, en soi, à du sectarisme, bien qu'elle soit souvent traitée comme telle par celles et ceux qui jugent toute différence de principe comme une hérésie sectaire. En effet, si l'approbation d'une idéologie révolutionnaire politiquement fondée sur des principes différentes était le signe du sectarisme, alors Marx et Engels devraient être traités comme des sectaires pour avoir osé mener une lutte idéologique contre les approches socialistes utopiques et autres, qui menaçaient d'égarer le mouvement au 19^e siècle. Allons plus loin encore, et nous saisirons l'absurdité d'une telle définition : si l'on définirait le concept de sectarisme comme une simple « différence politique de principe », alors il faudrait également accepter que toutes et tous les anticapitalistes, même les mouvementistes, sont sectaires dans la mesure où ils maintiennent une différence politique de principe avec les pro-capitalistes.

Maintenir une différence politique de principe est en soi une nécessité, une partie du développement d'un mouvement capable de tracer des lignes de démarcation, et il s'avérera que même celles et ceux qui approuvent le mouvementisme doivent y

recourir s'ils souhaitent rester des anticapitalistes véritables. Les lignes politiques peuvent et doivent être tracées : l'ennemi les trace, et par là comprend que nous sommes son adversaire. Nous devons donc avoir la même compréhension si nous voulons survivre. Seuls les libéraux, qui aiment croire qu'il n'y a pas vraiment d'ennemi et que tout le monde s'entendra paisiblement sous le capitalisme social, pensent que le tracé de ces lignes est un acte violent qui, comme toute violence, est immorale parce que de tels tracés incarnent le type de comportement de l'ennemi. Toutefois, le libéral se tient, dans ce contexte, à l'intérieur des lignes tracées par ses ennemis, et s'avère de là incapable de comprendre que par ses actes et sa pensée il cautionne une réalité déterminée par la violence la plus insidieuse (et immanente).

Les désaccords politiques sont importants, car il existe des différences significatives entre les idéologies politiques. La pratique du mouvementisme, malgré les prétentions de la part de certains de ses adhérents concernant le socialisme de type « attrape-tout », est généralement basée sur une analyse anarchiste de la réalité, et est donc, en soi, une idéologie politique en désaccord avec celles et ceux que ses adhérents cherchent pourtant à attirer dans son orbite. Les diverses approches marxistes sont en effet très hétérogènes dans leur façon de comprendre les lignes de démarcation politiques et sur ce qui doit être fait dans la pratique. Prétendre

que toutes ces trajectoires sont en fin de compte les mêmes – ou, de manière métaphorique, que des travailleurs et des travailleuses similaires s'attaquent à un problème identique avec des outils identiques¹¹ –, est un mythe entretenu par celles et ceux qui imaginent que la lutte des classes se déroulerait de manière homogène malgré leurs affirmations sur l'importance de l'hétérogénéité. Le mouvementisme exige une homogénéité qui se fait passer pour de l'hétérogénéité : une multiplicité de trajectoires conditionnée par la reconnaissance – par les représentants de ces trajectoires mêmes – de la justesse de l'approche globale, qui passe par l'interdiction de s'organiser en dehors de la praxis mouvementiste, et par l'impossibilité de la remettre en question.

Les maoïstes ne sont pas identiques aux trotskistes ; les marxistes ne sont pas identiques aux anarchistes : leurs outils ne sont pas les mêmes, leur compréhension de l'objet qu'ils investissent n'est pas (précisément) identique. Prétendre le contraire est à peu près aussi utile que de prétendre que Marx et Engels n'étaient pas différents de Proudhon et de Dühring – oubliant par là la guerre idéologique menée contre ces différences dans le but de définir le terrain de la théorie révolutionnaire.

¹¹ Cette analogie est tirée d'une bande dessinée de Stephanie McMillan où l'autrice fait la même remarque ordinaire sur le sectarisme, en confondant le mot sectaire avec le concept de différence politique.

Celles et ceux qui parlent aujourd'hui d'hypothèses et d'horizons communistes, qui tentent de réviser le mot sans porter une attention critique à son développement historique concret en tant que concept révolutionnaire, voudraient aussi nous faire croire que ces différences théoriques n'ont pas d'importance. Ainsi, l'accusation ridicule de sectarisme est un exemple supplémentaire de la peur de la nécessité. Les luttes de lignes idéologiques sont en effet nécessaires.

Nous ne devons pas oublier qu'une partie de la nécessité communiste consiste à tracer des lignes de démarcation politiques et à déterminer, dans ce mouvement de traçage, les forces de la révolution et de la contre-révolution. Une autre ligne doit être tracée entre celles et ceux qui voudraient traiter le communisme comme une nécessité – et dans ce traitement, apprendre des révolutions historiques mondiales précédentes – et celles et ceux qui ne le traiteront toujours que comme une hypothèse, un horizon, une possibilité idéale.

CHAPITRE 2

CONTINGENCES ET COLLABORATION

Malgré notre réticence à nous pencher sur l'énigme de la nécessité, à répondre à ses exigences, il n'empêche que souvent nous la reconnaissons – la nécessité – sans nous en rendre compte. Toutes les tentatives confuses pour réaffirmer le communisme sont amenées, tant bien que mal, à devoir reconnaître que le renversement du capitalisme est nécessaire – bien que ce renversement ne soit pas, il faut l'admettre, prédestinée. Certaines parmi ces tentatives vont jusqu'à invoquer le nom de Lénine et d'autres révolutionnaires. Jodi Dean, par exemple, parle de la nécessité d'une organisation de type léniniste – une affirmation importante et tout à fait louable de la part d'une universitaire de renom. Malheureusement, son léninisme se réduit à une forme sans contenu – un mouvement de type « *Occupy* » mais mieux organisé ; quelque chose qui en émergerait spontanément. Elle a affirmé à plusieurs reprises que l'avènement du communisme ne peut pas être reporté indéfiniment. Or, avec le genre de léninisme déformé qu'elle propose, qui produirait ses propres processus au fil de son développement spontané, la révolution n'a d'autre issue que d'être, justement, reportée.¹²

Ainsi, malgré tout son discours sur les horizons et les formes idéales, la nécessité elle-même n'est reconnue que dans la mesure où elle plane comme une tempête au-dessus de ce même horizon loin-

¹² Jodi Dean, *The Communist Horizon*, Verso Books, Londres, 2012, p. 207–250.

tain. Après avoir dénoncé les distorsions habituels du passé communiste qu'on retrouve dans le récit « anti-stalinien », le simple fait d'évoquer le nom de Lénine ne suffit pas pour nous y extraire définitivement. Car en parlant de processus révolutionnaires qui émergeront spontanément à travers la lutte, il est plus qu'étrange que l'autrice s'oppose au perpétuel report du communisme. En effet, un tel report est ce que présuppose la pratique spontanéiste qu'elle propose.

Il n'est pas facile de savoir quoi faire de cette reconnaissance de la nécessité, tantôt sublimée, tantôt réifiée. Car si le concept de nécessité est une « hypothèse » avancée à l'intérieur de ce nouveau discours sur le communisme, ou encore une notion abstraite, une forme idéale, alors il cesse pour nous de compter en tant que concept. Parce que les questions qu'il pose, les expériences historiques qu'il a produites, y restent soit mal conçues, soit sans réponse.

Repoussant le concept de nécessité à la marge, le type de politique généré par ce discours possède une apparence radicale mais manque de fondement concret. D'où la prolifération de divers groupes promouvant de nouvelles formes de radicalisme, libéré de notre passé révolutionnaire supposément ennuyeux : le Comité invisible et son « insurrection qui vient » ; son prédécesseur, le groupe Tiquun, et sa notion obscure de « Bloom » ; la révolution linguistique de Franco Berardi, qui nie explicite-

ment la nécessité historique. La théorie arrachée du contexte où se forge la science révolutionnaire ne peut être radicale que dans la forme. Mais peut-être cette radicalité exclusivement formelle en a toujours été l'intention : soit parce que la peur domine encore ces auteur·ices – la peur des nécessités exigées par un mouvement révolutionnaire réel –, soit parce que cette peur elle-même – tout comme le concept de nécessité – est sublimée sous l'apparence du radicalisme.

Dans ce contexte, nous devons nous demander pourquoi la théorie, qui a déjà connu un développement immense, qui a été durement acquise à travers les révolutions historiques mondiales, est aujourd'hui considérée comme bornée et aliénante par les mêmes personnes qui ne se lassent d'inventer de « nouveaux » concepts impénétrables, dont l'écriture semble souvent intentionnellement opaque, et dont le radicalisme paraît n'être guère plus qu'un exercice intellectuel. Pourquoi, donc, est-ce que celles et ceux d'entre nous qui se déclarent encore fidèles au communisme révolutionnaire ayant émergé de l'expérience de la lutte des classes, devraient-ils se soucier d'une théorie qui situe son radicalisme principalement au niveau de l'apparence – qui est obscure et abstraite, qui a sa place dans les conférences universitaires plutôt que dans les rues et les campagnes ? Car en effet, ces abstractions théoriques ne sont populaires que parmi les universitaires et les amateur·ices de la révolution

qu'on ne croise que dans les pays impérialistes, parmi les étudiant-es et les apprenti-e-intellectuel·les, parmi les anarchistes des quartiers résidentiels à la recherche de jargons et d'idées se portant garant d'une idéologie révolutionnaire. Dans les marges et les périphéries toutefois, ces théories ont gagné très peu d'audience et de crédibilité.

Les manifestes produits dans cet esprit, accueillis avec excitation par un petit groupe de radicaux dans les pays capitalistes avancés, ne sont pas aussi novateurs que leurs champions aimeraient le croire. Le mouvement ouvrier, la lutte révolutionnaire des masses, a connu d'innombrables tentatives similaires visant à réviser la théorie révolutionnaire. Eugen Dühring, par exemple, avait tenté de fournir une théorie alternative, plus « esthétique », à l'idéologie communiste supposément monotone. Et bien que les catégories théoriques employées par Dühring puissent aujourd'hui sembler vétustes, il n'en est ainsi que parce que nous avons le privilège de la perspective historique. Pourtant, Dühring s'appuyait sur une constellation conceptuelle qu'un intellectuel de la fin du 19^e siècle aurait comprise et trouvée excitante ; une constellation qui n'avait toutefois que peu à voir avec l'expérience concrète du prolétariat européen de l'époque. À l'époque, l'influence de Dühring était suffisamment importante parmi les intellectuels flirtant avec le socialisme, pour que d'autres penseurs éminents l'aient traité comme l'un des représentants les plus

importants du socialisme : les attaques diverses et confuses de Nietzsche contre le socialisme proviennent principalement de sa lecture de Dühring (il n'y a aucune preuve que Nietzsche ait lu Marx ou Engels) ; le sionisme de Herzl, ainsi que l'affaire Dreyfus, ont été partiellement influencé par l'hypothèse selon laquelle le socialisme serait antisémite en raison d'une compréhension du socialisme dérivée de Dühring, qui était lui-même un antisémite notoire.¹³ Aujourd'hui nous connaissons Dühring uniquement parce qu'Engels a pris le temps de démolir point par point sa doctrine théorique, prouvant ainsi la force de ce que Dühring considérait être en décalage avec la mode intellectuelle de l'époque.

À Dühring, nous pouvons ajouter Guy Debord et le situationnisme ; un mouvement et une théorie qui s'est cristallisée durant la révolte parisienne de

¹³ Le fait que ces penseur·euses conservateur·ices – dont les philosophies ont été associées à toute forme de réaction politique – se soient concentrées sur le socialisme de Dühring plutôt que sur les courants révolutionnaires représentés par Marx et Engels mérite réflexion. Il se peut que lorsqu'un grand nombre d'intellectuels socialistes font toute une histoire d'un penseur spécifique, leurs homologues anti-socialistes – les idéologues de la classe dirigeante – suivent leur exemple et viennent à considérer le radicalisme chic comme plus important qu'il ne l'est en réalité. Glenn Beck, par exemple, a fait plus pour populariser *L'Insurrection qui vient* que le Comité invisible lui-même. Bien sûr, le Comité invisible, contrairement à Dühring, n'est pas antisémite, et Beck, contrairement à Nietzsche, est un troll intellectuel.

1968 et qui retient aujourd'hui beaucoup de son prestige parmi ces militant·es obsédé·es par des pratiques théoriques floues, telles que le *culture jamming* (littéralement, le sabotage culturel), la psychogéographie et d'autres concepts abstraits qui paraissent fascinants en raison de leur obscurantisme. Et bien que Debord n'ait jamais eu d'impact significatif sur la lutte concrète, même dans le contexte d'où il a émergé (il serait même assez juste d'affirmer que le situationnisme compte peu pour la plupart des gauchistes universitaires de nos jours), il mérite d'être mentionné parce que tant de ces « nouvelles » tentatives de récupération du communisme prononcent son nom.

Il y a d'autres noms et d'autres tentatives, dont toutes celles qui n'ont pas été préservées par les institutions universitaires et éditoriales, et ont été oubliées vers la fin des années 1980, lorsque le communisme qu'elles cherchaient à réviser avait été prétendument vaincu. Plus qu'un reflet critique du communisme supposé « orthodoxe », ces communismes éclectiques ou trop académiques sont le symptôme d'un problème plus vaste : l'incapacité à surmonter l'idéologie normative, même lorsque nous reconnaissons son existence et son impact.

Dans les centres impérialistes, où l'hégémonie capitaliste est généralement très avancée, nous avons été éduqués depuis la naissance dans l'acceptation des idées dominantes de la classe dominante comme relevant du bon sens. Bien que nous ayons

réussi à sortir de ce bon sens pour reconnaître la nécessité de mettre fin au capitalisme, nous nous trouvons encore trop souvent dans l'incapacité d'appréhender le sens de cette nécessité en raison de la façon dont on nous a appris à percevoir le monde. On nous a enseigné l'échec ; on nous a éduqué à croire précisément ce qu'une idéologie de classe soucieuse de préserver l'état actuel des choses prétend à propos de l'histoire de la lutte des classes. Ainsi, lorsque nous sortons du récit de la fin de l'histoire, il reste plus facile de nous approcher de ces prétendues souches critiques du communisme, de rejeter ce que celles-ci nomment encore l'« orthodoxie » d'après les critères imposés par la propagande capitaliste, et d'embrasser les « nouveaux » projets communistes.

C'est ce qu'incarne le Comité Invisible et ce qu'était son prédécesseur, le groupe Tiquun ; c'est le *Soulèvement* de Berardi, involontairement satirique à travers sa « révolution imaginaire » ; c'est ce que sont et seront à jamais les retours au communisme formulés par *Endnotes* et *Théorie Communiste* : une tentative de professer le communisme tout en acceptant simultanément le récit sur la fin de l'histoire. C'est pourquoi la grande majorité de ces prétendues retours au communisme refusent de parler des luttes révolutionnaires vivantes qui ont émergé dans les pays situés en périphérie de l'impérialisme mondial ; c'est pourquoi il est rarement fait mention des guerres populaires.

Dans un tel contexte, la seule solution consiste à se ranger derrière les mouvements de révolte les plus mainstream et, dans cette poursuite docile, à se refuser d'œuvrer pour la mise en place d'une direction politique active et unifiée. La constellation théorique peut diverger, mais la pratique reste la même : le mouvementisme, rempli de la conviction selon laquelle la désorganisation des mouvements sociaux serait une vertu absolue. Le fait d'intervenir dans ces espaces et de tenter d'y fournir une direction claire, est traité comme un acte de violence. Et si certain·es en viennent à comprendre qu'une organisation de type léniniste s'avère effectivement nécessaire, iels restent encore souvent amené·es à croire que cette direction devra s'inventer du jour au lendemain, émergeant spontanément de la prochaine révolte à venir.

Dans ce contexte, plusieurs questions méritent d'être posées. Pourquoi y a-t-il tant de nouveaux manifestes visant à se détacher du passé communiste, et qu'est-ce qu'ils permettent d'accomplir ? Pourquoi les universitaires sont-iels obsédé·es par des théories opaques qui résonnent principalement chez ces mêmes universitaires et intellectuel·les militant·es ? Quelle constellation théorique est rejetée sous prétexte d'être démodée, ennuyeuse et orthodoxe ? Et quelle est précisément la signification de la récupération du concept de nécessité comme quelque chose qui n'est ni sublimée ni réifiée ? Une fois encore, il convient de souligner que

ces questions sont pertinentes presque exclusivement dans les centres impérialistes, où nous avons été politiquement désorienté depuis longtemps. Nous sommes donc amené·es à devoir nous poser la question la plus importante qui hante toutes celles qui la précèdent, et qui est une question portant sur la nécessité : comment retrouver le chemin de la révolution communiste ? Pour l'instant, laissons de côté cette dernière interrogation, pour nous concentrer sur la hantise elle-même.

Le passé hanté

Que faire de ces nouveaux manifestes qui tentent de dissocier le communisme de son passé révolutionnaire ? Commençons tout d'abord par reconnaître que beaucoup de ces réaffirmations du communisme ne sont pas des rejets absolus de l'histoire ; des noms et des mouvements importants y figurent parfois, et c'est là une victoire au moins partielle. Dean évoque le fantôme de Lénine, Badiou fait appel au spectre de Mao. Des fois, l'écart entre le nom et le concept est même comblé, tandis qu'à d'autres endroits on trouve des expressions de la conscience que certaines parties de l'histoire doivent être reconquises. Badiou, qui se définissait autrefois comme maoïste – et ce à l'encontre de la mode intellectuelle –, refuse toujours d'abandonner la mémoire historique à l'idéologie capitaliste. Il va même jusqu'à contester le discours du « totalitarisme » qui identifie Staline à Hitler.¹⁴ Dans certains de ces cas, il y a donc une tentative louable, et une lutte idéologique, pour ramener un ensemble de noms vers ce qui est considéré comme étant un discours acceptable, même dans les milieux universitaires de gauche. En 2007, Slavoj Žižek, Sebastian Budgen et Stathis Kouvelakis ont lancé la première salve de cet effort collectif de

¹⁴ Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, Les Éditions Lignes, Paris, 2009, p. 9.

récupération en publiant le recueil *Lenin Reloaded*, une tentative de rendre Lénine acceptable aux yeux des universitaires et intellectuel·les vivant au cœur des centres du impérialistes.

Avant le début de ce processus de réaffirmation du nom de « communisme », et sous les auspices d'un marxisme ou d'un socialisme simplifié, il était mal vu de parler de Lénine – sans parler de Mao ou de Staline – à moins d'aborder sa prétendue « trahison » d'un vague idéal socialiste. En effet, les trotskistes et post-trotskistes qui formaient la principale autorité en matière de marxisme dans les universités du premier monde, ne parlaient de Lénine qu'en dehors d'un cadre universitaire. Ils étaient manifestement satisfaits d'accepter le discours qui comparait Staline à Hitler, en raison de leur obsession avec un stalinisme imaginaire, tout comme ils étaient heureux de bannir le nom de Mao du discours acceptable. Ainsi, nous devrions au moins reconnaître la signification de cette réappropriation du nom de Lénine au sein du milieu universitaire.

Et pourtant, la réarticulation du communisme, quels que soient les noms mobilisés, persiste à dissocier le communisme de son passé révolutionnaire. Bien qu'une telle dissociation semble louable, les manifestes dont nous avons parlé plus haut, trouvent un écho auprès de celles et ceux qui ont grandi au cours de la prétendue « fin de l'histoire » durant laquelle l'idéologie anticomuniste

fut des plus influentes. D'ailleurs, beaucoup de ces revendicateur·ices refusent toujours de prononcer ces noms bannis, car iels sont resté·es convaincu·es de la trahison que ces noms incarnent. De la sorte que toutes les tentatives de s'éloigner de notre histoire révolutionnaire peuvent être présentées comme étant de nature pragmatique ou critique.

Le désir de fermer ces portes historiques par lesquelles s'introduisent les fantômes des révolutions passées a été, pendant longtemps, la tactique des anticapitalistes radicaux dans les centres impérialistes – pratique qui s'est cristallisée après l'effondrement du socialisme réellement existant. Même avant cet effondrement, ladite tactique se prétendit être la marque d'un marxisme « critique », issu du premier monde – peut-être en raison de l'influence du trotskisme –, ayant pour objectif réel de dénoncer toute incarnation du socialisme réellement existant comme étant stalinien, autoritaire, voire totalitaire. Depuis la réification du triomphalisme anticomuniste, cette dénonciation a atteint une influence hégémonique ; c'est la position vers laquelle gravitent les universitaires prétendument marxistes, et que ceux-ci acceptent comme du bon sens, comme un dogme incontesté. Dès lors, nous faisons face à un ensemble de tentatives visant à ressusciter le communisme en le baptisant d'un autre nom, en rendant son passé tabou ou insignifiant, en recourant à une philosophie autodestructrice basée sur l'idée d'un « vrai » communisme

dont le produit est le rejet des révolutions passées, soi-disant incapables de démontrer leur fidélité à cette « idée » communiste innocente, pure.

À côté de ces tentatives d'aliéner le communisme de son passé, on rencontre souvent des notions relevant de l'idéalisme platonicien. Quelque part au loin se trouverait l'idée du « *vrai communisme* » sur laquelle il nous faudra réfléchir si l'on veut atteindre cet horizon distant de la liberté humaine.

Mais les fantômes du passé ne s'exorcisent pas aussi facilement ; tenter de les ignorer en choisissant de parler d'un communisme sans référence à l'histoire ne fera pas disparaître la hantise. Le plus souvent, un tel discours présupposera, comme un principe par défaut, que cette « hantise » témoigne de ce dont le discours anticomuniste prétend qu'elle témoigne. Parfois il cherchera une généalogie différente, en passant par-delà l'histoire des expériences révolutionnaires communistes, et prétendra que les théories et mouvements utopiques – coupés du réel, mystifiés, idéalistes – sont les seuls précédents valables du communisme à venir.

En définitive, la volonté de se détacher de notre passé révolutionnaire, en le traitant comme une prison dont nous devons nous échapper, fait violence à l'histoire. Prétendre que nous devons nous délier de ce passé et chercher un « nouvel » horizon communiste, c'est dénoncer tout ce pour quoi les révolutionnaires du passé ont combattu et sont

mort-es. Leurs fantômes peuvent nous apprendre quelque chose, tant dans leurs succès que dans leurs échecs. Nous n'apprenons rien en les rejetant comme des poltergeists encombrants.

Et pourtant, l'obsession pour de nouvelles approches du communisme, celles qui lorsqu'on les découvre sont déjà libérées du passé gênant dont nous parlions – comme si nous pouvions échapper à ce passé qui pèse sur nous « comme un cauchemar »¹⁵ –, se targue de sa prétendue créativité et de sa profondeur critique. Or, nous devons nous demander ce qu'il y a de si créatif dans le fait d'essayer de redémarrer une tradition en supprimant ses moments historiques les plus universaux ? C'est un peu comme une personne qui pense réinventer la roue : sa volonté de faire une roue triangulaire ou octogonale paraît certes créative, mais cette créativité n'a que très peu de profondeur. De plus, on peut se demander ce qu'il y a de critique dans le développement d'un communisme basé sur les clichés anticommunistes au sujet des expériences socialistes passées ? Il est très facile de croire que nous sommes critiques en remettant en question les supposés dogmes du communisme, alors qu'en fait nous ne faisons que répéter ce que tous les

¹⁵ Une référence à la célèbre expression de Marx : « La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants ». Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Editions Sociales, Paris, 1945, p. 7 – NDE.

manuels scolaires capitalistes affirment depuis des décennies à son propos.

La créativité et la critique caractérisant les théories académiques ont rarement été très profondes. Le jargon peut sembler excitant, la prétendue nouveauté des néologismes et des cadres théoriques ingénieux peut en effet être stimulante, mais rien de vraiment créatif et de critique n'a émergé des rangs de la spéculation académique depuis longtemps. Il y a d'innombrables « *terroristes de l'obscurantisme* » (pour reprendre le terme par lequel Foucault avait qualifié Derrida), des théoriciens et théoriciennes astucieuses ayant produit l'illusion d'une créativité « critique » grâce à un cadre théorique marqué par son jargon des plus obscures. Un cadre théorique qui ne fournit pourtant pas de nouvelle « analyse concrète d'une situation concrète »¹⁶ – rien qui soit capable de changer le monde. Les théories les plus passionnantes, les théories véritablement créatives, celles qui ont été capables de critiquer le monde en profondeur, n'ont toujours émergé que des mouvements révolutionnaires eux-mêmes. Mais comme ce point d'origine de telles théories relève d'une intuition de Marx et de la tradition marxiste, il est tout à fait naturel que les universitaires non-marxistes ou anti-marxistes rejettent cet axiome

¹⁶ Cette expression est de Lénine, dans un texte de juin 1920 intitulé *Le communisme* : « la substance même, l'âme vivante du marxisme : l'analyse concrète d'une situation concrète ». – NDE.

et se perdent dans une quête obsessionnelle à produire de nouvelles théories et de nouveaux manifestes. Aucun d'entre eux n'aura jamais d'importance pour les masses, c'est-à-dire qu'ils ne seront jamais capables de faire ce que ce genre de manifestes prétend pouvoir faire avant tout – changer le cours de l'histoire.

Mais faisons preuve d'un peu de patience envers celles et ceux qui se plaignent de la prétendue pauvreté intellectuelle des communistes anti-révisionnistes d'aujourd'hui. Ces reproches constants sur la prétendue fidélité « dogmatique » envers des figures telles que Mao ou Lénine voire Staline – la même frayeur qu'inspire la parole de celles et de ceux qui osent soutenir la guerre populaire au Pérou, même après que celle-ci ait échouée – est un symptôme d'une créativité faussement critique. C'est un peu comme si on avait dit aux physicien·nes qu'ils manquaient de créativité et d'esprit critique pour avoir osé prendre au sérieux la théorie générale de la relativité. Car ne serait-il pas préférable, selon la même logique, de faire comme si Einstein et tous les problèmes causés par le développement de sa théorie n'existeraient désormais plus ? Plus important encore, un tel reproche témoigne d'une fidélité très *peu* créative et *non* critique envers l'idéologie anticommuniste. Posons-nous sérieusement cette question : qu'est-ce qu'il y a de si critique à accepter la vision du monde que nous avons appris à soutenir depuis la naissance ? Il est plutôt stupide

de se plaindre du dogmatisme et de l'orthodoxie si l'on adhère au summum de l'orthodoxie dogmatique : la vision bourgeoise du monde.

En prenant le risque de paraître académiquement démodé, je prétendrais qu'il ne peut y avoir de manifeste créatif ou critique qui existe en dehors des limites d'une compréhension concrète et révolutionnaire de la nécessité. Plus précisément, et dans ce contexte, les seuls manifestes valables sont ceux qui sont capables de produire une compréhension de la réalité vue d'« *en bas* » :

Lorsqu'elle est vue d'en bas ou d'en haut, la même réalité est souvent perçue très différemment. Deux points de vue différents, qui génèrent deux compréhensions différentes, et par conséquent, deux types différents de sentiments et de réactions. Le premier acte révolutionnaire dans la lutte des classes est de reconnaître, comprendre et saisir le monde depuis sa base ! Nous ne devons pas tomber dans le piège qui consiste à croire que les hallucinations d'en haut de la bourgeoisie sont la vraie réalité. [...] La situation mondiale actuelle est un bon exemple de ce double standard, de cette façon de voir les choses à double face. Vu d'en haut, tout est prospérité, enrichissement, richesse et démocratie.

Vu d'en bas, c'est la crise, la corruption, la guerre et la misère.¹⁷

Aucun de ces nouveaux manifestes universitaires, même lorsqu'ils prennent des allures marxistes, n'est capable de représenter le monde depuis sa base. Ils se placent toujours au-dessus, filtrant la réalité depuis les hauteurs de la spéculation académique, divorcés de la lutte révolutionnaire. Préoccupés par un horizon lointain, et non par la rude nécessité qui exige la révolution, ils ne cessent de chercher un avenir détaché du passé. Rappelons-nous ici l'avertissement formulé par Walter Benjamin dans ses *Thèses sur l'histoire* (car bien qu'il ait été lui aussi un universitaire éloigné du mouvement, il était conscient du danger d'un mouvement révolutionnaire fondé sur un avenir coupé de son passé), où il affirme que cette focalisation sur des horizons utopiques entraîne la disparition de « la véritable image historique » et que « [...] l'image irrécupérable du passé [...] risque de s'évanouir avec chaque présent qui ne s'est pas reconnu visé par elle ».¹⁸

Tout ce discours sur les nouveaux horizons doit être abandonné tant que restons incapables de nous confronter sincèrement à l'image de notre passé et la façon dont elle affecte le présent. Ces horizons bien à l'écart du monde d'en bas, dont le

¹⁷ PCR-RCP, *op. cit.*, p. 5.

¹⁸ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire » dans *Oeuvres*, Tome III, Folio, 2000, p. 430.

point d'origine n'est jamais la lutte des damné·es de la terre faisant émerger ses objectifs concrets, devraient être considérés comme rien d'autre que de vaines spéculations.

Contingences

S'il n'est pas à la mode de revenir au concept de « *nécessité* » comme point de départ de l'émancipation humaine, c'est parce qu'une tradition théorique interdisant ce concept, et exigeant au contraire que l'on ne parle que de « *contingences* », prédomine encore aujourd'hui. Néanmoins, cette tradition ne prévaut généralement qu'au cœur des universités des centres impérialistes, et a peu à voir avec le monde tel qu'il est vu depuis le bas. Confrontée aux masses opprimées du monde entier, aux damné-es de la terre, une telle tradition théorique s'avère généralement dépourvue de sens, bien qu'elle ne soit pas sans signification aucune, surtout dans le cadre de cet essai, car il a été question dès les premières lignes de notre propos, des problèmes posés par ces nouveaux manifestes, avec leur discours sans fin sur les horizons et les hypothèses – des manifestes bien ancrés dans les universités du premier monde.

Cet ancrage signifie que, indépendamment des tentatives de récupérer le « récit totalisant » du communisme, nous sommes toujours obligés de faire face aux critiques théoriques qui nous interdisent de parler de la « *nécessité* » du communisme. Car parler de nécessité, c'est aller à l'encontre de l'idée selon laquelle l'histoire ne serait rien de plus que l'enchaînement de moments contingents inca-

pables de nous communiquer quoi que ce soit de significatif – et d'après laquelle le fait d'exiger de cette chaîne de contingence une forme de nécessité serait synonyme de totalitarisme.

Dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », Michel Foucault a soutenu que l'histoire devrait être considérée comme rien de plus qu'un développement contingent, où aucun moment n'en appelle à la nécessité d'un autre, et où chaque développement historique serait de nature meurtrière. Dans ce contexte, parler de la nécessité révolutionnaire serait parler d'un discours totalisant, d'un autre jeu de pouvoir et de savoir, qui n'a ni plus ni moins de valeur que la masse de tueries passés et futurs qui, ensemble, constituent l'histoire. Au-delà de la manifestation éternelle du pouvoir et du savoir, il n'existe donc pas de développement historique ; imaginer le progrès, même au sens des modes de production successifs, reviendrait à subordonner la réalité historique contingente et immuable à un récit totalisant.

Une telle compréhension de l'histoire ne peut traiter les moments révolutionnaires que comme des exemples parmi d'autres de la totalisation meurtrière ; une révolution ne vaut pas mieux que ce contre quoi elle s'est produite – pas moins contingentes que tout le reste, ses revendications concernant la nécessité ne sont guère plus que des excuses pour l'exercice et la mobilisation du pouvoir. Selon cette interprétation, l'instant révo-

lutionnaire ne serait donc qu'un simple numéro dénué de sens dans un enchaînement infini d'expressions contingentes du pouvoir-savoir. Les bolcheviks renversent le régime tsariste, fournissant des justifications pour accomplir cette révolution : voilà ce qui ne serait qu'un moment parmi d'autres à travers lesquels un discours en supprime un autre. Il nous est dit qu'il vaudrait mieux ne pas supposer que cet événement ait quelque chose à voir avec la « nécessité » de balayer le régime tsariste de la scène historique. Car ces nécessités seraient imaginées après coup, imposées et superposées à une chaîne de contingence, et réussissant à se faire passer pour progressistes simplement parce qu'il y aurait eu une occupation violente de la scène historique. Les bolcheviks peuvent inventer la nécessité historique et convaincre leurs adhérents révolutionnaires d'en accepter leur interprétation, tout simplement parce qu'ils ont réussi à remplacer un discours par un autre. « [Un] événement, nous dit Foucault, [n'est] pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs. »¹⁹

Nous découvrons donc l'émergence d'une analyse qui ne traite plus que de contingences. Elle représente l'exigence de traiter l'histoire comme

¹⁹ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans *Dits et Écrits*, Tome II, Éditions Gallimard, 2001, p. 148.

une série de ruptures singulières, reliées aux seules manières dont se déploie le pouvoir, et qui part du rejet de tout discours de continuité et d'universalité. En raison d'un désir presque névrotique d'éviter la totalisation, cette exigence a fait, bien que souvent involontairement, de grands dommages à l'histoire elle-même.

Mais ce rejet de la totalisation, et le remplacement de la nécessité par la contingence, naquit comme une réponse logique aux excès du révisionnisme et des expressions les plus vulgaires du matérialisme historique. Les courants de pensée post-modernes, qui, avec le capitalisme, ont cherché à bannir le communisme vers les antres de la théorie, ne doivent pas être rejetés simplement parce qu'ils représenteraient un phénomène petit-bourgeois, bien qu'il s'agisse très certainement d'une idéologie petite-bourgeoise. D'une certaine manière, les positions dites post-modernes formaient aussi une réplique théorique à une déformation tout aussi petite-bourgeoise du communisme qui, au moment où les conquêtes de la révolution chinoise furent renversées, fut brièvement hégémonique. Il s'agissait d'un communisme qui concevait la réalité sociale d'après la compréhension la plus grossière de la classe sociale – une compréhension qui aurait pu faire frémir Marx lui-même. Cette compréhension excluait beaucoup d'autres positions sociales opprimées et soutenait que des idéologies telles que le féminisme, l'antiracisme, le radicalisme

queer, etc. n'étaient guère plus que des politiques petites-bourgeoises qui n'avaient rien à voir avec les affaires sérieuses de la lutte des classes.

En partie en réponse à cet essentialisme de classe, qui était un désir dogmatique d'adhérer à un marxisme « pur » (comme s'il avait été vraiment « pur » à un moment), les partisan-es radicaux-ales de cette nouvelle mode théorique en venaient à défendre l'idée de luttes identitaires désunies. Influencé-es par leurs propres expériences, ils constataient que la compréhension communiste de la nécessité qui régnait à cette époque semblait incapable d'attirer ces autres préoccupations dans son orbite. À bien des égards, cette pratique fut la sanction des péchés d'un communisme dogmatique et chauvin, et il s'agit pour nous de reconnaître ce fait et de l'utiliser comme une occasion pour y réfléchir. En d'autres termes, nous devons admettre qu'il était nécessaire de prendre en compte ces autres questions, de comprendre comment en fin de compte elles déterminent la classe sociale, plutôt que de les rejeter comme si elles seraient entièrement contingentes.

Or en même temps, la politique produite par le rejet d'une nécessité soi-disant totalisante fut une politique menant nulle part. Les foyers de luttes identitaires ne pouvaient que produire une praxis incapable d'une réelle solidarité. Les théories de l'« intersectionnalité » étaient le plus souvent peu intéressantes, se contentant de reconnaître le fait

que de multiples oppressions et formes d'exploitation, y compris la classe économique, se croisent à certains moments. Le simple fait de formuler la possibilité d'une telle intersection ne constitue pas une analyse ; c'est un truisme sans grande efficacité. Une telle théorie est incapable d'expliquer la signification de cette intersection ; après tout, fournir cette signification serait un acte de totalisation. Des groupes affinitaires, des « *safe space* », des querelles portant sur les limites de chaque terrain de lutte, le tout au nom de diverses catégories d'oppression : un chaos théorique général qui ne produirait guère plus qu'une confusion politique généralisée.

Et c'est ici que la nécessité refait surface, bien que celles et ceux qui rejettent sa logique ne sont pas du tout à l'aise avec l'affirmation selon laquelle leur pratique de la contingence produit également sa propre nécessité. Car ici, à un point où la totalisation est rejetée comme meurtrière, la valorisation même de la contingence doit devenir entièrement « *nécessaire* ». En examinant cette pratique politique, nous sommes forcés-es de conclure qu'elle mène nécessairement à celle, limitée, du réformisme – car qu'est-ce que pourrait produire d'autre une politique identitaire qui n'a pas de contenu politique au-delà la valorisation des sites d'oppression comme identités radicales ? En tout cas pas la solidarité et l'organisation dont les révolutions historiques mondiales nous ont appris l'im-

portance vitale. En effet, la pratique réformiste est précisément le résultat concret de ce type de politique – ses promoteur·ices les plus actif·ves, s'ils sont encore en activité, le sont généralement au sein des luttes pour des réformes sociales. L'espoir qui se cache derrière cette activité, cependant, est l'espoir du mouvementisme : que la multiplicité de foyers de lutte se transforme en plus que la somme de ses parties réformistes ; que l'avalanche de cette multiplicité produit un mouvement radical capable d'éclipser la simple unité des pratiques passées.

Cette pratique consistant à articuler la contingence et la multiplicité a connu son expression la plus aboutie à travers le concept de « *rhizome* » formulé par Deleuze et Guattari – un concept visant à remplacer toute *idéologie* révolutionnaire fondée sur l'*unité* révolutionnaire. L'hypothèse émise par les auteurs, est qu'une telle unité implique nécessairement un processus de totalisation, la capture du désir radical. La métaphore d'une racine de pomme de terre se répandant dans d'innombrables directions est censée remplacer celle d'un parti prenant ses racines dans les masses – mais comment nous enraciner à la manière des arbres là où la réalité souterraine est si vaste ? C'est là qu'intervient le rhizome, capable de se propager le long de trajectoires multiples sans unité apparente. La notion de « *multitude* » chez Negri et Hardt, théorisée pour la première fois

dans *Empire*, représente un développement de ce concept.

Il est intéressant de noter que le jeune Badiou avait déjà compris la direction politique vers laquelle tendait la théorie du rhizome (et donc de la multitude) et avait pu prédire l'émergence du mouvementisme dans les centres impérialistes après 1968 :

On pouvait lire sans mal, sous les prétextes antiorganisationnels, le rejet du point de vue de classe. Le thème en était qu'il fallait additionner les révoltes (immigrés, femmes, écologistes, soldats, prisonniers, écoliers, homosexuels, etc.), dénombrer à l'infini les forces sociales ponctuelles, mais combattre obstinément tout ce qui s'apparentait à l'unification politique du camp du peuple, saisi dans sa flexion antagonique, dans son être de classe vivant. L'organisation, sa prétendue « hiérarchie castratrice », avaient bon dos : l'Un du multiple révolté est question de contenu, de politique du peuple. [...] On se cachait derrière les maladresses, ici ou là, de la forme pour dénier le contenu. Derrière la haine du militantisme se camouflait mal la haine de la lutte des classes. [...] Car, si le peuple n'a pas sa propre politique il fera celle de ses ennemis : l'histoire politique a horreur du vide.²⁰

²⁰ Alain Badiou, « Le fascisme de la pomme de terre », dans *La situation actuelle sur le front de la philosophie* :

Ainsi, en se concentrant sur la multiplicité au détriment de l'unité – et surtout au détriment de la division principale entre d'un côté une classe dirigeante unifiée et, de l'autre, les masses exploitées dont l'unité est rendue nécessaire par l'unité de la première – s'accomplit une réification de la totalité capitaliste, à savoir la politique de l'ennemi. Des décennies plus tard, nous avons vu le résultat de

Contre Deleuze et Guattari, Union Communiste de France marxiste-léniniste, 1977. Ce que l'on entend ici à travers la notion de l'« Un » en tant qu'opposé du « multiple » – outre le fait qu'il s'agit d'une question ontologique de longue date qui touche à ce traité – est le reproche fait à son égard par Deleuze et Guattari selon lesquels le capitalisme serait une singularité écrasant et réprimant les expressions multiples de l'identité. En ce sens, toute unité organisationnelle paraît être un reflet de cette singularité répressive, qui étouffe nécessairement la différence, et amène donc au conflit entre deux singularités différentes (deux versions opposées de l'« Un » problématisé) ; conflit qui ignore nécessairement le fait de la multiplicité. D'où la tentative de Deleuze et Guattari de remplacer la dialectique matérialiste (l'« Un » caractéristique de l'ordre bourgeois se constituant en « Dualité » : prolétariat versus bourgeoisie) par leur concept de rhizome (la division n'étant simplement deux versions de la même totalité, il vaut mieux concevoir la résistance selon de multiples lignes de fuite). Badiou soutient toutefois que la réalité sociale et historique se réduit, en dernière instance, à une « scission » entre deux positions différentes et que même la multiplicité de la révolte requiert nécessairement une telle unité : ce sont les myriades d'expressions de la révolte elles-mêmes qui peuvent en démontrer la nécessité. Une multiplicité sans nuance et laissée à elle-même vient précisément consacrer un ordre bourgeois bel et bien unifié.

cette politique : le mouvement altermondialiste s'est éclaté en mille morceaux en croyant pouvoir se confronter à l'unité de la totalité étatique. Si Badiou s'est depuis détourné de l'état d'esprit qui sous-tend la citation reprise plus haut, c'est uniquement parce que lui aussi a traversé une période de recul qui a affecté sa réaffirmation du nom de communisme. Il est vrai que dans une large mesure l'être social détermine la conscience sociale, et il serait plus que surprenant si Badiou se prononce en désaccord avec ce postulat.

Quoi qu'il en soit, le désir de remplacer la nécessité par la contingence, et l'unité par la multiplicité, est souvent fondé sur une mauvaise compréhension de ces concepts. Il existe un malentendu assez courant au sujet de la nécessité révolutionnaire, qui la définit en fonction d'une conception grossière du progrès, héritée des Lumières, la voyant comme étant linéaire. Ici, la nécessité est confondue avec le « *destin* », comme si le fait de défendre la nécessité scientifique du communisme serait identique à l'argument d'après lequel le communisme se produira nécessairement, ou qu'il serait pré-ordonné par l'histoire. Alors en effet, si on conçoit la nécessité comme étant synonyme de destin, il est facile de comprendre pourquoi la contingence serait préférable à celle-ci. Aucune révolution n'est prédestinée ; la science de l'histoire n'est pas le genre de « science » qui prétend déterminer toutes les trans-

formations importantes à venir dans le mode de production.

Or, il serait malhonnête de notre par de faire comme si la théorie communiste n'a jamais eu recours à ce genre d'affirmations historiques simplistes, voire superstitieuses. Même les grand-es dirigeant-es et théoricien·nes communistes ont eu l'habitude de soutenir que la nécessité communiste était aussi un destin, une vérité inéluctable déduite d'un certain discours sur l'histoire. Que ces arguments aient été avancés pour des raisons rhétoriques ou parce que celles et ceux qui les ont avancés vivaient dans une conjoncture historique spécifique (le socialisme avait été mis en place et le communisme pouvait donc être considéré comme étant en bonne voie de devenir une réalité), importe peu si l'on ignore au même temps le fait qu'en parallèle à cet exercice de tâtonnement parmi les concepts désuets de progrès unilinéaire, de nombreuses personnes ayant défendu la nécessité ont également été honnêtes sur le fait que cette nécessité pourrait tout aussi bien ne jamais aboutir.

Comme indiqué plus haut, Engels avait affirmé que la force scientifique de la théorie communiste reposait sur le fait qu'il y avait un choix (et un choix n'est jamais prédéterminé) entre un avenir communiste et une apocalypse capitaliste – Rosa Luxemburg avait qualifié ce choix comme étant celui entre socialisme et barbarie. Marx avait affirmé que la révolution est une nécessité. Or, dès qu'on parle

de révolution il s'agit de prendre conscience du fait que, selon Lénine, les révolutions ne sont pas des événements spontanés et que par conséquent le fait même d'organiser une révolution suffit pour saper les bases du concept d'un destin communiste inévitable. Mao parlait de la phase socialiste comme d'un moment à l'intérieur de la chaîne révolutionnaire qui pouvait être renversé dans l'objectif de rétablir le capitalisme. À ces idées, nous pouvons encore ajouter celles d'innombrables universitaires marxistes qui ont contesté depuis plus d'un siècle cette interprétation téléologique, fataliste, de la nécessité.

S'il est vrai que le concept de progrès révolutionnaire unilinéaire a souvent fait partie du discours communiste, il n'a jamais vraiment fait partie de la science révolutionnaire – il y a trop de preuves démontrant le contraire, quelles que soient les affirmations occasionnelles et fallacieuses qu'on rencontre au sein des polémiques menées par ses plus fidèles adhérent·es. Après tout, ces mêmes adeptes étaient également connus pour faire des affirmations contraires, bien que certain·es de leurs lecteur·ices et soutiens militants les plus dogmatiques se sont concentrés sur ces lignes gratuites concernant une vague notion de destin scientifique. Aucun·e marxiste critique, attaché·e au concept de nécessité, n'a vraiment cru à l'inévitabilité du communisme ; seuls les anticomunistes et les organisations qui ont fait l'erreur d'accepter

ce discours rhétorique y ont cru sérieusement. La nécessité signifie seulement que le communisme est nécessaire pour résoudre les problèmes produits par le capitalisme, et non que son émergence est prédestinée. De la même manière qu'on peut dire que l'eau est une condition nécessaire à l'existence humaine, mais qu'il n'est pas pour autant vrai que chaque être humain a accès à l'eau.

Les théoriciens et théoriciennes dont la compréhension du communisme se calque sur le discours anticomuniste hérité de l'époque de la guerre froide, continuent à transmettre le récit sur la synonymie entre la nécessité et des concepts dépassés de progrès unilinéaire et prédestiné. Tout comme il serait preuve d'ignorance de rejeter la physique moderne en raison des erreurs du paradigme newtonien, il est également erroné de rejeter le matérialisme historique à cause d'un certain nombre d'interventions qui ont été faites au sein de l'histoire de cette science et qui, après tout, n'ont jamais été d'aussi grandes erreurs que veut nous faire croire le récit anti-communiste. Or, c'est justement un tel rejet qui est devenu la norme dans les cercles académiques et intellectuels du premier monde vers la fin du 20^e siècle. La totalité, l'unité et la nécessité ont été remplacées par la fragmentation, la différence et la contingence.

C'est dans ce contexte qu'ont émergé les tentatives universitaires actuelles de récupération du communisme. Le rejet de la nécessité, de l'univer-

salité, et de la continuité historique de la part de celles et ceux qui parlent d'hypothèses et d'horizons, n'a de sens que s'il est compris comme une tendance à récupérer la totalisation d'une manière qui s'inscrit au sein des traditions théoriques qui n'ont pourtant pas cessé de rejeter cette même totalisation. Ces universitaires souhaitent à nouveau parler du communisme, mais sont incapables de s'engager avec cohérence dans cette histoire jadis rejetée comme totalitaire. Iels souhaitent parler d'*universalité* mais finissent par approuver la *particularité* parce qu'iels refusent d'examiner la *nécessité*.

Le résultat est un éclectisme théorique qui n'est capable que de produire, parfois intentionnellement, des stratégies mouvementistes suivant lesquelles il serait préférable de se mettre à la traîne d'une révolte désorganisée sans buts, sans organisation théorique et sans cohérence née de la nécessité révolutionnaire, que d'aborder de manière cohérente les problèmes soulevés par la chaîne des révolutions historiques passés. Mais les anarchistes et les libéraux de gauche aussi peuvent se réclamer de ces rébellions mouvementistes, les premier-es ayant le plus de raisons d'adopter cette incohérence comme principe d'organisation. Alors, dans ce contexte, qu'importe une analyse communiste quand elle ne nous dit rien de plus significatif que ce que les anarchistes prêchent depuis Bakounine ? Comment une évaluation académique du

communisme, incapable de sortir du cadre de l'« *histoire-comme-contingence* », peut-elle apporter quelque chose de théoriquement pertinente ? Tous les discours récents et abstraits sur les horizons et les hypothèses sont réduits au silence face à ces questions. Modifiez la terminologie de ces récits, supprimez le mot communisme, et nous nous retrouverons dans le même cadre anticomuniste que ces nouveaux manifestes prétendent pourtant transcender.

Tant de ces récits, de Foucault aux récupérations universitaires récentes du communisme, partagent un dédain implicite pour les moments révolutionnaires réels. En dénigrant la révolution comme étant soit totalisante, soit incapable de représenter une libération véritable, ils ont été contraints de rejeter les mouvements de masse qui ont lutté pour établir un monde meilleur. Par conséquent, ces modes académiques, quelles que soient leurs forces, sont en dernière instance étrangères aux damné-es de la terre qui se battent encore véritablement pour la fin du capitalisme.

La collaboration

L'impasse dans laquelle s'est engouffrée la théorie radicale contemporaine jette une ombre sur toute tentative de ranimer la praxis anticapitaliste. Alors, il n'est pas surprenant que certain·es universitaires parlent vaguement d'horizons et d'idéaux, que des groupes d'intellectuel·les inventent des jargons fantaisistes et des insurrections imaginaires, et que le mouvementisme devienne la pratique par défaut. Il est tout sauf étonnant de voir ces nouvelles formes de radicalisme, qui osent prononcer le nom de « communisme », retenir leur prestige au sein de la gauche universitaire. Il est tout à fait normal, et même encouragé, de juger la théorie révolutionnaire du passé comme étant ennuyeuse, prévisible, et donc indigne de notre intérêt et de sa reprise.

Quand certain·es d'entre nous parlent de révisionnisme ou d'opportunisme, ou de n'importe quel autre terme compris et maintes fois réaffirmé par les révolutionnaires du passé, nous sommes accusé·es d'orthodoxie. Comparé·es aux théoricien·nes d'aujourd'hui, qui ne cessent d'inventer de nouveaux jargons (et ce qui est jugé excitant dans leur œuvre l'est souvent sur la base de ce qui est le plus nébuleux conceptuellement), nous apparaissions anachroniques, démodé·es, en décalage avec la réalité. De temps en temps, on peut même

entendre dire que nous aliénons les gens avec ces vieux concepts, comme si les nouveaux concepts étaient moins aliénants. Ce que les auteur·ices de ces accusations semblent ne pas pouvoir comprendre, c'est que quand nous commençons à réutiliser le concept « vétuste » de communisme il y a quelques décennies à peine, nous aurions été accusé·es du même vice.

(Laissons de côté, pour le moment, le fait que dans les périphéries du système impérialiste, les luttes révolutionnaires de masse ont continué, depuis la fin des années 1980, à puiser dans cette tradition théorique supposément « orthodoxe », qui n'a cessé de résonner avec leur compréhension du monde. Mettons entre parenthèses le fait que cette accusation de ringardise est aussi une accusation portée à l'encontre de toutes les luttes communistes importantes du tiers-monde à ce jour – dont certaines se déroulent encore en ce moment même – et prétendons, comme le font certain·es théoricien·nes radicaux·les, qu'il n'y a pas de luttes qui comptent au-delà de celles ayant lieu dans les centres impérialistes.)

Il est évident que nous ne pouvons simplement ignorer les tentatives de concevoir la lutte à travers de nouveaux concepts ; il est effectivement dogmatique d'adhérer à une constellation théorique prétendument pure et de rejeter toute nouvelle intervention qui remettrait en cause cette manière statique de voir le monde. En même temps, comme

nous l'avons dit, il est tout aussi dogmatique de rejeter la tradition théorique ayant émergé de la lutte révolutionnaire concrète – et c'est peut-être même la pire forme de dogmatisme, puisqu'elle fait précisément écho à ce que l'idéologie capitaliste triomphaliste nous a appris comme étant la norme.

La question que nous devons nous poser, alors, est de savoir ce qui clarifie la conjoncture historique actuelle, en armant les masses d'une idéologie capable de faire la révolution. Aucun de ces nouveaux manifestes, aussi passionnante que soit leur approche théorique, n'est capable de répondre à cette question et donc de fournir un nouveau cadre révolutionnaire concret. Ces nouvelles approches ne font que réaffirmer les mêmes tentatives de substitution théorique désuètes qui ont été proposées depuis l'émergence du socialisme scientifique – elles peuvent sembler intéressantes, mais n'ont comme impact réel que l'écho de leurs paroles.

Ne se pourrait-il pas que, justement, la théorie révolutionnaire brossée à grands traits par Marx, d'abord retravaillée par Lénine et ensuite par Mao, fournit une explication bien plus simple et plus claire de la théorie et de la pratique que n'importe laquelle de ces approches contemporaines qui tentent d'ignorer le développement théorique marxiste, en le qualifiant d'orthodoxe et de dogmatique ? Cela ne veut pas dire que ces coups de pin-

ceau théoriques relativement grossiers nous permettent d'ignorer et de rejeter les concepts issus de traditions parallèles. La question est simplement de savoir quel cadre est capable de fournir une image plus claire de la réalité, de façon à produire l'action révolutionnaire.

En cette époque des plus cyniques, les tentatives faites pour mobiliser les concepts produits par les mouvements révolutionnaires passés sont reléguées vers la marge du monde intellectuel et ses modes passagères. Si revenir à Marx n'est plus perçu comme anachronique, le fait de s'intéresser à certaines théories ayant historiquement développé le marxisme à travers l'action révolutionnaire, est toujours considéré comme étant de mauvais goût. Tiqqun et le Comité invisible, par exemple, associent le marxisme-léninisme au fascisme – adoptant sans hésiter le bellicisme de droite et la « sagesse » d'Orwell – tout en célébrant les social-chauvins tels que Sade et Nietzsche.²¹ Bien qu'il invoque le nom de « communisme », il est clair que le Comité invisible considère tout-es ceux ayant participé à des révolutions victorieuses, comme ses ennemi-es. Il vaut donc mieux reconstruire le marxisme, voire même rebâtir une forme confuse de communisme à peine influencée par Marx (mais seulement Marx !), le tout d'après des concepts nouveaux et excitants dotés d'un arsenal

²¹ Le Comité invisible, *L'Insurrection qui vient*, Éditions La Fabrique, Paris, 2007, p. 79.

de jargons fantaisistes, plutôt que de puiser dans ce terrain conceptuel vétuste qui a été jugé comme prêt pour la déchetterie par le récit sur la soi-disant fin de l'histoire.

Mais pourquoi devrions-nous nous accommoder aux modes intellectuelles du jour, et pourquoi la pratique révolutionnaire devrait-elle être confondue avec l'engouement académique ? Rappelons que Marx et Engels ont rompu avec la mode académique de leur temps, et ont choisi de développer et d'établir leur théorie dans le cadre de la lutte de la classe ouvrière. Ce faisant, ils ont réalisé quelque chose de bien plus significatif que ce qu'ils auraient produit s'ils étaient restés dans la tour d'ivoire des cercles universitaires : une théorie qui résonne avec le vécu de ceux qui sont mués par le besoin concret d'en finir avec le capitalisme. Et bien qu'ils aient pu être jugés comme archaïques par les normes académiques de l'époque, ils ont produit un héritage révolutionnaire qui éclipse tout héritage laissé par leurs contemporains autrefois si populaires sur le plan universitaire, dont les noms ne sont plus connus que « grâce » à Marx et Engels – Feuerbach, Stirner, Bauer, et même Dühring.

Cela ne veut pas dire que nous devrions fermer les yeux à la réalité que très clairement le mot communisme est tombé en désuétude dans les centres impérialistes – car après tout, c'est bien cet impression d'obsolescence qui explique les nouvelles tentatives de récupération du communisme.

Or, nous devrions savoir que le communisme est démodé dans les centres impérialistes précisément en raison de décennies de propagande anti-communiste combinée à la présence d'une aristocratie ouvrière privilégiée et au discours de la « fin de l'histoire » susmentionné. Peut-être que le désir de redorer le blason du communisme par l'adoption d'un nouveau langage et d'un nouveau costume, est une tentative de reconstruire sa popularité parmi la « classe moyenne » anticommuniste des pays impérialistes – un communisme qui semble différent du communisme d'autrefois (et que nous avions autrefois rejeté), mais qui serait secrètement le même.

Le *rebranding* du communisme, sans même prendre en compte la logique commerciale inhérente à une telle approche, ne peut qu'échouer s'il s'adresse uniquement à une classe de personnes possédant le privilège de pouvoir se vautrer dans l'obscurantisme théorique leur étant proposé comme théorie révolutionnaire remplaçant l'ancienne. À savoir une théorie seulement appréciable par des intellectuel·les petit·es-bourgeois·es qui prennent l'opacité conceptuelle pour un signe de radicalité. Il est important de noter ici que même les théories « non-académiques » de récupération du communisme, qui ont atteint un certain niveau de popularité au sein de la gauche militante du premier monde (c'est-à-dire le Comité invisible, *Endnotes*, *Théorie Communiste*, divers marxismes

autonomistes, etc.), sont presque exclusivement accessibles à une population privilégiée qui, même si elle s'enorgueillit de n'avoir jamais connu les bancs de l'université, reste bel et bien éloignée des personnes les plus opprimées et exploitées. L'un des problèmes de longue date qui caractérise l'histoire du mouvementisme, est le fait que la gauche mainstream mais aussi celle militante, a été largement composée de personnes issues de contextes étudiants et/ou de la classe moyenne.²²

Quoi qu'il en soit, si ces substitutions théoriques n'entrent pas en résonance avec les conditions de vie des plus exploités et opprimés, mais seulement avec celles d'individus dont la perspective de classe tant soit peu élitiste, il serait temps de nous interroger sur le statut révolutionnaire desdites substitutions.

Cependant, il faut se garder de verser dans l'anti-intellectualisme ordinaire nous amenant à fétichiser l'analphabétisme comme une caractéristique prolétarienne. Au premier abord, même la théorie révolutionnaire d'antan peut sembler opaque, maintenant qu'une grande partie des masses a appris, après des décennies d'anticommunisme, à

²² Notons que l'ouvrage d'A.K. Thompson, *Black Bloc, White Riot : Antiglobalization and the Genealogy of Dissent* (AK Press, Oakland, 2010), est une tentative d'examiner comment et pourquoi le mouvement altermondialiste et la gauche militante hégémonique au Canada et aux États-Unis proviennent principalement de milieux privilégiés plutôt que des rangs du prolétariat.

oublier les concepts qui ont pourtant émergé de leurs luttes. Il existe des théories et des philosophies d'accompagnement qui, en raison de la complexité du terrain, nécessiteront toujours une éducation et des études importantes pour être saisies – les mathématiques pures, la physique théorique, la logique, l'ontologie – mais aucun de ces domaines d'étude ne prétend, du moins pas habituellement, être des théories sur les manières de faire la révolution. C'est pourquoi nous devrions nous méfier des théories opaques qui ne sont pas le fruit de la lutte révolutionnaire, qui ont été développées par des universitaires généralement déconnectés de ces luttes, mais qui prétendent être la réponse aux questions soulevées par les masses sur les façons de faire la révolution.

La question, ici, n'est donc pas de savoir si une théorie est difficile à comprendre ou non ; c'est un problème qui peut être résolu en rendant l'éducation accessible aux plus opprimé·es et exploité·es. Il s'agit plutôt de se demander, à chaque fois que nous rencontrons une nouvelle théorie qui parle du renversement de l'ordre social existant, et qui prétend offrir les outils conceptuels pour le faire, si ces outils sont réellement capables de fournir une analyse concrète des conditions concrètes, et de refléter l'expérience vécue des groupes les plus exploité·es et opprimé·es.

Bien souvent, ce à quoi nous faisons face quand nous soulevons cette question, ce sont des théories

qui correspondent principalement à l'expérience vécue d'une population particulière très restreinte, et basée dans les centres impérialistes : des universitaires et des intellectuel·les, des militant·es déjà converti·es au socialisme – l'expérience même des théoricien·nes de salon qui tentent d'ériger en origine de l'action révolutionnaire ce qui fut autrefois considéré comme une position sociale privilégiée et « petite-bourgeoise » ! Il arrive même que certain·es de ces théoricien·nes et leurs lecteur·ices se targuent d'être « anti-intellectuel·les » et traitent le monde universitaire avec mépris, bien que les travaux qu'ils produisent ne soient consommés que par une population coupée de la vie de celles et de ceux qui n'ont plus rien à perdre que leurs chaînes. Les masses les plus opprimées et exploitées ne lisent ni Badiou ni Debord, ni Žižek ni le Comité invisible ; la plupart d'entre elles ne lisent même pas Marx ou Lénine, Luxemburg ou Mao. La différence entre la première et la deuxième catégorie théorique, cependant, est que la deuxième, ayant émergé de l'histoire révolutionnaire concrète, parle de l'expérience vécue des masses, alors que la première n'y parvient même pas. Une théorie aliénée de la pratique qui s'efforce pourtant de parler au nom de la praxis devrait être traitée avec suspicion.

Mais il existe une réponse à ce problème, un moyen d'échapper à l'accusation d'obscurantisme académique : plusieurs de ces nouveaux théoriciens et théoriciennes ont affirmé, depuis les années

1960, que les étudiant·es et les universitaires privilégié·es représentent désormais le nouveau sujet révolutionnaire – une nouvelle avant-garde, mais de caractère spontané. La classe moyenne et sa progéniture lançant des émeutes dans des rues pavées de privilèges au beau milieu du système impérialiste ; des étudiant·es versé·es dans des jargons obscurantistes qui brisent les vitrines d'un café Starbucks ; des mouvements et leurs dirigeant·es plus que familiarisé·es avec les discours accompagnant les nouvelles théories critiques ; etc.²³ Tout est justifié tant qu'on réussit à ignorer le fait que ces tentatives éclectiques de retour au communisme sont mort-nées, déconnectées de ce qui les rendraient vraiment révolutionnaire : un mouvement de masse organisé et militant, dirigé par les fossoyeur·euses du capitalisme.

Bien qu'il soit tentant pour nous autres intellectuel·les et étudiant·es petit-es-bourgeois·es de croire que la direction de l'effort révolutionnaire nous reviendrait – que notre privilège de classe serait plus un atout qu'une forme d'impuissance –, nous devons reconnaître cette fantaisie stérile pour ce qu'elle est réellement. Notre classe n'a jamais dirigé de mouvements révolutionnaires et a le plus souvent fini par les « *entraver* » ; les théories qu'il nous arrive d'inventer pour justifier notre statut de

²³ Voir, par exemple, l'ouvrage précité d'A.K. Thompson, *Black Bloc, White Riot : Antiglobalization and the Genealogy of Dissent*, qui est un parfait exemple de ce discours.

révolutionnaires devraient être comprises comme des tentatives pour maintenir notre privilège à l'intérieur d'un mouvement qui est censé avoir pour ambition de mettre fin aux privilèges tout court. Voici une idée terrifiante, que nous essayons d'étouffer en épousant des théories justificatrices de notre privilège de classe : il est fort probable que lorsque la révolution adviendra, nous serons « *envoyés à la campagne* »²⁴, quelle que soit cette « campagne » figurative. Nous aussi devons être rééduqués. La plupart d'entre nous sont horrifié-es par cette possibilité, répugné-es par la nécessité d'une « rectification » ou d'un déclassement.

Nous devons toutefois reconnaître que notre soi-disant rabaissement au niveau des masses signifie en même temps une « *ascension* » des masses à un niveau que, dans l'état actuel des choses, seul-es certain-es sont assez privilégié-es d'occuper. Refuser ce moment radical d'égalisation, c'est réifier la classe, c'est croire que même après une révolution, nous serions toujours supérieur-es à celles et ceux qui n'ont pas eu les chances dont nous avons bénéficié. C'est faire comme si la nécessité d'un

²⁴ Cette expression fait référence au mouvement des jeunes intellectuel·les chinois·es qui descendaient à la campagne entre la fin des années 60 et la fin de la décennie suivante. La plupart d'entre elleux souhaitaient apprendre sur la vie des paysan·nes et sortir de la routine d'une vie petite-bourgeoise, tout en apportant un certain nombre d'avancées techniques et culturelles aux populations rurales, peuplant un arrière-pays encore largement enclavé. – NDE.

nivèlement révolutionnaire s'apparentait à une oppression. Tout comme Dante est descendu en enfer pour monter au ciel – discernant dans cette descente que l'enfer était le monde à l'envers –, le communisme ne peut être approché qu'à travers une « descente » douloureuse et chaotique de celles et ceux qui ont le plus à perdre. Une descente réalisée en parallèle à l'ascension de la classe qui n'avait rien à perdre que ses chaînes.

Il est intéressant de noter que l'anti-intellectualisme de gauche le plus répandu – qui traite le savoir critique lui-même comme bourgeois – maintient généralement ce même élitisme. En accordant de la valeur à une intelligence et à une culture prolétariennes authentiques imaginaires, il s'oppose à la nécessité d'une éducation et d'une rééducation des masses. Ces tendances anti-intellectuelles supposent implicitement que le fait de « pousser les masses vers le haut » est une opération élitiste, parce que leurs tenant-es craignent secrètement d'être elleux-mêmes traîné-es vers le bas. Le prolétariat doit rester fidèle à son essence imaginaire, à sa conscience supposée illettrée, considérée comme une chose des plus belles, c'est-à-dire dans son ignorance de tout ce qui ne relève pas de ses valeurs révolutionnaires spontanées. La division intellectuelle du travail demeure, masquée par une tentative maladroite d'argumenter qu'une certaine « culture ouvrière » analphabète mais authentique (comme si le prolétariat possédait une culture

homogène) devrait être préservée. Ce culturalisme de classe tend à être promu par des personnes qui possèdent elles-mêmes un privilège intellectuel ; cette politique est alors une tentative de remplacer les théories du « *déclassement* » par une quasi-théorie de la condescendance.

Au lieu de proposer de nouvelles théories, de nouvelles façons d'emballer le communisme, il s'agirait plutôt d'affronter notre incapacité à faire face à l'idéologie anticomuniste s'étant largement répandue dans les centres impérialistes : nous avons collaboré avec notre silence, nous avons accepté le discours bourgeois sur la défaite, nous avons refusé d'organiser et de partager nos connaissances, et nous nous sommes caché·es dans l'ancre du privilège académique, nous retirant de la lutte, permettant au communisme de devenir un terme vétuste. Nous avons collaboré, et collaborons encore, à tous les mensonges promus sur l'Union soviétique ou la Chine communiste d'avant Deng Xiaoping et leurs supposés crimes contre l'humanité – comparés en toute malhonnêteté au fascisme en raison d'un discours sur le « totalitarisme » que nous avons également soutenu par peur et par ignorance. Nous avons collaboré lorsque nous avons choisi de nous mettre à la traîne des révoltes populaires, refusant de les organiser en quelque chose de politiquement cohérent, par crainte que les masses ne soient pas prêtes pour la révolution. Nous collaborons lorsque nous refusons de reconnaître les

guerres populaires communistes en cours dans les périphéries du système impérialiste, et refusons de transposer ces expériences sur nos propres conditions concrètes. Nous collaborons lorsque nous rejetons les exigences de la nécessité, embrassons une notion insipide de la contingence, et refusons de parler du communisme comme quelque chose d'autre qu'un idéal abstrait.

L'idéalisme linguistique

La collaboration universitaire avec l'idéologie bourgeoise tombe au plus bas lorsqu'elle se perd dans l'idéalisme linguistique. C'est là que le concept de communisme est compris, à tort, comme une forme platonicienne. C'est là que la politique concrète que renferme ce concept est réduite à un jeu de langage, et que la nécessité de la révolution est abandonnée.

En prétendant que le communisme serait une notion pouvant être projetée dans un passé lointain, comme une idée ou une hypothèse qui a toujours été présente, certain-es théoricien·nes rejettent, de fait, l'articulation révolutionnaire de ce concept qui a été forgé par Marx et Engels, et qui recouvrait une signification bien différente de celle qui était – soi-disant – utilisée à des époques antérieures. Les noms sont confondus avec les concepts et un concept qui ne pouvait émerger qu'à la fin du 19^e siècle, quel qu'en soit le sens étymologique, est réimaginé comme antérieur à la seule époque où il pouvait émerger.

Ainsi, le mot communisme est réduit à une notion confuse, détachée de sa signification que lui avaient donné Marx et Engels. Le communisme peut donc être injustement compris comme étant une notion trans-historique et *préconçue* : il y a toujours eu des mouvements qui ont cru à la

« *communauté* », à la « *propriété commune* » – alors pourquoi ne pas prétendre que les socialismes primitifs et utopiques des premiers chrétiens étaient conceptuellement la même chose que le socialisme scientifique exposé par Marx et Engels ? La réponse devrait être évidente, même si à première vue sa simplicité peut sembler trop grossière pour qu'on l'accepte : Marx et Engels se sont donnés beaucoup de mal pour démontrer la différence entre leur socialisme et les formes de socialisme utopique de leur époque. Par conséquent, ils lui ont donné le nom de « communisme », afin d'éviter toute confusion avec le mot « socialisme » qui était également utilisé par les utopistes. C'est pour cette raison qu'ils n'étaient pas du tout intéressés par une réappropriation de ce mot tel qu'il avait été utilisé dans le passé, peu importe les vagues similitudes conceptuelles que ce terme pouvait évoquer.

Et pourtant, les collaborateur·ices universitaires n'ont cessé d'être obsédé·es par la question du nom, confondant le moment de l'attribution du nom avec celui de sa conceptualisation. L'essai de Jean-Luc Nancy *Communism, the Word* (« Le mot communisme ») est un parfait exemple de cet idéalisme linguistique : voici un des nombreux cas où un philosophe utilise une vague notion de destin étymologique pour confondre un nom avec un concept. L'apparition du mot « communisme » remonte aux 11^e et 14^e siècles. Certaines similitudes entre la conception moderne et la nébuleuse

conception pré-moderne sont établies (des « personnes ayant des biens en commun », la « propriété commune » et, finalement, l'« être-en-commun »), conduisant au rejet de la compréhension moderne et révolutionnaire du concept en raison de son incapacité à s'inscrire dans cette même généalogie étymologique supposée. Quel en est le résultat final ? « Le communisme signifie donc la condition commune de toutes les singularités appartenant aux sujets, c'est-à-dire de toutes les exceptions, de tous les points non-communs dont le réseau fait un monde [...] Il n'appartient pas au politique. »²⁵ Une définition imprécise, conçue pour exclure la définition révolutionnaire, et basée sur un jeu étymologique qui prend le mot latin *communitas* comme point de départ. Lorsque le sens d'un mot est situé dans ses seules racines étymologiques, toute conceptualisation du mot qui ne correspond pas strictement à ces mêmes origines étymologiques est traitée comme erronée.

Mais Marx et Engels ne se sont pas emparé du nom de communisme parce qu'ils cherchaient à rester fidèles à une signification ésotérique et étymologique ; c'était simplement un mot, choisi parmi d'autres, pour définir un concept scientifique qui, à leur époque, était entièrement nouveau et en quête d'un nom. Ils auraient pu utiliser

²⁵ Jean-Luc Nancy, « Communisme, le mot » dans Badiou, Žizek, *L'idée du communisme*, Nouvelles Éditions Lignes, 2010, p. 197.

d'autres mots, s'ils l'avaient voulu, et ont choisi le mot communisme uniquement parce qu'il leur paraissait mieux représenter ce qu'ils voulaient exprimer. Et ce qu'ils voulaient exprimer était un concept, pas simplement un nom ; un concept auquel ce nom est désormais irrévocablement attaché. Comme l'écrivait Engels en 1885 :

Le communisme chez les Français et les Allemands, le chartisme chez les Anglais, n'avaient plus l'air de quelque chose de purement accidentel qui aurait pu tout aussi bien ne pas exister. A dater de ce moment, ces mouvements se présentaient comme un mouvement de la classe opprimée des temps modernes, le prolétariat, comme les formes plus ou moins développées de la lutte historiquement nécessaire du prolétariat contre la classe dirigeante, la bourgeoisie ; comme les formes de la lutte de classe, mais différentes de toutes les anciennes luttes de classe par ce point spécial : la classe opprimée actuelle, le prolétariat, ne peut réaliser son émancipation sans émanciper en même temps toute la société de la division en classes, sans l'émanciper par conséquent des luttes de classe. Par communisme, on n'entendait plus la construction, par un effort d'imagination, d'un idéal social aussi parfait que possible, mais la compréhension de la nature, des

conditions et des buts généraux adéquats de la lutte menée par le prolétariat.²⁶

Parler d'une vérité inhérente au communisme sur la base d'un recours à des jeux de langage, est, au final, malhonnête : cela ne nous dit rien du terrain conceptuel ouvert par ces théoriciens et théoriciennes qui défendaient la nécessité d'une science révolutionnaire. Bien que chacun·e sera toujours libre d'épouser les significations de certains noms avant l'émergence de concepts cohérents les englobant, ce recours à une hypothèse éternelle ou à une essence étymologique est un abandon de la dimension historique.

Car si l'étymologie détermine le destin conceptuel, alors toutes les sciences perdent leur sens. Après tout, la physique moderne des particules utilise le mot « atome », et seul un ignard opposé à la science oserait prétendre que les physicien·nes d'aujourd'hui commettent une grave erreur en n'adhérant pas aux racines étymologiques de ce mot. Suggérer que les scientifiques modernes devraient rester fidèle à l'ancienne conceptualisation hellénique du nom « atome » est, au mieux, risible. Au pire, c'est réactionnaire.

Quel que soit la langue, c'est le moment historique qui sert de médiateur des mots. Des mots ne sont pas des substances ; ils ne possèdent pas d'es-

²⁶ Friedrich Engels, « Quelques mots sur l'histoire de la Ligue des communistes », dans *Œuvres choisies en trois volumes*, Tome III, Les Éditions du Progrès, Moscou, 1976.

sences intrinsèques. Les concepts se situent au-dessus des mots, bien qu'ils utilisent souvent des noms spécifiques qui communiquent une sorte de sens général du concept – or, un tel sens se construit par la succession de mots conçus *a posteriori* dans le but de délimiter davantage le concept. Nous sommes effectivement limités par notre langage, mais ce langage n'est pas un destin en soi. L'analyse étymologique est utile pour expliquer l'origine d'un mot donné, mais elle ne détermine pas sa signification conceptuelle. Comme l'a affirmé Wittgenstein, « la signification [d'un mot], c'est l'usage [dans la langue] ». ²⁷ Et puisque les marxistes pensent qu'une langue donnée est, en dernière analyse, le produit d'une histoire concrète, et que le langage est toujours médiatisé par des circonstances sociales et historiques, nous devons aller plus loin et affirmer que le sens d'un mot est déterminé par des processus sociaux concrets.

Après tout, cette tentative de situer la signification d'un mot dans son point d'origine historique devient insensée, mais aussi eurocentrique, dès lors que l'on prend en compte des communautés qui ne partagent pas la même histoire grammaticale. Les communistes en Inde, au Népal et en Afghanistan, par exemple, n'ont pas le concept étymologique de *communitas* – un mot latin – à partir duquel ils peuvent dériver le concept moderne de com-

²⁷ Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Gallimard, Paris, 2005.

munisme qui, pour elleux, désigne précisément le concept théorisé à l'origine par Marx et Engels. Cela signifie-t-il qu'ils ne comprennent pas correctement ce concept parce qu'il appartient à ces communautés linguistiques partageant le latin et le grec comme racines grammaticales ? Évidemment que non. Pire encore, cela signifierait-t-il qu'ils importent un concept qui, en raison de l'origine latine de son nom, est lui-même une imposition eurocentrique sur leurs propres luttes en cours ? L'idéalisme linguistique de Badiou rejeterait clairement cette tendance étymologique car, de toute évidence, nous dit-il, il est possible de trouver des pratiques « communistes » utopiques dans ces espaces non-européens. Mais contrairement à ce que prétend Badiou, ces premières pratiques, comme celles issues d'autres endroits, ne correspondent pas du tout au concept théorique et scientifique clairement défini à la fin du 19^e siècle. Tout comme on ne peut pas projeter le capitalisme dans le monde antique, on ne peut pas non plus projeter le communisme dans le passé pré-capitaliste.²⁸

²⁸ Il est vrai que Marx et Engels ont utilisé le terme de « communisme primitif » lorsqu'ils ont examiné les origines et débuts de l'humanité, mais ils ont clairement indiqué qu'ils interprétaient ces sociétés antérieures à partir du point de vue du présent. Ils étaient également clairs sur le fait que ces premiers modes de production n'étaient pas conceptuellement identiques au communisme actuel. De plus, limités qu'ils étaient aux récits anthropologiques ethnocentriques de leur époque, il est déconseillé d'accepter comme scientifiquement

Des sommets du monde universitaire à la théorie aliénée des intellectuel·les populaires de gauche, nous trouvons le même idéalisme linguistique – entre le communisme du Comité invisible, de *Endnotes*, de *Théorie Communiste*, et celui d'autres encore. Les militant·es mouvementistes qui s'intéressent à nouveau au nom de « communisme » ne lisent probablement pas Jean-Luc Nancy, mais iels gravitent autour de ce genre de théoricien·nes de la communisation, ou du moins autour des expressions les plus populaires de l'autonomisme. Ce faisant, iels sont introduit·es à une conception du communisme qui est principalement basée sur ses racines étymologiques : la communauté, la reconquête des biens communs, et tout ce qui peut faire divorcer le mot de la manière dont il s'est développé à travers les moments les plus révolutionnaires du 20^e siècle.

Dès lors, une récupération du mot communisme ne peut s'appuyer uniquement sur cet exercice académique amorphe qui tente de localiser sa signification en dehors des pratiques historiques concrètes, et qui, au lieu de cela, est obsédé par les noms et les vagues articulations utopiques ayant précédé la version la plus cohérente et la plus contemporaine du concept. Les concepts ne sont pas des entités trans-historiques mais sont au

valable une trop grande partie de ce qu'ils ont écrit sur le « communisme primitif ».

contraire les produits d'humains vivant dans des conditions sociales et historiques réelles.

Nous devrions nous demander quelles pratiques ce type d'idéalisme linguistique rend nécessaire. Puisque de telles théories rejettent le concret en faveur de proclamations nébuleuses, elles ne peuvent produire un projet révolutionnaire concret. Leur radicalité n'est guère plus qu'un geste théorique.

CHAPITRE 3

NOUVEAUX RETOURS

Si nous voulons parler d'un nouveau retour au communisme révolutionnaire, nous devons d'abord réfléchir au problème des « retours de type ancien ». Ayant jusqu'ici rejeté toutes les ré-articulations du communisme qui tentent d'éloigner le nom de son contenu conceptuel historique, il serait facile d'imaginer que ce traité prône un retour à la façon dont le communisme était conceptualisé et pratiqué avant la déclaration de la « fin de l'histoire ». Une telle évaluation serait à la fois vraie et fausse.

D'une part, il est vrai que ce livre prône un retour à une compréhension du communisme dont les formes de renouvellement plus actuel de son nom se sont toutes éloignées. Contre la montée du post-modernisme et des théories *radical chic*, nous avons étudié les possibilités d'un retour à la science révolutionnaire et ses procédures de vérité, développées et établies à travers une dialectique de la réussite et de l'échec, ayant abouti à un riche terrain théorique. Un tel terrain est bien plus utile pour la pratique révolutionnaire, pour donner sens au monde dans le but de le transformer, que le communisme mouvementiste contemporain. Le premier doit cesser d'être rejeté à cause d'une idéologie guerre-froidiste nous ayant appris à l'approcher exclusivement sous l'angle de la catastrophe. En outre, il existe un discours anhistorique qui a produit une représentation totalisante des mouvements et des théories communistes du passé : il

est assez courant de rencontrer l'argument, avancé notamment par les post-modernistes et les décoloniaux, selon lequel le marxisme d'avant aurait été incapable de théoriser autre chose qu'une conception grossière et eurocentriste de la classe sociale.

D'autre part, ce traité ne plaide pas pour un retour à un communisme qui fait fi des développements ayant eu cours dans la lutte sociale et théorique depuis la fin des années 1980 : il ne s'agit pas d'exiger un retour au type de communisme particulier qui a été pratiqué directement après la Révolution d'octobre 1917, ou même à la forme spécifique du communisme pratiqué au cours de la Révolution chinoise sous Mao. Le problème le plus évident avec un tel « retour », c'est le fait que ces révolutions ont bel et bien échoué. Et bien qu'il faut éviter de comprendre ces échecs à travers le discours sur la fin de l'histoire qui nous empêche de nous emparer de ces expériences – puisqu'il s'agit de reconnaître au contraire les vérités importantes qui ont été établies à travers ces révolutions, durement acquises par les luttes des révolutionnaires du passé – il faut également éviter de fétichiser la possibilité de leur reproduction exacte.

Il existe une manière dogmatique d'évaluer notre passé révolutionnaire : les échecs sont attribués à un manque de fidélité à la théorie révolutionnaire prétendument parfaite ; ils sont le résultat d'erreurs commis par certains individus et les organisations qu'ils avaient sous leur contrôle.

D'après cette logique, la solution consisterait à reproduire précisément tous les éléments qui ont permis l'éclatement de ces révolutions, mais en prêtant attention à ce que la compréhension de la théorie soit la plus précise, la plus « pure ». N'est-ce pas le cri de ralliement de chaque secte trotskiste, même la plus marginale ? « Si seulement le camarade Trotski avait été à la tête des bolcheviks après la mort de Lénine » ; « la révolution a couru à sa perte lorsque Staline a dénaturé une théorie révolutionnaire parfaitement bonne ! » Or, comme indiqué dans les chapitres précédents, il n'y a pas de théorie communiste pure tout comme il n'y a pas de science pure. Une conceptualisation absolutiste de la science est une conceptualisation à l'intérieur de laquelle les vérités scientifiques ne peuvent être remises en cause par des expériences ultérieures ; c'est une science fermée sur l'avenir, et, en raison de cette fermeture, dogmatique plutôt que scientifique. Le concept de nécessité explique pourquoi il en est ainsi : les rencontres avec la nécessité historique exigent que nous établissions des vérités produisant des ruptures, s'inscrivant ainsi dans la continuité d'une procédure de vérité plus large. Par conséquent, nous devons maintenir le même critère d'évaluation lorsque nous nous engageons sur le terrain de la théorie et de la pratique révolutionnaires ; nous devons affirmer qu'il n'y a pas de communisme idéal auquel nous pouvons éternellement revenir. Il n'y a pas de formules précises,

seulement des axiomes universels. Il est facile de confondre ces deux catégories et de finir soit par fétichiser soit par rejeter les concepts développés à travers l'histoire de la lutte révolutionnaire.

Beaucoup d'entre nous savent de qui on parle lorsqu'on mentionne le genre de communistes orthodoxes qui fréquentent les manifestations, actions, *teach-ins* (« débats contradictoires ») et panels militants. Missionnaires d'un communisme appartenant aux deux premières décennies du 20^e siècle, ces individus aux airs tragiques délivrent les mêmes interventions et dénonciations à chaque événement où ils sont autorisé·es à prendre la parole. Les mêmes formules sont proférées sans tenir compte du contexte particulier de l'événement : « la solution consiste en l'unification de la classe ouvrière afin qu'elle puisse renverser le capitalisme ». Souvent, leurs formules se veulent dénonciatrices car ces individus dotés d'aucune imagination ont le sentiment que personne n'a jamais pensé à l'unité ou au renversement du capitalisme – leur impression se fondant peut-être sur le fait que ces événements concernent l'autodétermination palestinienne, le rôle de la politique dans l'art, ou un exemple actuel de répression d'État. En effet, une autre raison pour laquelle autrefois beaucoup d'entre nous ne souhaitaient pas s'identifier au communisme était peut-être que nous l'associons, par erreur, à ces dogmatiques marginaux qui répétaient sans cesse de vagues affirmations sur

l'unité de la classe ouvrière en se basant sur une classe ouvrière clairement fabulée. En effet, toutes les preuves allaient dans le sens à démentir la prétention de ces « camarades » à représenter les intérêts des masses au nom desquelles ils parlaient.

Nous devons être capables de reconnaître un tel retour au communisme comme un retour somme toute conservateur. N'apprenant rien de la manière dont la lutte s'est développée depuis 1917 jusqu'à aujourd'hui – filtrant près d'un siècle d'histoire à travers des catégories de pensée inflexibles qui en réalité ne font que déformer l'histoire de manière à rester ignorant malgré un vernis de « savoir faire » érudit – cette pratique du communisme manque effectivement de vitalité. Bien sûr, il est correct d'affirmer que la solution est d'unifier le prolétariat pour renverser le capitalisme, mais c'est là un slogan qui ne concerne que la dernière instance et, comme Althusser ne s'est jamais lassé de nous le rappeler, la dernière instance n'arrive souvent jamais. Combien de moments historiques et de foyers de lutte opèrent de manière à servir de médiateur à ce truisme sur l'unité de la classe ouvrière, et nous obligent à nous interroger sur la signification de cette unité, la composition et la définition de la classe ouvrière, la stratégie précise pour renverser le capitalisme ? Qu'est-ce que ces slogans ont à voir avec les sujets dont peut traiter chaque événement particulier, et qui sont aussi vital et aussi directement liés à la lutte des classes ?

Les maximes formuliques, après tout, ont tendance à affaiblir notre capacité à comprendre le contenu des différents foyers de lutte. Alors pourquoi ces individus pensent-ils que beaucoup de ces autres situations de lutte sociale, principalement parce qu'elles ne correspondent pas à une définition doctrinaire de la praxis, ne semblent pas concernées par la question de l'unité de classe et le renversement du capitalisme ? En d'autres termes, se pourrait-il que ces marxistes conservateur·ices seraient en fait opposé·es à la lutte des classes concrète en tronquant le débat par leur adhésion à une définition idéalisée du prolétariat et de la bourgeoisie ? Nous pourrions poser davantage de questions rhétoriques, mais cela ne sert à rien ; la plupart d'entre nous sont viscéralement repoussé·es par l'idée de devenir ce genre de marxiste cliché·e – perspective aussi désirable que de se convertir au mormonisme.

Allons plus loin, en laissant de côté ces communistes conservateur·es et tragiques, et penchons-nous plus sérieusement sur la catastrophe communiste. Nous ne devrions avoir de peine à admettre que les mouvements communistes du passé se sont soldés par des échecs catastrophiques. Il s'agit de catastrophes non pas pour les raisons fournies par les divers récits anticomunistes – les expériences traumatiques du passé sont plutôt dues au fait même des succès bouleversants qu'elles ont établis. En d'autres termes, les échecs des révolutions russe et chinoise ont été catastro-

phiques précisément parce qu'elles sont tombées de si haut – elles avaient accompli tant de choses, libérant le potentiel historique mondial des masses, avant de finir par s'effondrer. Alors que le capitalisme est une catastrophe en raison de ses succès, le communisme a été une catastrophe parce que ses succès ont été renversés par la finalité de ses échecs. Que le capitalisme soit une catastrophe est tout sauf tragique, parce qu'elle ne représente pas un échec de la part du capitalisme ; en toute harmonie avec sa logique interne, il fait précisément ce qu'il est censé faire – organiser l'exploitation, la marchandisation, la sur-accumulation, etc. En réalité, le problème n'est pas que le capitalisme « ne fonctionne pas » (comme certains slogans altermondialistes voudraient nous faire croire) mais qu'au contraire, il fonctionne très bien.²⁹ Or, les expériences passées du communisme ont été tra-

²⁹ Pour être tout à fait juste, il y a de ces capitalistes utopiques qui s'éprennent d'Ayn Rand, de la main invisible d'Adam Smith et d'autres conceptions non scientifiques du capitalisme, dont la croyance est réellement fondée sur l'idée que le capitalisme ne fonctionne pas comme il était censé le faire. Il s'agit de fantasmes des plus spéculatifs et de mauvaises définitions du capitalisme qui sont toutes obligées de s'appuyer sur une définition vague et surnaturelle du marché. La plupart des capitalistes qui réussissent sont en fait des réalistes qui comprennent très bien le fonctionnement réel du capitalisme. Ces réalistes ont eux aussi leurs idéologues ; des « pragmatiques » à l'esprit dur qui se moquent de l'utopisme de leurs pairs libertaires, dont la seule valeur morale réside dans leur honnêteté. Thomas Friedman, par exemple, a fait

giques de la même manière qu’Œdipe, Antigone et Hamlet : nous les célébrons et pleurons les façons dont iels ont été mis-es à terre.

Pourtant, le communisme n’est pas un héros ou une héroïne tragique qui, en mourant, ne pourra plus jamais être ressuscitée en dehors des épopées littéraires. La tragédie du communisme résulte de la nécessité historique : il reste toujours ouvert sur l’avenir, et est reformulé à chaque nouveau retour qui cherche à se reconnecter à la grandeur passée qui avait été abattue par des problèmes historiques qu’elle ne pouvait anticiper – une recherche qui procède par la compréhension du sens de cette grandeur et de ce qui a conduit à sa tragédie. En acceptant quelles vérités ont été établies, quelles erreurs ont produit la catastrophe, chaque moment sur la trajectoire de la nécessité communiste a la possibilité de produire de nouvelles vérités et de rencontrer de nouveaux échecs. C’est ainsi que les bolcheviks de Lénine ont surmonté les échecs de la Deuxième Internationale de Kautsky et de Bernstein. C’est pourquoi le Parti communiste chinois de Mao a surmonté les échecs de la Troisième Internationale de Staline et de Khrouchtchev.

Nous ne faisons aucune faveur aux sacrifices passés des masses révolutionnaires en agissant comme si ce passé était soit irréprochable, soit totalement répréhensible. Parler d’un nouveau retour, c’est

valoir que la main invisible du marché nécessite également un poing invisible.

parler d'une manière qui peut donner sens à l'histoire révolutionnaire à travers l'expérience vécue du présent. Enfin, toutes les questions soulevées par les théories radicales ayant rejeté ce passé révolutionnaire doivent être répondues par ce nouveau retour plutôt que d'être ignorées.

Parler d'un nouveau retour, c'est reconnaître que le passé se manifeste toujours à travers le présent. Nous devons embrasser la réalité de ce retour plutôt que de la laisser parler à travers nos actions inconscientes. L'histoire prendra sa revanche : il n'est pas nécessaire de citer l'ennuyeuse platitude écrite par Santayana (« ceux qui ne peuvent se rappeler le passé sont condamnés à le répéter ») – dont même les conservateurs font grand cas – pour reconnaître ce point. Marx l'avait déjà reconnu en examinant des mouvements sociaux, durant lesquels l'histoire pouvait en effet se répéter comme une tragédie ou une farce. Ne pas être conscient-e du poids des générations mortes, c'est être condamné-e à répéter toutes les erreurs du passé. C'est pourtant ce que fait le mouvementisme depuis des décennies ; le communisme, lui, ne peut pas se permettre de faire cette même erreur.

Ainsi, si nous voulons étudier la possibilité d'un nouveau retour, nous devons également réfléchir à la manière dont ce nouveau retour a émergé au sein des métropoles impérialistes dans un passé pas si lointain. À la suite de cette enquête, il s'agirait de nous souvenir de la manière dont il y a également

eu de nouveaux retours à toutes les pratiques erronées qui pourraient nous empêcher de poursuivre le retour au communisme – elles pourraient nous l'empêcher aujourd'hui ou à l'avenir, tant que ces mêmes erreurs sont répétées. L'anti-révisionnisme et la nouvelle gauche ; l'ensemble des pièges réformistes ; toutes les fausses promesses de la théorie spéculative ; et, enfin, le retour à des formes de communisme utopique sans fondement à l'intérieur duquel peut être trouvé la nécessité d'un anti-révisionnisme réactualisé.

L'anti-révisionnisme

Au cours des derniers cycles de lutte révolutionnaire dans les centres impérialistes, une nouvelle gauche était apparue, qui avait tenté elle aussi de reconfigurer l'idéologie communiste : la révolution soviétique s'approchait de son moment de basculement dans le révisionnisme et, en raison de ce rapprochement, certain·es affirmaient la nécessité de revenir aux fondements du marxisme afin d'en réévaluer la philosophie révolutionnaire. L'École de Francfort et les Situationnistes, pour ne citer que deux exemples importants parmi les premiers courants théoriques de la Nouvelle Gauche, ont plaidé pour ce retour et, dans le cadre de cette argumentation, ont défendu la nécessité d'une réévaluation académique de la science révolutionnaire.

Ces tentatives de réconciliation universitaire, parce qu'elles ont été initiées comme des théories sans pratique, étaient largement incapables de reconnaître les mouvements qui eux aussi remettaient en cause l'état actuel de la pratique révolutionnaire, mais qui s'y prenaient d'une manière qui ignorait les théories universitaires prudentes de la Nouvelle Gauche. En effet, la Nouvelle Gauche ne saisit pas vraiment l'importance de la Révolution chinoise, tout comme elle apparut sur la scène militante en l'absence d'une compréhension concrète des innombrables révolutions anti-colo-

niales influencées par les événements historiques universaux se déroulant en Chine.

Alors que ce regroupement initialement d'origine universitaire plaidait pour un redémarrage théoriquement convaincant (mais impertinent sur le plan pratique) de la philosophie marxienne, une « autre gauche » – la gauche des périphéries, des révolutions au-delà du champ de la civilité académique – exigeait un retour au marxisme révolutionnaire alors considéré comme « simpliste ». Mais dans leur élan de retour au communisme, cette gauche des périphéries exigeait également un développement théorique allant au-delà des limites atteintes par les soviétiques. Là où la Nouvelle Gauche se laissait aller à des critiques du totalitarisme dans un effort pour produire une philosophie marxiste capable d'échapper aux pièges du socialisme réellement existant, cette autre gauche théorisait sa continuité avec la science interdite qui, plus loin dans ce processus, nécessiterait un nouveau point de rupture. Le rejet initial par la Nouvelle Gauche de l'approche adoptée par la gauche des périphéries, n'était pas simplement de nature académique. Le théoricien Max Horkheimer devint plus tard un conservateur réactionnaire. Son homologue Adorno refusa de prendre position sur la guerre du Vietnam et compara, de manière insultante, le mouvement étudiant anti-impérialiste (qui allait donner naissance à la Fraction armée rouge et à

d'autres mouvements de guérilla urbaine) aux Jeunesses hitlériennes.

Pourtant, la Nouvelle Gauche a également produit un grand nombre de militant-es et de tendances engagées, dont les exemples les plus emblématiques sont les *Students for a Democratic Society* [SDS, « Étudiants pour une société démocratique », N.D.T] et la *Weather Underground Organization* [WUO]. Ces courants militants ont tenté de mettre en œuvre les concepts formulés par des théoricien·nes universitaires de la Nouvelle Gauche, bien que certains parmi ces dernier-es aient pu être horrifiés par de telles formes de militantisme. Nous apercevons là les premières initiatives tendant vers une forme d'anti-impérialisme radical, influencé entre autres par Ho Chi Minh et Che Guevera, et qui marquait une avancée importante dans la mesure où il menait à une radicalisation ultérieure chez ces militant-es.³⁰ En ce sens, la Nouvelle Gauche a produit et s'est croisée avec une variété de tendances politiques importantes : le premier mouvement féministe, les petits groupes de guérilla urbaine, et même une certaine unité avec le nationalisme noir.³¹

³⁰ Une bonne exploration de l'anti-impérialisme de la Nouvelle Gauche, de ses limites et de ses influences, est l'essai cinématographique de Chris Marker, *Le fond de l'air est rouge*.

³¹ Je ne situe aucune des luttes pour l'autodétermination des *New Afrikans* (« nouveaux·les africain·es », entendez noir·es américain·es) et des populations autochtones au sein de la Nouvelle Gauche, car je suis d'avis que ces luttes révolution-

C'est dans ce contexte que le dénommé « Nouveau Mouvement Communiste », l'anti-révisionnisme d'autrefois, a émergé dans les centres impérialistes. Contre les limites de la Nouvelle Gauche, ces anti-révisionnistes ont exigé un nouveau retour à la dialectique de la révolution réelle et concrète ; contre un repli sur la politique proprement étudiante ou les flirts avec le militantisme guévariste, iels ont défendu des concepts que certaines sections de la Nouvelle Gauche avaient déclaré dépassés, produisant une période de lutte qui, d'une certaine manière, dépassa elle-même la production théorique et pratique de la Nouvelle Gauche.³² Bien que nombre de ces mili-

naires appartenaient aux périphéries des centres impérialistes. Ainsi, elles ont suivi une logique extérieure à la Nouvelle Gauche, bien que certaines des factions les plus radicales de la Nouvelle Gauche se sont unies à elles, dû au fait des dynamiques de l'oppression impérialiste et coloniale.

³² Je ne prétends pas, ici, qu'il n'y a rien d'utile dans la théorie et la philosophie produites par les représentant-es universitaires de la Nouvelle Gauche. En effet, je pense qu'il y avait des aspects importants de cette théorie qui, indépendamment de ses problèmes, était utile pour théoriser la possibilité d'un marxisme critique envers l'Union soviétique – alors sur la voie révisionniste –, sans toutefois adopter une ligne trotskiste orthodoxe. En outre, même l'engagement de certain-es des premier-es universitaires de la Nouvelle Gauche vis-à-vis des problématiques liées à la culture reste pertinent. En ce sens, il est intéressant de noter que la Fraction armée rouge a été quelque peu influencée par l'ouvrage *L'Homme unidimensionnel* d'Herbert Marcuse, l'une des œuvres emblématiques de la Nouvelle Gauche. Je pense également qu'il est

tant-es anti-révisionnistes aient été formé-es au discours de la Nouvelle Gauche, et qu’iels aient effectivement tiré parti de certaines de ses idées utiles, iels ont tenté de se débarrasser des limites de ce discours face à la nécessité révolutionnaire.

Dès lors, s’il faudrait porter un jugement à leur encontre d’après le critère de la révolution, nous devons considérer le Nouveau Mouvement Communiste comme ayant été d’une certaine importance, bien que limité par la nécessité historique elle-même. Si les contributions du Nouveau Mouvement Communiste sont généralement oubliées par ceux qui continuent à idolâtrer les précédents théoriques de la Nouvelle Gauche, c’est parce que ces derniers ont été mieux préservés au sein du discours universitaire. Le monde académique a une longue mémoire institutionnelle ; les universités contrôlent les bibliothèques et les espaces de publication ; elles ont la capacité de figer dans le temps la pensée de ses intellectuel·les préféré·es et de reproduire, quand c’est nécessaire, les livres théoriques de la dernière décennie qui ont bénéficié d’une certaine popularité. Les militant-es du Nouveau Mouvement Communiste, cependant, n’eurent pas à leur disposition des presses ou des

important de reconnaître les contributions des membres du SDS et de la WUO, d’autant plus que certain-es des membres de la WUO – qui se sont impliqué-es dans des luttes encore plus militantes – sont toujours en prison en raison des sacrifices qu’iels ont consenti-es dans les années 1960 et 1970 (par exemple David Gilbert et bien d’autres).

revues ; la plupart de leurs publications se présentaient sous forme de pamphlets, de programmes, de livres auto-édités.

Lorsque l'anti-révisionnisme d'alors s'est effondré, les contributions de ce mouvement en perdition, publiées par des organisations qui avaient cessé d'exister, sont soudainement devenues rares.³³ L'université n'a pas à faire face à cet obstacle puisqu'elle est aussi une institution bourgeoise ; elle peut republier les travaux de ses intellectuel·les et militant·es de gauche les plus célèbres ; elle peut vendre les droits de publication à d'autres maisons d'édition bien côchées et propager la pensée d'un mouvement intellectuel qui, à un moment donné, avait été dépassé. Les idées de la Nouvelle Gauche continueront à résonner dans le monde universitaire, mais le terrain à l'intérieur duquel la théorie du Nouveau Mouvement Communiste avait une certaine résonance – le terrain de la lutte de classe concrète – est un espace qui a été largement débarrassé, pour diverses raisons, de la théorie révolutionnaire de la dernière génération.

Dans ce contexte, le monde universitaire préserve jusqu'à la mémoire de penseur·euses secondaires de la Nouvelle Gauche, qui n'avaient que très peu d'importance pour des luttes sociales marquantes de l'époque dont iels étaient très sou-

³³ Nombre de ces publications sont désormais accessibles en ligne sur l'*Encyclopédie de l'anti-révisionnisme*, (<https://www.marxists.org/history/erol/>).

vent complètement déconnecté-es. Pour ne donner qu'un exemple : en ce moment, il est possible de trouver des universitaires de gauche qui citent Hal Draper, un penseur plutôt insignifiant dont le « socialisme par en bas » est un meilleur slogan qu'une théorie. Pourtant, ces mêmes universitaires rejettent tous les développements théoriques potentiellement passionnants du Nouveau Mouvement Communiste, tout simplement parce que ce mouvement opérait largement en dehors des frontières de l'université.

Ainsi, s'il est vrai que l'histoire se répète, alors il devient facile à comprendre d'où vient la ferveur universitaire actuelle à se distancier des vicissitudes du passé : ceux qui parlent d'hypothèses et d'horizons communistes sont la « Nouvelle Gauche » d'aujourd'hui, une énième génération d'universitaires déconnecté-es de la lutte des classes qui tentent de recentrer nos intentions sur une approche soi-disant nouvelle et fraîche du communisme. En même temps, certain-es militant-es ayant été radicalisé-es par la Nouvelle Gauche d'aujourd'hui sont déjà, comme leurs prédécesseur-es historiques, en train de dépasser les limites initiales du discours de gauche à la mode, et gravitent lentement vers une version contemporaine de l'anti-révisionnisme.

Or, nous devons être clair-es sur les limites du cycle précédent d'anti-révisionnisme. Le Nouveau Mouvement Communiste était en partie respon-

sable de sa propre disparition. Dans leurs efforts pour défendre l'anti-révisionnisme de manière militante, beaucoup d'organisations de ce mouvement ont eu tendance à proposer des solutions formuliques tirées des textes révolutionnaires du passé ou des déclarations officielles du Parti communiste chinois. Dans leur désir de poursuivre activement la nécessité communiste, elles ont fini par se perdre dans des querelles sectaires. Il n'y a aucune raison de répéter ses erreurs ; les organisations et les partis qui subsistent de cette période et qui ne se sont pas désintégrés, sont la preuve des limites de cette époque – ils agissent de manière insulaire, sont en déclin, et agissent souvent de manière très sectaire.

Il faudrait plutôt initier une nouvelle phase d'anti-révisionnisme dans les centres impérialistes, une phase qui est déjà en train d'émerger. Cette phase doit commencer par s'aligner sur les mouvements révolutionnaires conduisant actuellement des guerres populaires et, à travers cette conduite, génèrent également les germes de la théorie révolutionnaire. Maintenant, au moment même où la Nouvelle Gauche de la génération actuelle publie des traités sur la récupération du communisme, et commence ainsi à dépasser ses propres horizons, nous comprenons que nous sommes à l'aube d'un anti-révisionnisme qui éclipsera à nouveau ces universitaires radicaux-les qui, en s'imaginant embarquer sur les mers inex-

plorées des théories nouvelles, répètent inconsciemment toutes les erreurs de leurs aîné·es.

Le piège électoraliste

Heureusement, un grand nombre des nouvelles articulations du communisme sont suffisamment anti-révisionnistes pour rejeter le système électoral bourgeois. Certaines d'entre elles sont connues pour avoir affirmé l'inutilité d'une participation au simulacre des élections cautionnées par l'État : Badiou a dénoncé les élections bourgeoises, affirmant qu'elles devraient être entièrement rejetées.³⁴ Le Comité Invisible soutient « que c'est en fait *contre le vote lui-même* que l'on continue de voter ». ³⁵ Chez certain·es de ces revendicateur·ices actuel·les du communisme, nous nous trouvons sur une trajectoire anti-révisionniste. Il ne faudrait pourtant pas en attendre moins ; nous devrions même nous demander pourquoi il existe encore des partis communistes et des organisations marxistes qui se présentent aux élections, tentent d'entrer dans les partis bourgeois, et fondent toute leur stratégie sur l'hypothèse préconçue d'après laquelle une coexistence pacifique avec le capitalisme serait possible.

Les anarchistes ont toujours été plus militants dans leur rejet des conventions étatiques, même si ce n'est pas toujours pour les bonnes raisons. Il n'est donc pas surprenant de voir les nouvelles tentatives

³⁴ Alain Badiou, *Polemics*, Verso Books, Londres, 2006, pp. 75–97.

³⁵ Le Comité invisible, *op. cit.*, p. 7.

de récupération du communisme se rapprocher de l'anarchisme, en rejetant le piège électoral. Notre surprise est plus grande lorsque nous nous trouvons face à des anarchistes qui parlent de la pratique électorale comme d'une tactique valable.

Il y a aussi celles et ceux qui, au sein de la Nouvelle Gauche d'aujourd'hui – bien qu'adhérant-es aux nouvelles formes de récupération du communisme –, trouvent un tel rejet irresponsable. Pour être tout à fait exacte, cette accusation d'irresponsabilité ne se fonde pas sur la doctrine de la « coexistence pacifique » – car toutes celles qui, parmi la nouvelle génération, sont occupé-es à regagner le chemin du communisme, reconnaissent au moins l'impossibilité de réaliser le communisme par les urnes. Ils font reposer l'accusation d'irresponsabilité sur l'hypothèse selon laquelle nous ne devrions abandonner aucun terrain de lutte sociale. Si un parti est plus disposé qu'un autre à défendre le bien-être social de la population, il est de notre responsabilité de le pousser au pouvoir tout en continuant à lutter au-delà des limites du cadre de la démocratie sociale.

De vieux arguments sont arrachés de leurs contextes sociaux et historiques particuliers afin de servir de justifications pragmatistes à la participation électorale. Malgré tous les efforts déployés pour mettre à la porte la terminologie supposément désuète du marxisme-léninisme, celle-ci revient par la fenêtre, bien que dépouillée de sa

vitalité révolutionnaire. Parfois on entend même la vieille injure d'« ultra gauchisme » être utilisée, quoique de manière craintive et embarrassée. Ceux qui rejettent tout ce que Lénine a écrit sur l'opportunisme et l'organisation, ont l'habitude de se rabattre sur son argument concernant la participation électorale des communistes en Grande-Bretagne dans les premières décennies du 20^e siècle, et la nature « infantile » de leur refus à le faire. Ainsi, Lénine ne fait donc autorité qu'en référence au pragmatisme électoral. Mais s'il a été écarté en tant qu'autorité dans tout autre contexte, pourquoi alors se donner la peine de conjurer son fantôme dans ce domaine particulier ? Peut-être sommes-nous hanté-es par tout ce que nous avons abandonné et rejeté, ce qui nous pousse à nous accrocher à ces quelques reliques du passé qui justifient notre comportement dans l'ici et maintenant.

Traiter les élections comme un espace de lutte viable à l'heure d'aujourd'hui, c'est-à-dire plusieurs décennies après l'ascension d'un discours ayant proclamé la fin de l'histoire sous le règne du capitalisme, est un acte des plus cyniques. Ce cynisme porte déjà en lui la conscience qu'il n'est pas possible de penser que le communisme puisse être réalisé à travers les élections : nous savons que les élections ne comptent pas, et que le capitalisme continue son assaut meurtrier, quel que soit le parti au pouvoir. Ainsi, perdre son temps et son énergie dans une lutte qui ne nous rapprochera pas de

notre horizon lointain, c'est la même chose que de participer à une convention que nous estimons frauduleuse. Un peu comme un biologiste ne pratiquant plus son métier mais qui conserve une sorte d'influence sur ses ancien·nes étudiant·es, alors même qu'il enseigne désormais le créationnisme (selon lequel la Terre et les êtres vivants ont été créés en l'espace de six jours) dans une école privée religieuse.

En rejetant les théories d'organisation et de stratégie nées de la nécessité historique, nous en sommes souvent réduit·es à ne pouvoir lutter que dans les espaces réformistes que l'ordre social actuel considère comme légitimes. Nous ne connaissons rien d'autre ; l'imaginaire politique pratique s'est atrophiée. C'est le mouvementisme dans son ensemble qui promeut une telle stratégie : au lieu de l'insurrection à venir, qui se cache au-delà de cet horizon inaccessible, et au lieu de construire une force organisationnelle structurée de manière militante, nous nous occupons de limiter les dégâts dans le cadre actuel des choses. Au minimum, nous pourrions obtenir plus de résultats, aussi dérisoires soient-ils, dans l'espace de la démocratie bourgeoise, que dans une manifestation ou un cortège radical. Les mouvements à Seattle en 1999 et à Québec en 2001 n'ont produit que du spectacle. Des années après le Printemps arabe et le mouvement *Occupy*, la puissance du capitalisme et de l'impérialisme est plus forte que jamais. Nous

pensons peut-être que si nous serions capables de faire gagner aux élections quelqu'un qui se montrerait un minimum sympathique envers nos propositions politiques, peu importe s'il met en place des choses qui vont dans notre sens ou non, alors ce serait la preuve que nous sommes capables de réussir, même s'il s'agit simplement de la réussite à faire élire un·e politicien·ne.³⁶

Il convient ici de se demander si cette compréhension cynique et pragmatique du parlementarisme est supérieure aux illusions révisionnistes promues au sujet de la participation au système électoral bourgeois par la vieille gauche. S'il est tentant d'affirmer que l'approche cynique est d'une honnêteté rafraîchissante, il ne serait pas moins juste de prétendre que c'est la deuxième approche qui est la plus sincère parce qu'elle ne s'adonne pas à la tromperie. En effet, les vieux partis communistes qui présentent encore des candidat·es à

³⁶ Pour être tout à fait honnête, il y a – dans les périphéries du système capitaliste – des moments où la participation aux élections peut occasionnellement être tactiquement utile (par exemple, pour prouver à l'ONU qu'un groupement révolutionnaire a un soutien de masse), ou peut simplement découler d'un défaitisme réel de la part d'une gauche brisée (par exemple, après des décennies de survie face aux escadrons de la mort soutenus par l'impérialisme, il se peut qu'une gauche abattue n'ait plus rien à faire – au lieu d'organiser d'un mouvement fort – que de voter contre les réactionnaires). Or, ce traité, puisqu'il concerne le phénomène du mouvementisme, est consacré principalement à une analyse de la pratique électorale dans les centres impérialistes.

diverses élections ne reconnaissent souvent pas la contradiction située au cœur de leur pratique. Ils disposent d'un arsenal de stratégies rhétoriques et de dogmes qui leur permettent de croire qu'ils sont engagés dans une pratique révolutionnaire et représentent la volonté du prolétariat. Il suffit de discuter une petite heure avec un-e simple adhérent-e du Parti communiste des États-Unis, du Parti communiste du Canada ou du Parti communiste de l'Inde (marxiste) – ou de toute autre organisation similaire – pour se rendre compte que c'est le cas. Iels vous accuseront d'être un-e contre-révolutionnaire et d'être de mèche avec la bourgeoisie, simplement parce que vous contestez leur orientation politique. Iels croient réellement en la possibilité de réaliser le communisme par la voie électorale, ou, à tout le moins, de s'organiser principalement au sein des institutions de la démocratie bourgeoise. Or, ceux qui, parmi ces militant-es communistes, sont conscient-es qu'il s'agit là d'une illusion, et qui tentent elleux aussi d'idéaliser les efforts fournis pour faire avancer leur pragmatisme électoraliste, ne peuvent pas se reposer sur une doctrine fantaisiste pour défendre leur pratique.

Mais, dira notre pragmatique, quelles autres options avons-nous en attendant l'horizon communiste et la prochaine convergence des forces issues du mouvement social ? Les réponses viennent rapidement, peut-être trop rapidement,

puisque'elles ont été les réponses types des décennies précédentes : reconstruire une nouvelle gauche qui soit supérieure à l'ancienne ; investir les luttes syndicales ; etc.

Le piège du refondationnisme

Plutôt que d'établir un mouvement théoriquement unifié autour de la nécessité révolutionnaire – c'est-à-dire d'établir le noyau d'un parti révolutionnaire de type nouveau – il n'est pas inhabituel de voir s'établir des projets, des processus, des réseaux et des assemblées qui tentent d'unifier certains éléments fracturés de la gauche au sens large ; ceux-là mêmes qui ont souvent tendance à résister, lorsqu'ils sont réunis, à une clarté et une unité globale. Partant du principe (souvent correct) selon lequel la gauche est morte, ce « *refondationnisme* » affirme que la « mort » de la gauche n'est autre que celle décrite par les agents du capitalisme, et que donc, pour revivre, la gauche doit être reconstruite depuis la base. La stratégie consiste alors à rassembler en un seul groupement tous les éléments subsistants des groupuscules moribonds de la gauche d'antan, et à espérer que quelque chose de plus grand que la somme de ses parties émergera de ce processus de rassemblement.

Voici encore un autre horizon projeté dans un futur lointain, une hypothèse qui se réalisera magiquement à travers la réunion de personnes et de groupes qui semblent partager la même idéologie. Là encore, il n'y a rien de nouveau dans cette approche, quoi qu'en disent certain·es de ses défenseur·es. Car dans les faits, ce refondation-

nisme ne fait souvent qu'encourager la pratique mouvementiste. Lorsqu'une variété d'organisations aux idéologies et stratégies concurrentes sont rassemblées sous une même bannière, la seule unité théorique atteignable est l'anticapitalisme le plus général. Puisque la stratégie révolutionnaire émane de l'unité révolutionnaire, le flou théorique des refondationnistes produit un flou dans leur pratique : suivisme, néo-réformisme, mouvementisme nébuleux.

Le refondationnisme produit une variété de tactiques différentes : des forums de discussion universitaires où des représentant·es de divers mouvements sont invité·es à débattre dans des espaces fermés où la gauche se rassemble pour regarder la gauche parler au sujet de la gauche ; des sites web qui se présentent comme accompagnant un processus révolutionnaire ; des assemblées municipales remplies d'organisations qui se détestent mutuellement. L'objectif est de produire les fondements d'un nouveau mouvement anticapitaliste qui, d'une manière ou d'une autre, fera cohabiter d'innombrables éléments incohérents.

Le problème de cette approche n'est pas, en soi, la conviction qu'en raison des échecs passés, un nouveau mouvement révolutionnaire doit être construit et développé, mais bien l'hypothèse selon laquelle la base historique d'un tel mouvement doit être entièrement re-fondée. Car ce postulat contient en lui l'espoir, infondé, que les personnes

impliquées dans les projets refondationnistes n'apporteront pas avec elleux toutes leurs erreurs respectives ; ne seront pas investies dans les idéologies de leurs propres organisations précédentes ; et que le projet refondationniste dans son ensemble ne sera pas une énième répétition des expériences du passé et de ses tentatives similaires. Nous savons ce qui est arrivé au dernier appel à créer une Nouvelle Gauche et à ses projets refondationnistes : il a été éclipsé et balayé par un anti-révisionnisme véritablement radical.

La nécessité historique nous enseigne que le noyau d'une organisation militante, unifiée autour de la théorie révolutionnaire, est la seule chose capable de refonder un mouvement révolutionnaire. À son tour, ce mouvement grandira en faisant ses preuves auprès des masses, c'est-à-dire en organisant les masses en fonction de leurs revendications émancipatrices – et non pas en se rangeant derrière elles, en les suivant, ni en fabriquant une organisation désunie à partir d'éléments déjà existants dont certains ne se complètent pas du tout. Les grandes révolutions de l'histoire nous enseignent qu'il est impossible de produire une organisation capable de combattre le capitalisme en construisant une organisation dont il est peu probable qu'elle puisse produire une ligne politique claire en partant de sa confusion initiale.

En effet, l'histoire aurait dû nous apprendre que pour déterminer le mouvement, il faut contrôler

la ligne politique. Inversement donc, un mouvement indéterminé ne peut que perdre le contrôle de la ligne politique. Et quand un mouvement est guidé par une politique indéterminée – même si celle-ci est largement anticapitaliste –, les organisations qui en son sein posséderont la ligne politique la plus cohérente seront celles qui finiront par réorienter et déterminer le mouvement dans son ensemble, quelle que soit sa ligne initiale. Le plus souvent, cette indétermination initiale signifie que dans ces espaces une certaine version de l'idéologie du « bon sens » finira par triompher : en l'absence de cohérence idéologique, nous nous rabattons le plus souvent sur la manière dont nous avons appris à comprendre le monde, et c'est ainsi que le réformisme l'emportera sur la révolution.³⁷

³⁷ Nous n'avons pas à chercher très loin pour trouver des exemples historiques qui démontre la persistance de ce problème : le mouvement *Occupy* était une proie facile pour les syndicats libéraux et les organisations réformistes ; la grève des étudiants québécois a été déterminée, bien qu'indirectement, par le Parti Québécois et, dans une moindre mesure, par Québec Solidaire ; etc. Or, cela ne veut pas dire que nous ne devons pas embrasser ces rébellions lorsqu'elles éclatent, seulement que nous devons faire attention à ne pas liquider notre ligne politique à l'intérieur de ces espaces. Ce qui nous manque, c'est un appareil organisationnel capable de circuler au sein de chaque rébellion qui éclate sous le capitalisme, dans le but d'en rassembler les éléments les plus avancés, c'est-à-dire sur la base de la ligne politique de l'appareil en question. Par leur nature même, les projets refondationnistes sont incapables d'agir de cette manière. Le plus souvent,

S'il est vrai que les lignes politiques ne sont jamais statiques (le phénomène de la lutte des lignes signifie qu'elles sont essentiellement dynamiques), elles doivent toujours viser à plus de cohérence et de direction qu'en est capable de proposer l'anticapitalisme nébuleux en manque de clarté tant théorique que pratique. L'unité théorique est elle-même un processus – tout comme les partis révolutionnaires sont eux-mêmes des processus –, et il paraît donc étrange de prétendre, comme certain·es le font, qu'il s'agirait d'initier un processus de « refondation » dans le but de créer un parti, comme si le parti était le résultat final d'un processus plutôt que de représenter le processus lui-même. Commençons plutôt à nous munir d'une ligne politique claire, et démontrons son efficacité dans la lutte de classe concrète : nous ne prouvons rien en créant de nouvelles organisations composées d'éléments issus d'une gauche déjà organisée. Essayons plutôt de démontrer la justesse de notre ligne en organisant des personnes encore non-organisées à l'heure actuelle.

Or, ceux qui sont engagé·es dans la stratégie refondationniste croient qu'ils participent à la revitalisation de la gauche, et il est peu probable

comme toutes les tentatives refondationnistes l'ont prouvé jusqu'à présent, ils finissent simplement par être avalés par ces révoltes – pour autant qu'ils y participent –, tout en restant démunis d'une ligne politique claire allant au-delà d'un vague sentiment anticapitaliste.

que cette croyance – qui n'est guère plus qu'un dogme – disparaisse de sitôt. Même les projets refondationnistes les plus radicaux qui osent prononcer les noms de Lénine et de Mao rencontrent assez vite les limites qu'ils ont eux-mêmes tracées : eux aussi suivront les masses, ignoreront la nécessité, regarderont toujours en direction d'un horizon lointain qui n'arrivera jamais. Parce que les projets refondationnistes ne font pas ce qu'il faut pour que cet horizon puisse venir à nous. Un nouvel anti-révisionnisme est donc nécessaire – pas un nouveau refondationnisme, pas une énième Nouvelle Gauche, mais un nouveau retour à la nécessité communiste.

Le piège du syndicalisme

Une autre pratique organisationnelle vers laquelle il est souvent dit qu'il serait bien que les militant·es se tournent en attendant l'horizon communiste – et qui peut coexister avec, voire devenir elle-même, une expression du réformisme et du refondationnisme – est le syndicalisme. Comme il s'agit d'une pratique ancienne, bien antérieure au mouvementisme et au renouvellement du communisme d'aujourd'hui, la tradition syndicaliste a tendance à nous attirer, et peut même nous faire croire qu'elle a un potentiel révolutionnaire. Cette hypothèse se baserait sur son histoire et son organisation déjà existante : nous n'avons pas à réfléchir sur ce que signifie le fait de réactualiser la nécessité et les grandes questions qu'elle suscite, lorsque nous sommes immergé·es dans les luttes économiques des travailleur·euses syndiqué·es, ou lorsque nous œuvrons intensément pour la création d'un syndicat. Tout ce dont nous devons tenir compte, c'est du syndicat et de ses objectifs particuliers, et non de ce qui se cache au-delà des limites de sa logique.

Le mouvementisme se sent chez soi dans le milieu syndical d'aujourd'hui, parce que le syndicalisme représente un ensemble de mouvements sociaux qui, de concert avec d'autres mouvements sociaux, pourraient participer à l'insurrection qui vient, à l'horizon communiste. Les limites de la

conscience syndicale célèbrement décrites par Lénine, et qui forment l'un des concepts fondamentaux dans la compréhension de la nécessité d'un parti révolutionnaire, sont souvent écartées de manière cavalière, ou justifiées par le prétexte abstrait selon lequel les syndicats représenteraient les éléments les plus organisés des masses exploitées. Les anciennes théories décrivant les syndicats comme socle de base de la lutte révolutionnaire sont remises au goût du jour au nom d'un communisme mouvementiste.

C'est pourquoi le « draperisme » a été ravivé. Draper soutenait qu'il n'y a pas besoin de construire une organisation communiste puisque les classes ouvrières sont déjà organisées en syndicats. Cette organisation syndicale préalable aurait donc la possibilité de faire émerger un « socialisme par en bas ».³⁸ Il suffirait de s'immerger dans les syndicats, les institutions les plus organisées de la classe ouvrière, et s'atteler à construire un projet communiste à travers le syndicalisme : il n'est pas nécessaire d'être adepte de la théorie de Draper (après tout, il était si déconnecté des luttes sociales de son époque que ses réflexions sur la pratique révolutionnaire devraient être traitées comme

³⁸ Voir *Les deux âmes du socialisme* de Hal Draper, 1966. Comme indiqué plus haut, le draperisme a connu une petite résurgence ces derniers temps. Dans le sillage du mouvement altermondialiste, il s'agit d'un exemple précoce de marxistes tentant de s'intégrer au discours mouvementiste.

risibles) pour épouser une pratique qui ressemble à celle qu'il préconisait en son temps. Le syndicalisme, comme l'un des avatars de la stratégie insurrectionnelle hégémonique – bien que très souvent de nature mouvementiste –, est l'une des pratiques communistes les plus acceptables dans les centres impérialistes.

Toutefois, la liquidation des pratiques communistes parmi les militant·es syndicaux·les a eu tendance à produire un phénomène que l'on qualifiait autrefois d'*économiste*, à savoir la tendance à remplacer la nécessité communiste par un type de militantisme déterminé par l'unique quête à promouvoir la capacité du syndicat à assurer la stabilité économique de ses membres. La nécessité révolutionnaire finit ainsi par être entravée par la nécessité économique immédiate. Action Socialiste, un projet révolutionnaire québécois qui avait atteint son apogée dans les années 1990, et qui a été dissout depuis lors, évaluait son expérience de l'économisme dans les termes suivants :

De fait, toute l'organisation était alors fortement marquée par ce que nous avons appelé l'économisme, qui se manifestait par une intervention tous azimuts dans les luttes immédiates (les luttes économiques), au détriment de l'agitation, de la propagande et de l'organisation communistes. L'économisme, c'est une forme d'opportunisme

de droite qui fait que pour ses partisans, le mouvement représente tout, alors que le but final (le communisme) ne signifie plus rien. Ce faisant, on néglige de grossir le camp de la révolution et on en vient inévitablement aux pires compromis, pour obtenir des gains rapides et immédiats. Plusieurs camarades occupaient alors des postes de direction, à la tête d'associations étudiantes, de groupes populaires ou de syndicats. L'important pour nous, c'était de conquérir la direction organisationnelle du mouvement de masse ; et on y arrivait parfois, voire même souvent et assez facilement, parce qu'on avait certains talents d'organiseurs. Sauf que ça ne reposait pas nécessairement (plus souvent qu'autrement, ça ne reposait même pas du tout) sur une direction idéologique et politique. [...] Ce qui a tendance à se produire à ce moment-là, c'est soit qu'on mette de côté et qu'on « cache » nos véritables points de vue – voire même qu'on défende des points de vue avec lesquels on n'est pas d'accord parce que tel est le mandat qu'on est tenu de respecter (et tant pis pour les idées communistes) ; soit qu'on commence à développer des pratiques bureaucratiques, pour imposer nos points de vue, malgré qu'ils soient

minoritaires, et préserver les positions qu'on a conquises dans tel ou tel mouvement.³⁹

L'expérience d'Action Socialiste est représentative du militantisme syndical des milieux communistes. L'économisme fait partie de l'expérience, à divers degrés, de tout·e militant·e communiste qui cherche à faire de la lutte syndicale la base de sa pratique révolutionnaire. Après tout, s'il en était autrement, nous aurions depuis longtemps réalisé la promesse du draperisme, et une multitude de syndicats rouges auraient produit un parti révolutionnaire. Au lieu de cela, ceux d'entre nous qui ont tenté de situer la pratique communiste dans les espaces syndicaux devraient être en mesure de se reconnaître dans certaines des affirmations contenues dans le fragment cité. Enlisé·es dans les conventions collectives réduisant le militantisme à la gestion de la survie du syndicat ; luttant pour une direction syndicale qui n'est que marginalement de gauche ; nous retrouvant dans un exécutif ou un groupe de travail syndical politiquement divisé ; bloqués dans un syndicat avec des gens dont nous méprisons la position politique, et qui seraient nos « camarades » simplement parce qu'ils partagent le même espace de travail que nous.

Chaque grève, aussi radicale soit-elle, devrait nous rappeler les limites de l'économisme. Dès que nos revendications économiques immédiates

³⁹ « Action Socialiste (1986–2000) : Petite histoire d'une riche expérience », dans *Socialisme Maintenant*, n°8, 2002.

remettent en cause le système économique dans son ensemble, nous abandonnons les piquets de grève et reprenons le travail – parfois, nous mettons fin à la grève bien plus tôt encore, en cédant à la force de l'employeur ragaillardi en ces temps d'austérité, ou parce que nous nous rappelons l'importance de maintenir en vie le syndicat.

Bien-sûr, les revendications économiques immédiates ne sont pas méprisables en soi. Il faut remplir nos assiettes et payer les factures ; nous avons besoin d'une sécurité d'emploi et de nouveaux droits sociaux. La solidarité entre les travailleurs-euses est louable, et ce serait une erreur de s'opposer aux syndicats et aux campagnes syndicales parce qu'ils ne sont pas aussi révolutionnaires qu'un parti communiste. Or, la situation ne devrait en aucun cas être réduite au faux dilemme entre d'un côté, la liquidation de la pratique communiste au sein des syndicats, et, de l'autre, l'opposition par principe au syndicalisme. Rejeter l'économisme et reconnaître que les syndicats – dans les centres impérialistes – ne sont peut-être pas nos principaux espaces d'organisation, ne doit pas nous amener à embrasser un anti-syndicalisme primaire, qui, dans la pratique, n'est pas si différent de la haine des syndicats qu'ont les conservateur-ices. Une telle réflexion devrait plutôt nous faire prendre conscience de la nécessité de concentrer nos énergies organisationnelles à d'autres endroits. Sans cette reconnaissance nous finirons par confondre

une pratique limitée par sa tendance intrinsèque au réformisme avec l'agitation révolutionnaire.

Ainsi, l'erreur consiste donc à voiler ces demandes immédiates – qui correspondent généralement à l'obtention d'un certain niveau de survie, rendu possible grâce à l'organisation de son lieu de travail – avec les oripeaux du communisme. La conscience révolutionnaire exige plus qu'une conscience déterminée par des exigences immédiates, et c'est pourquoi aujourd'hui elle a plus de chance de se trouver parmi les travailleur·euses non syndiquées qui n'ont pas été intégrées au système par les pratiques syndicales économistes. En règle général, nous ne trouvons plus, dans les syndicats du premier monde, des travailleur·euses qui n'ont plus « rien à perdre que leurs chaînes ». Si un jour les travailleur·euses syndiquées parvenaient à peindre leur syndicat en rouge, iels auraient beaucoup à perdre, dans le sens des privilèges économiques immédiats déjà conquis. C'est également pourquoi, bien sûr, cela ne se produira pas. Pas maintenant, pas dans les centres impérialistes.

L'inimaginable manque d'imagination

Dans le chapitre précédent, nous nous sommes confronté·es aux théories qui tentaient de récupérer le nom de « communisme », mais qui n'étaient guère plus que de nouvelles stratégies de réconciliation avec l'état actuel des choses, notamment en raison de leur refus d'affronter des situations concrètes. Se réfugier dans les rêveries, se détacher du combat politique réel et prétendre que l'imagination serait une forme de lutte en elle-même, voilà, paradoxalement, la démonstration d'une puissance imaginative assez limitée. Quelles que soient les prouesses créatives de chacun·e dans le domaine de la fantaisie théorique, le détournement de la question organisationnelle et stratégique vers celle d'une spontanéité plus qu'hypothétique, est tout sauf « créatif ». Supposer sur la base de nos affirmations grandiloquents et du principe de la combinaison des mouvements sociaux que le communisme finira par se produire à un point x dans un avenir lointain, est plutôt pauvre comme pensée.

Qu'est-ce que ces affirmations nous disent à propos de la réémergence d'une tradition anti-révissionniste et révolutionnaire qui pourrait nous éviter de retomber dans les pièges de l'électoralisme bourgeois, du refondationnisme ou de l'écono-

misme ? De leur incapacité à s'attaquer de manière créative à la question de la nécessité, il est toutefois possible d'apprendre une chose importante, à savoir comment ne *pas* élaborer une pensée.

La *Théorie du Bloom* de Tiqqun est un parfait exemple de ce manque d'imagination. Après avoir produit un tourbillon d'éclectisme théorique (de Debord à Baudrillard et Agamben – le tout à travers Joyce !), ils présentent le nom du collectif sous lequel ils écriront leur prochain best-seller mouvementiste :

Le Comité invisible : une société ouvertement secrète, une conspiration publique, une instance de subjectivation anonyme, dont le nom est partout et le siège nulle part, la polarité expérimentale-révolutionnaire du Parti Imaginaire. Le Comité invisible : non pas une organisation révolutionnaire, mais un étage supérieur de la réalité, un territoire méta-physique de sécession qui prend l'ampleur d'un monde, l'espace de jeu dont la création positive peut seule accomplir la grande migration hors du monde de l'économie.⁴⁰

Tous ces éléments de langage poétiques pour dire qu'il n'y a finalement aucun intérêt à construire un mouvement militant et organisé dans le monde réel. Après tout, comment organi-

⁴⁰ Tiqqun, *Théorie du Bloom*, Éditions la Fabrique, Paris, 2004.

ser concrètement une société mystique de nature blanquiste qui fonctionne principalement sur un terrain métaphysique ? La solution réside dans l'espoir qu'une telle chimère puisse un jour émerger spontanément à l'aide de ces jeux de mots créatifs, ce qui nous mène à la conclusion que notre seule responsabilité serait d'écrire et de lire de la théorie, ou tout au plus de nous lancer dans de grands actes de production littéraire et artistique.

Et pourtant, quelqu'un (voire plusieurs personnes) a décidé qu'il valait la peine de parler au nom de cette organisation mystique, malgré son impossibilité d'exister réellement, car cinq ans plus tard le Comité invisible nous a donné *L'Insurrection qui vient*. Bien qu'il s'agit là d'une démarche plus concrète, menant à la récupération du nom de « communisme » par le Comité invisible, il est également vrai que cette récupération ne s'effectue que dans la mesure où le « communisme » y est arraché de sa tradition idéologique d'origine, que le Comité méprise – en effet, il se réfère aux marxistes-léninistes, qui ont historiquement développés ce terme, comme ses ennemis.⁴¹ Plus important, cependant, est le fait que le Comité invisible s'appuie sur une compréhension confuse de la théorie de l'insurrection, une stratégie qui n'a rencontré que des échecs après la Révolution d'octobre, et qui est ici dérobée de son caractère léniniste. Des insurrections spontanées sans les effets terribles d'une guerre civile,

⁴¹ Le Comité invisible, *op. cit.*

et l'hypothèse selon laquelle l'armée et la police pourront être gagnées par la fraternisation avec les insurgé·es – parce que, comme prétend le Comité invisible, « la militarisation de la guerre civile, c'est l'échec de l'insurrection ». ⁴² La nécessité est rejetée pour faire place à un vague espoir que les corps armés de l'État n'écraseront pas violemment les insurgé·es – qui ne sont de toute façon pas équipés ni entraînés pour un affrontement militaire. L'armée est alors censée se ranger du côté des révolutionnaires par la force de conviction de ces dernier·es. Mais en réalité, l'État a écrasé et écrasera toujours les insurrections. Chacune des insurrections qui se sont produites depuis 1917 ont été violemment réprimées – pourquoi alors prétendre le contraire ? Parce que nous ne voulons pas réfléchir aux questions difficiles qu'exige la nécessité. ⁴³

Le soulèvement, écrit par Franco Berardi, frémît dans sa tentative de contourner la nécessité

⁴² Ibid.

⁴³ Toute la fureur autour des « neufs de Tarnac », la supposée cellule anarcho-communiste responsable de l'écriture de *L'Insurrection qui vient*, a été créée par l'État français. Même la presse bourgeoise s'accorde à dire que les personnes arrêtées n'étaient pas responsables de la conspiration revendiquée par les autorités françaises ; les accusé·s ne sont pas les « Baader-Meinhofs » que l'État espérait découvrir, dans la mesure où iels ont nié les accusations et ont ainsi affirmé être innocent·es de toute activité révolutionnaire. Les arrestations se sont manifestées comme un coup de publicité ; une tentative de l'État de répandre la peur du terrorisme national parmi ses citoyen·es.

révolutionnaire : dans le livre, la révolution n'est même plus un événement qui *se produit* dans la réalité concrète, et qui est liée à des réalités sociales incontournables. L'auteur semble ignorer le fait qu'il existe des corps militaires entraînés dans le contrôle des populations, des armes monopolisées par la classe dominante et un appareil d'État coercitif qui n'hésitera pas de faire un bain de sang si la contestation devient trop forte. La révolution de Berardi est plutôt quelque chose qui se produit dans l'imagination, un phénomène linguistique, l'affaire de la poésie.⁴⁴ Comme les meilleures satires sont celles qui se présentent sous un air sérieux, il est tentant de se demander si Berardi est sincère ou s'il se moque d'autres théories sociales à la mode. Après tout, face à des populations entières qui, aujourd'hui encore, sont bombardées et occupées – ces massacres quotidiens qui font partie du fonctionnement normatif des flux de la « finance » examinés par Berardi – le fait de proposer sérieusement une révolution linguistique et poétique qui ne soit ni violente ni même non-violente, revient à cracher au visage des damné-es de la terre et à leur dire qu'ils n'ont qu'à résister en écrivant des poèmes.

Aux trois exemples précédents, nous pouvons rajouter les théories de la « communisation » promues par *Théorie Communiste* et *Endnotes*. Influen-

⁴⁴ Franco « Bifo » Berardi, *The Uprising : on poetry and finance*, Semiotext(e), Los Angeles, 2012, pp. 21–22.

cées par le communisme gaucholibertaire de Gilles Dauvé et de *Socialisme ou barbarie*, tout en étant critiques à leur égard, *Théorie Communiste* et *Endnotes* colportent une théorie représentant la même pratique mouvementiste au masque de communisme.⁴⁵ Le problème pour *Théorie Communiste* est le « programmatisme » des cycles révolutionnaires passés ; cycles qu'elle pense désormais terminés. Bien qu'il faudrait en effet convenir qu'il existe différents cycles révolutionnaires, des moments historiques marqués par la continuité et la rupture, il est frappant que les théoricien·nes de la communisation soient incapables de réfléchir sur les cycles de luttes déclenchés par la Révolution chinoise – en dehors du simple rejet parce que trop « programmatique » –, et soient encore moins à même d'analyser correctement les cycles de luttes contemporains qui se manifestent à travers les tempêtes des guerres populaires ayant commencé en 1988, comme nous l'avons mentionné au début de ce traité.

Si c'est pour se conformer à la logique de ces réclamations théoriques du nom de « communisme », autant être un·e révisionniste ou quelqu'un qui collabore ouvertement avec le capitalisme et

⁴⁵ Dans *Normative History and the Communist Essence of the Proletariat* (« Histoire normative et l'essence communiste du prolétariat »), *Théorie Communiste* formule des arguments contre la manière dont Dauvé, malgré des réserves, défend la Révolution russe et l'importance de la lutte prolétarienne.

l'impérialisme. Car même si ceux qui limitent leur revendication à un vague discours à propos d'hypothèses et d'horizons refusent d'aller aussi loin dans la dégénérescence de leur prétendu nouvel imaginaire communiste, c'est finalement vers ce terrain qu'ils se dirigeront sur leur trajectoire. Dans le passé, ces spéculations pouvaient être considérées comme étant proprement utopiques. Mais être utopique aujourd'hui, après tant de révolutions bouleversantes où les masses ont gagné presque autant qu'elles ont perdu, c'est plonger dans les abîmes du révisionnisme – dans l'attente sans fin d'une spontanéité émergente, tout en pratiquant, dans les faits, une coexistence pacifique avec la réalité brutale de ce monde.

La solution se trouve pourtant bien du côté de l'imagination et de la créativité. Mais pas d'une imagination et d'une créativité sans fondement, incapables de réfléchir aux problèmes concrets, et qui réifient l'état actuel des choses. Non, ce dont nous avons besoin, c'est d'un type d'imagination et de créativité que l'on trouve à l'intérieur des autres sciences : imaginer un avenir, et construire cet avenir de manière créative sur la base des vérités acquises au cours des luttes passées. L'histoire des révolutions et des guerres populaires victorieuses ou presque victorieuses, sont des exemples où l'unité révolutionnaire, même temporaire, a été réellement construite. C'est un passé qui rayonne

de multiples nécessités, dont la plus importante est le communisme.

Or, nous pouvons déjà prévoir la manière dont certain·es des théoricien·nes mentionné·es répondront à cette analogie avec la vérité scientifique : iels nous rappelleront les dangers de la rationalité techno-scientifique et le cauchemar totalisant du progrès scientifique lui-même. Puisque nous avons abordé cette objection plus tôt, nous n'avons pas besoin de défendre encore une fois la nécessité scientifique. Au lieu de cela, abordons plutôt le manque d'imagination de ces théories en les confrontant à l'histoire de l'imagination et de la créativité elle-même – l'histoire de la littérature, de la musique et des arts qui est traitée comme importante par le groupe Tiquun et d'autres.

Dans l'univers de la créativité, la répétition non réfléchie des productions artistiques antérieures est généralement considérée comme une chose des plus ordinaires. Si nous devons rencontrer un·e artiste, ignorant l'histoire de son propre métier, se posant en créateur·ice original·e tout en reproduisant le travail de Duchamp du début du 20^e siècle, nous le·a traiterions d'arrogant·e et de peu digne de considération. Nous savons que la littérature et l'art ont une histoire qui peut nous apprendre des choses. Elle forme même la base de tout jugement réfléchi sur le terrain de l'imagination. Même Tiquun est convaincu par l'idée qu'il y a du mérite dans ce genre de jugement, bien qu'il ne l'affirme

qu'implicitement ; ce n'est d'ailleurs pas pour rien que le collectif choisit de faire référence à James Joyce plutôt qu'à Dan Brown, à Paul Valéry plutôt qu'à Robert Frost – une démarche qui ne peut être réduite à une simple attitude élitiste dans le domaine des lettres.

Qu'offrent donc ces théories, n'est-ce que d'après les standards généraux de qualité créative ? La même spontanéité mouvementiste, la même insurrection nébuleuse, le même horizon lointain. L'éclectisme n'est guère imaginatif ; sa valeur créative est celle d'un collage fait en école primaire. Et dans cette mobilisation éclectique de théories imaginatives en apparence, il y a un retour à toutes les erreurs utopiques du passé.

Nouveaux retours

Parler de la nécessité communiste, c'est aussi parler de la pratique concrète, à savoir dans chaque situation particulière où une théorie communiste universelle pourrait s'articuler. Et puisque parler d'hypothèses, de possibilités et d'horizons produit un retour à un mouvementisme dépourvu d'efficacité, nous devons nous poser la question comment reconnaître de « *nouveaux retours* » à la pratique révolutionnaire organisée et totalisée, quand de tels retours ont été interdits par les échecs du socialisme réellement existant ? C'est une question qui se pose dans les centres impérialistes, où le mot « communisme », après des décennies d'effacement, a fini par réémerger.

Contre cette mode de récupération d'un nom auquel ne s'attache qu'un concept indéterminé, nous affirmons que même *un seul* programme révolutionnaire, émergeant de l'analyse concrète d'une situation concrète et représentant un mouvement social réellement dynamique, vaut plus que *mille* livres universitaires sur le marxisme ou *mille* théories néo-communistes éclectiques. Si le communisme est une nécessité, et bien il nous est impossible de nous satisfaire de proclamations abstraites qui sont incapables de saisir précisément l'exigence de faire du communisme une réalité. Nous devons exiger du concret ; nous devons nous concentrer

sur la littérature produite par des mouvements qui prennent activement part à la lutte des classes et qui, en raison de cette activité, ont également produit une théorie qui est elle-même issue des nécessités de la lutte.

Il nous est également impossible d'ignorer le fait que le communisme révolutionnaire a déjà été ravivé, durant la période même de l'effondrement du socialisme réellement existant, au moment du lancement de la guerre populaire au Pérou, lors de la naissance du Mouvement révolutionnaire internationaliste [« MRI » – NDE.], au début de la guerre populaire au Népal, dans l'actuelle guerre populaire en Inde. Ces mouvements ont prononcé le nom de « communisme », malgré les échecs et les revers, sans dérailler vers un quelconque mouvementisme embryonnaire. Il convient de s'interroger sur les raisons pour lesquelles ces mouvements ont été le plus souvent ignorés par les faiseur-s de tendance dans le monde intellectuel d'aujourd'hui, alors qu'ils ne cessent de vouloir réclamer le communisme autrefois interdit. Nous devrions nous demander pourquoi tout-es ces communistes auto-proclamé-es s'indignent lorsque certain-es d'entre nous parlent des mouvements révolutionnaires réels, se plaignant qu'ils ont assez entendu parler des guerres populaires, alors que ces mêmes « communistes » s'enthousiasment en face de chaque nouveau soulèvement voué à l'échec, et s'exaltent devant certaines formes de populisme moribond.

À bien des égards, cet enthousiasme pour les stratégies mouvementistes des plus ordinaires représente un retour aux communismes utopiques que Marx et Engels ont autrefois si énergiquement combattu dans le but de fonder la pratique révolutionnaire sur des bases scientifiques. En effet, l'accent mis par Engels sur la nécessité représente cette tentative de rompre avec l'idéalisme utopique, et à faire en sorte que la révolution ne soit plus un simple rêve inaccessible, une hallucination post-politique. Les erreurs de l'histoire ne sont pas si facilement tues, et il y aura toujours de nouveaux retours à l'anticapitalisme utopique tant que l'hégémonie du capitalisme perdurera. Contrairement aux sciences dites dures, où les paradigmes précédents ne sont approuvés que par une minorité de personnes généralement considérées comme arriérées, la science de la révolution est une affaire tumultueuse où d'innombrables impasses sont préservées sous forme de philosophies résiduelles qui se font passer pour de la science.

Ainsi, face au cauchemar du capitalisme, il est souvent tentant de résister avec des rêves d'horizons utopiques inaccessibles et de prétendre que ces rêves, aussi philosophiquement attrayants qu'ils puissent être, s'apparentent à une science révolutionnaire. Il est même souvent encore plus tentant d'écarter complètement la terminologie scientifique et d'adopter une position philosophiquement sceptique, car pour ceux qui essaient d'éviter les

problèmes liées à la question de la nécessité, il est en réalité assez dangereux d'accepter le fait que la révolution et l'histoire puissent être traitées scientifiquement. En effet, à notre époque où la totalité est considérée comme suspecte et où la contingence est devenue une norme dans le domaine du travail théorique, parler de *science* est souvent considéré comme un acte de mauvaise foi. Il vaut mieux ne parler de philosophie qu'à condition de la détacher des limites totalisantes de la science, et ainsi replonger dans le socialisme philosophique du 19^e siècle : l'utopisme.

Le problème avec ce nouveau retour à l'utopisme est que les personnes les plus attachées à une telle approche du communisme croient souvent qu'elles sont effectivement engagées dans quelque chose de « *nouveau* » ; l'amnésie intrinsèque à cet idéalisme les empêche de se rendre compte qu'il s'agit là aussi d'un « *retour* ». Iels sont tout à fait disposées à accepter de revenir au nom de « communisme », mais iels ne veulent pas accepter que leur manière de prononcer ce nom – la quête presque fétichiste d'une nouvelle stratégie révolutionnaire – signe le retour à une espèce de communisme qui, comme Marx et Engels l'ont fait remarquer, est incapable d'affirmer la révolution parce qu'il est incapable de reconnaître sa propre nécessité.

Il n'y a donc pas de « poubelle de l'histoire » absolue, au moins pas avant l'émergence du communisme, parce que nous reviendrons toujours,

bien que souvent de manière différente, aux idées désuètes d'antan, tout comme notre ennemi remobilise et ré-articule les idéologies réactionnaires du passé. Comme l'avait déjà noté Marx, c'est au moment où nous pensons être en train de nous transformer, « à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire [que nous évoquons] craintivement les esprits du passé ».⁴⁶ Or, la chose la plus importante c'est de comprendre quels esprits historiques nous invoquons, quels masques nous portons, et, avant tout, quel est le degré de conscience que nous avons du fait que nous sommes toutes porteuses de ce genre de masques. Sinon, nous courons le risque de faire se répéter l'histoire comme une farce ; car en effet, ces répétitions se sont déjà produites et se produiront à nouveau.

Alors que les anciennes utopies communistes parlaient de « royaumes de la raison » et imaginaient des systèmes sociaux émancipateurs dont on pouvait dire, même s'ils étaient dissociés des relations matérielles et sociales, que « plus ils étaient élaborés dans le détail, plus ils devaient se perdre dans la fantaisie pure »⁴⁷, les nouvelles utopies se sont davantage enfoncées dans la fantaisie en formulant l'hypothèse d'un horizon lointain qu'il

⁴⁶ Karl Marx, « Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte », dans *Œuvres*, Tome IV, Gallimard, 1994.

⁴⁷ Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Les Éditions Sociales, Paris, 1948.

serait éventuellement possible d'atteindre un jour d'apocalypse. Aujourd'hui, nous sommes face à un utopisme qui reste utopique à propos des moyens pratiques permettant de réaliser son fantasme, tout en déclarant occasionnellement sa fidélité à Marx ou même à Lénine.

Cet utopisme est lui aussi un nouveau retour parce qu'il est une manifestation d'une même tendance historique qui peut être observée dans tous les courants spontanéistes du début du 20^e siècle, et qui ont tenté de se distinguer de la théorie du parti révolutionnaire militant et d'avant-garde en plaidant pour l'auto-organisation de la classe ouvrière. Bien que les communistes utopiques d'aujourd'hui puissent prétendre qu'ils savent très bien vers où mène le modèle léniniste d'organisation (à Staline, aux goulags, au totalitarisme), ils ne réfléchissent souvent pas au modèle mouvementiste qui n'a jamais réussi à nous mettre sur la voie d'un bouleversement révolutionnaire. Le premier modèle, indépendamment de son échec final, nous a rapprochés de l'horizon supposé du communisme ; le second a produit la justification pour une attitude suiviste à l'égard des mouvements de masse désarticulés, et l'a fait au nom d'un horizon que ces mouvements n'essayaient même pas d'atteindre. Donc, si un nouveau retour aux processus révolutionnaires du passé est effectivement amené à se produire, alors il est crucial de savoir lequel des deux processus a été le plus grand échec : les théo-

ries utopiques d'auto-organisation qui n'ont mené nulle part, ou les théories concrètes centrées sur la nécessité révolutionnaire organisée qui ont produit des révolutions historiques et qui, avec toutes leurs erreurs, ont secoué les bases de la société bourgeoise ? En réfléchissant à cette question, nous devrions logiquement être amenés à reconnaître que l'utopisme d'aujourd'hui revient à faire la paix sociale avec le capitalisme.

Malheureusement, les partisan-es de cet utopisme renaissant soutiendraient qu'un nouveau retour au communisme développé par la voie de la nécessité est aussi, et ne pourrait jamais être autre chose qu'une tragédie ou une farce. Malgré son retour au nom de « communisme », ce nouvel utopisme, en raison de son émergence au cœur des universités de gauche et des mouvements étudiants petits-bourgeois, a absorbé la peur post-moderniste pour les militant-es parlant d'une nécessité communiste – la peur de ce qui est totalisant et donc « *totalitaire* ». L'incapacité à développer une stratégie concrète pour renverser le capitalisme, au lieu d'être traitée comme une lacune des plus graves, est appréhendée comme une force : le mouvement peut être tout pour tout le monde, toute chose pour toute personne, partout et nulle part, « car lorsque *nous* serons vraiment partout, nous ne serons nulle part, car nous serons tout le monde ».⁴⁸ Mais où a mené cet utopisme, et où peut-il mener ? Nulle

⁴⁸ Notes from Nowhere, *op. cit.*, p. 511.

part, évidemment, ce qui n'est pas la même chose que partout. Ces propositions nébuleuses sont sympathiques, peut-être même plus agréables à lire qu'un programme de parti écrit par un mouvement révolutionnaire cohérent, mais elles sont dépourvues d'une dimension stratégique nécessaire pour réaliser une existence durable au-delà des limites du capitalisme.

Un aspect qui est toutefois intéressant dans ce nouveau retour au communisme utopique, c'est qu'il a en quelque sorte réussi à se dissimuler à l'intérieur d'une pratique (ou, en raison du spontanéisme mouvementiste, un manque de pratique) qui, dans les années 1990, était encore considérée comme le terrain d'un anarchisme et d'un anti-capitalisme jugeant le communisme comme une grande erreur. Dans les jours qui ont précédé Seattle, au cœur de l'impérialisme mondial, celles et ceux qui parlaient du refus de prendre le pouvoir, d'un nouveau type de mouvement qui allait spontanément mettre fin au capitalisme en atteignant une masse critique, et qui dissertaient sur les rêveries politiques décrites (mais, bien sûr, non prescrites) dans *We Are Everywhere*, auraient très certainement évité d'utiliser le mot « communisme », car celui-ci puait l'échec et le totalitarisme et tout ce qu'on leur avait appris à mépriser dans les manuels scolaires bourgeois. Aujourd'hui, le mot communisme est à nouveau prononcé dans ces espaces et, bien qu'il s'agisse d'un nom rébarbatif, celles et ceux qui le

prononcent tentent de reconfigurer le concept qui se cache derrière. Même le Comité invisible, qui a modelisé son propre horizon fantasmatique d'insurrections à venir – entendez sans parti léniniste ! –, a remobilisé le mot communisme alors que, quelques décennies plus tôt, les personnes composant ce collectif auraient probablement été frappés d'une crise d'angoisse à entendre ce mot être prononcé.

Face à cet utopisme, il importe donc de plaider pour un nouveau retour à la tradition révolutionnaire qui a traité le communisme comme une nécessité. Non pas une simple réaffirmation dogmatique des dires de Lénine, ou des écrits de Marx, mais un retour à la science vivante du communisme né avec Marx et Engels, passé en boucle à travers Lénine, transformé par Mao, et restant toujours ouvert sur l'avenir. Tous les retours sont toujours nouveaux, comme l'a appris Lénine lorsqu'il a appliqué de manière créative le marxisme à son contexte social, comme l'a appris Mao lorsque lui aussi l'a adapté de manière inventive au sien. Comme ceux d'entre nous – c'est-à-dire ceux qui comprennent que le communisme doit être conçu comme une nécessité – qui tentent de l'apprendre en revenant aux précédents développements de la nécessité avec une perspective qui est toujours nouvelle à cause des changements opérés dans la société... mais qui est aussi un retour parce

que cette même société est écrasée sous le poids de toutes les générations mortes.

Un tel retour doit être concret, doit être capable de parler de l'histoire de la nécessité révolutionnaire universelle dans chaque contexte particulier au sein duquel nous vivons et menons la lutte. Cela n'a pas de sens de revenir à un nom, à une méthode de lutte héritée, sans l'avoir soumise à la critique, en se focalisant trop sur des hypothèses et des horizons vagues, à moins que nous soyons prêts à poursuivre tout ce que ce nom a signifié au cours de la lutte révolutionnaire depuis Marx. Car si nous revenons encore et encore à la nécessité du communisme et de sa réalisation, nous serons confronté·es à de grandes difficultés et à la possibilité toujours immanente d'un échec. Tant de choses qui doivent encore être accomplies.

Faisons avancer la lutte pour faire du communisme une réalité concrète, et cessons de radoter au sujet d'un communisme idéal qui existerait en dehors du temps et de l'espace. Revenons plutôt, avec tout le désordre que cela implique, à la reconnaissance que sa nécessité exige un nouveau retour aux théories et expériences communistes révolutionnaires acquises à travers l'histoire.

CODA

La réalité étant ce qu'elle est, il est peu probable que les questions soulevées par ce traité soient résolues de sitôt. Si un nouveau retour à la problématique de la nécessité doit se produire, et qu'une nouvelle époque de lutte anti-révisionniste finit par remplacer le mouvementisme désuet d'aujourd'hui, il y aura toujours la possibilité que dans notre quête à obtenir de nouveaux succès, nous rencontrions seulement de nouveaux échecs. Nous réussirions peut-être à percer temporairement l'horizon communiste lointain, mais seulement pour être ramené-es aussitôt, et de manière catastrophique, vers le cauchemar du présent. L'importance de la nécessité pourrait à nouveau être oubliée, le communisme relégué une fois de plus au rang d'échec, pour ensuite être à nouveau récupéré par une autre nouvelle gauche qui se méfie encore plus de la pensée communiste.

Nous devrions nous demander combien de ces répétitions sont même encore possibles ; la fenêtre par laquelle nous devons passer pour réussir à faire la révolution se ferme à mesure que le monde s'approche de l'armageddon promis par la logique du capital. La nécessité historique du communisme est plus viscéral aujourd'hui qu'il ne l'a jamais été. Nous ne pouvons pas attendre l'arrivée spontanée de l'horizon communiste alors que le capitalisme fait approcher son propre horizon, dont la promesse est contenu dans ses opérations nécessaires et quotidiennes – l'effondrement climatique, une nou-

velle ère glaciaire, la disparition d'espèce humaine telle que nous la connaissons. Nous n'avons plus le luxe de pouvoir nous contenter à bricoler à l'intérieur du cadre capitaliste, dans l'espoir que les questions au sujet de la révolution seront résolues à un moment dans un avenir encore inconnu. Nous ne pouvons plus nous permettre de perdre notre temps dans des espaces et des pratiques fondés sur la continuation d'un système d'exploitation, de marchandisation et de guerre sans fin.

Ici, dans les centres impérialistes, il est peut-être plus facile de reléguer la conscience du cauchemar que représente le monde actuel vers les limbes de la pensée. Bien que nous sommes capables de comprendre conceptuellement la logique du capital, le fossé entre la théorie et la pratique nous empêche souvent d'embrasser les types d'activité qui sont elles régies par la logique de la nécessité révolutionnaire. Car les contradictions du système sont plus apparentes dans les périphéries ; dans les centres, elles sont étouffées par l'existence d'une « industrie culturelle » qui ne perdure que grâce à l'exploitation et à l'oppression les plus brutales à d'autres endroits du monde. Faut-il s'étonner que la guerre la plus longue menée par le camp impérialiste – la guerre contre le terrorisme – ne soit pas du tout vécue comme une guerre par les masses qui vivent dans les métropoles impérialistes ? Certain-es d'entre nous ont grandi avec cette guerre depuis leur d'enfance et pourtant, contrairement à cel-

leux qui ont grandi dans des régions périphériques comme l'Afghanistan, iels ont pu mener leur vie sans connaître les effets les plus directs et les plus brutaux de ce que George W. Bush avait un jour appelé, sans ironie, « la tâche qui ne finit jamais ».

Dès son émergence, le capitalisme a fait la guerre à l'humanité et à la terre. La nécessité communiste surgit, rayonnante, de cette guerre éternelle : la brutalité intrinsèque du capitalisme produit elle-même la compréhension que ses limites doivent être transgressées, tout comme elle produit ses propres fossoyeur·euses. Mais comment pouvons-nous devenir ses fossoyeur·euses, si nous refusons de reconnaître la nécessité de réaliser le communisme dans des termes concrets, en reportant son avènement à un avenir lointain ? Une des réponses possibles à cette question serait d'affirmer que celles et ceux d'entre nous qui se vivent dans les centres impérialistes ne représentent tout simplement plus ses principaux·les fossoyeur·euses.

La guerre permanente que le capitalisme livre à tant de populations est une guerre qui est vécue de manière viscérale par ceux qui habitent les régions périphériques du globe. Lénine affirmait que les révolutions ont tendance à éclater au niveau des « maillons les plus faibles », ces régions surexploitées où les contradictions du capitalisme sont les plus évidentes. Il n'est donc pas surprenant que le communisme reste une nécessité dans ces espaces – ce qui explique pourquoi dans les péri-

phéries on voit se produire des guerres populaires. À l'inverse, dans les centres impérialistes se développe l'opportunisme, parce que c'est ici où de larges pans de la classe ouvrière ont été pacifiés, où les contradictions ont été étouffées, et où on a empêché des populations entières de comprendre la nécessité de faire advenir le communisme. Ici, le capitalisme n'est pas vraiment un cauchemar ; il y est plutôt un délire, un rêve fiévreux.

Néanmoins, la simple reconnaissance de la situation actuelle ne suffit pas. Souvent, cette lucidité va de pair avec l'opportunisme même qu'elle prétend critiquer. Une prise de conscience de l'opportunisme qui n'est qu'un autre visage de ce même opportunisme : il n'est plus possible de faire la révolution ici, il manque des insterstices à travers lesquelles il nous serait possible de construire une organisation militante capable de combattre le capitalisme dans les métropoles impérialistes ; nous devrions plutôt attendre que le travail révolutionnaire des camarades du sud ait sauvé le monde à notre place. Nous acceptons donc l'opportunisme en le déclarant inéluctable ! Encore une fois, l'horizon est placé hors de notre portée ; franchir ses limites est l'affaire des autres.

Le communisme n'est plus une nécessité historique si nous ne parvenons pas à transgresser les limites fixées par le capitalisme. Lorsqu'il en est ainsi, on est aussitôt catapulté vers le cauchemar post-apocalyptique promis par la logique

intrinsèque du capital. Dans une telle éventualité, si l'humanité finit par survivre et se retrouver dans une nouvelle ère glaciaire ou sur une planète entièrement dévastée, elle sera confrontée à d'autres nécessités similaires à celles rencontrées dans le passé pré-capitaliste : comment survivre en tant qu'espèce, comment construire des sociétés durables, comment produire une mémoire historique. Lorsque notre existence sera déterminée par des questions plus immédiates de survie, il n'y aura plus de place pour des hypothèses communistes éternelles.

C'est aujourd'hui que la nécessité du communisme est immédiatement valable. Mais pour que cette nécessité se concrétise, nous devons embrasser tout ce qui a été établi par les révolutions passées durant lesquelles les masses ont tenté de dépasser les limites fixées par le capitalisme. Il se peut que, dans un sens, le communisme soit le rêve permanent de toutes celles et ceux qui vivent dans un monde étranglé par le capitalisme. À l'inverse, il représente un cauchemar pour toutes les classes dirigeantes du monde. Mais nous devrions cesser de considérer le communisme uniquement comme un rêve, un horizon fantasmé, et essayer de comprendre les façons dont les mouvements passés ont temporairement rendu concret ce rêve, y réussissant brièvement mais avec profondeur, parce qu'ils ont inversé la définition du verbe rêver : le capitalisme est le cauchemar, le communisme le réveil.

Souvent, nous préférons rêver parce que c'est plus facile ; le réveil n'est jamais agréable, surtout au petit matin lorsque, en ouvrant les yeux, nous nous rendons compte que nous devons aller travailler, nettoyer la maison, élever nos enfants et nous occuper d'une foule de responsabilités concrètes – de nécessités ! – que nous pouvions oublier durant le sommeil.

Le communisme *doit* être abordé comme un réveil. En se débarrassant du cauchemar du capitalisme, les rêveur·euses seront également secoué·es par les tâches ardues qu'iels devront désormais accomplir. Une fois de plus, comme nous le rappelle Mao, la révolution n'est pas un dîner de gala, ni un rêve, une utopie, une hypothèse éternelle, un horizon lointain. C'est une nécessité qui devient plus immédiate chaque année qui s'ajoute à l'existence du capitalisme ; une nécessité qui pourrait disparaître si et quand dans les affres de sa mort, le capitalisme amènerait avec lui toute possibilité de vie sur terre.

Dans le récit de Borges, *Pierre Ménard, auteur du Quichotte*, nous faisons la connaissance d'un écrivain fictif, Pierre Ménard, qui s'est donné pour tâche de reproduire le *Don Quichotte* de Cervantès ; non pas « un autre *Quichotte* – ce qui est facile – mais *le Quichotte* ». ⁴⁹ Plutôt qu'une réécriture de la même histoire à l'époque moderne, une réinvention du moulin à vent proverbial du

⁴⁹ Jorge Luis Borges, *Fictions*, Folio, Paris, 1993, p. 44.

Quichotte, Ménard finit par produire des passages identiques à ceux de l'original de Cervantès. Et pourtant, comme nous l'apprend le narrateur, la reproduction est impossible malgré la duplication mot pour mot ; les différents contextes historiques dans lesquels les mêmes passages sont composés changent le sens de leur forme et de leur contenu. Il en conclut que la version de Ménard du *Quichotte*, bien qu'elle soit à première vue une reproduction exacte de l'original, est supérieure à celle-ci.

De la même manière, alors que le mouvementisme exige une réécriture contemporaine de l'histoire du communisme, nous devrions exiger une reproduction qui, en même temps, n'en est pas vraiment une. En ré-articulant « *aujourd'hui* » les armes théoriques du passé, en réaffirmant de manière créative l'universalité présente dans les cas particuliers du monde actuel, nous nous souviendrons de tout ce qu'on nous a appris à oublier. Et dans ce souvenir, aussi douloureux qu'il puisse être, nous nous trouverons enfin à nouveau sur les rives de la nécessité.

POSTFACE
CINQ ANS PLUS TARD...

En 2014, lors de la première publication de *La nécessité communiste*, je ne savais pas exactement à quoi m'attendre. Parti d'une version préliminaire plus courte paru sur mon blog, puis extrait d'un projet plus vaste qui allait devenir *Continuity and Rupture*⁵⁰ : ce qui était censé devenir une introduction à ce dernier s'était mué en une œuvre à part entière, au ton et au style très différents. Comme il s'est développé une vie propre, je l'ai sous-titré, en plaisantant, « prolégomènes à toute théorie radicale future ». Mon intention était que ce petit livre fonctionne comme une polémique, attaquant toute tentative de création de « nouvelles » théories radicales qui ne remplissent pas les critères concrets pour conduire une révolution, ouvrant ainsi la voie à la critique de la « raison révolutionnaire » contenue dans *Continuity and Rupture*. Au moins un lecteur sur mon blog semble ne pas avoir compris que la référence à Kant était ironique, et que le type de prolégomènes⁵¹ qui précéderait une « critique » matérialiste historique aurait un style et un ton très différents. D'autres n'ont pas du tout compris la référence, supposant que le livre aurait dû être complet tel qu'il était et que toutes les questions et défis que j'y ai soulevés devaient être répondus sur-le-champ plutôt que d'être reportés,

⁵⁰ J. Moufawad-Paul, *Continuity and Rupture*, Zero Books, Winchester, 2016.

⁵¹ Une introduction exposant les notions nécessaires à la compréhension de l'ouvrage. – NDE.

comme c'était l'intention, à un livre à venir. Or, parallèlement à cette poignée assez prévisible de critiques négatives, il y a eu des critiques et des lecteur·ices qui ont « compris » le livre ; qui ont compris le sens de son intervention parce qu'il parlait de leur expérience vécue, et qui ont été inspiré·es par lui de diverses manières.

Au cours des années suivantes, j'ai écrit et publié un certain nombre de livres (le plus connu et le plus controversé étant *Continuity and Rupture*, mentionné plus haut) dont l'écriture fut guidée par l'éthique de mon premier ouvrage. La nécessité de réaliser le communisme – et donc la nécessité de revendiquer et de défendre la perspective de la science révolutionnaire – formaient les sujets se cachant derrière mes productions ultérieures. Le projet en vu duquel *La Nécessité communiste* servait de prolégomènes était, pour le dire plus simplement, une critique de la raison maoïste.⁵² Mon argument selon lequel un « nouveau retour » à la nécessité communiste se situerait dans le marxisme-léninisme-maoïsme ne prenait pas la forme de la défense d'un fait incontestable, mais devait au contraire être issu de ce que je tiens

⁵² Bien que mon projet dans son ensemble, et en particulier *Continuity and Rupture*, pourrait s'intituler Critique de la raison maoïste, j'ai commencé à travailler plus récemment sur un manuscrit portant ce même nom et qui, je l'espère, verra le jour dans un avenir proche.

Note de l'éditeur : il s'agit de l'ouvrage *Critique of Maoist Reason*, publié par les Éditions en langues étrangères en 2020.

pour une évaluation rigoureuse de l'histoire révolutionnaire. Je souhaitais exposer ce raisonnement tout en réfléchissant aux zones d'ombre de la pensée maoïste, qui nécessitaient plus d'interventions et d'engagements théoriques. (Par exemple, l'habitude de parler de la raison communiste comme d'une « science révolutionnaire » – sans parler de l'affirmation encore plus particulière selon laquelle le maoïsme serait l'aboutissement de cette science – appelait à un examen plus approfondi, notamment en raison de la vieille pratique consistant à s'enfoncer dans le dogmatisme, dont on sait que tout en étant l'antithèse de la science, il en revendique le nom). Au cours des cinq années qui ont suivi la publication initiale de *La nécessité communiste*, j'ai fait de mon mieux pour continuer à formuler ce que Marx appelait une « critique impitoyable de tout l'ordre établi », afin que la nécessité communiste puisse être pensée le plus clairement possible, dépouillée des déchets dogmatiques et éclectiques qu'elle a accumulés, et dans le but de rappeler aux camarades et aux compagnon·nes de route que le marxisme exige à la fois cette critique impitoyable et sa réalisation dans la pratique.

Si je devais résumer mon projet philosophique – tout ce que j'ai fait jusqu'à présent, que je fais actuellement et que je continuerai à faire à l'avenir – en une seule phrase, ce serait : « *penser la pensée politique* ». C'est-à-dire, la pensée politique, celle du communisme en général et du maoïsme en

particulier. Dans *Demarcation and Demystification* j'examine cette pensée comme une intervention dans un champ théorique, et dont le but est de délimiter le sens. Comme je l'ai soutenu dans tous mes travaux, tant de manière explicite qu'implicite, trop souvent encore, les militant·es révolutionnaires – même les marxistes (marxistes de toutes sortes, y compris les maoïstes) – se contentent d'accepter une compréhension formulique de notre théorie. Nous balançons des grands mots tels que « science », « dialectique » ou « prolétaire », pour ne citer que quelques exemples, alors que nous avons à peine réfléchi au sens de ces concepts, nous contentant de nous appuyer sur les quelques passages dont nous sommes capables de nous souvenir. De ce fait, nous sommes souvent coupables de ce que Mao appelait le « culte du livre ».

Le fait que nos grands théoricien·nes – en particulier Marx, Engels, Lénine et Mao – possédaient une compréhension rigoureuse des termes susmentionnés (et les ont même fait naître), et que ce qu'ils ont écrit était destiné à nous enseigner comment réfléchir plutôt qu'à servir de citations simplistes à propager partout, est en soi quelque chose qui devrait nous faire réfléchir. Lénine ne se contentait pas de citer Marx et Engels, même s'il pouvait aisément le faire pour produire un effet rhétorique. Mais il cherchait plutôt à comprendre la logique du matérialisme historique afin de l'appliquer à sa situation concrète. Mao avait la même

approche que Marx, Engels et Lénine (ainsi que Staline). Nous devons suivre leur exemple. Ce n'est qu'en faisant cela que nous comprendrons la signification de leurs contributions, les séquences théoriques qu'elles forment, et comment les appliquer à nos propres circonstances.

En même temps, l'expression « penser la pensée » pourrait tout à fait impliquer un retrait vers l'intérieur des murs de l'université. La philosophie en général s' imagine comme une discipline qui pense la pensée, et l'aborde souvent comme un exercice abstrait et académique : le traitement dépassionné du « canon » de la réflexion philosophique dans le but de faire avancer la logique « démocratique » du marché des idées. « Penser la pensée revient le plus souvent à se retirer dans un lieu sans dimensions où l'idée seule de la pensée s'obstine », écrit Édouard Glissant : « Mais la pensée s'espace réellement au monde »⁵³. Par conséquent, la réflexion sur la pensée qui m'intéresse (celle portant sur la politique et l'action) nécessite un engagement politique et pratique, au risque de perdre toute son importance. Une telle pensée n'est pas un simple exercice « démocratique » visant à échanger des opinions sur le marché des idées ; elle comprend au contraire comment la pensée « s'inscrit dans le monde » et reconnaît les enjeux d'une telle inscription.

⁵³ Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, Gallimard, Paris, 1990.

La nécessité communiste partait de ce genre de réflexion sur la pensée qui exige une intervention pratique. C'était une tentative, bien que polémique, de forcer une compréhension terre à terre, guidée par une pratique politique consciente. Mais elle était incomplète comme elle n'était qu'une introduction à un projet également incomplet, et qui restera incomplet, tant qu'une nouvelle étape du socialisme ne soit atteinte.

Depuis 2014, *La Nécessité communiste* a été édité en plusieurs langues par les Éditions en Langues Étrangères, et a bénéficié d'un certain niveau de popularité dans les confins de la littérature de gauche souterraine. J'espérais que le livre puisse contribuer à mettre fin au malaise mouvementiste dont il avait fait le diagnostic, en montrant la voie d'un « nouveau retour » au projet révolutionnaire établi par les révolutions historiques passés. D'une certaine manière, cet espoir s'est avéré fondé – l'appréciation persistante de *La nécessité communiste* en est la preuve.

La version originale du livre, à part quelques corrections çà et là, n'a pas connu de grandes modifications, parce que l'objet de sa critique – le mouvementisme – reste toujours un obstacle à surmonter. En fait, les enjeux sont encore plus importants aujourd'hui qu'il y a cinq ans : les études récentes

en climatologie montrent que le choix entre socialisme et barbarie est devenu d'autant plus tranchant. Au vu de cette situation, rester dans une perspective mouvementiste nous conduit à ne pas prendre au sérieux ces enjeux, à ne pas comprendre ce qu'ils exigent, et à persévérer dans un vague espoir que la prolifération de mouvements sociaux sans projet de parti unificateur finira magiquement par réussir.

L'une des critiques formulées à l'encontre de mon utilisation du terme « mouvementisme » (qui, je tiens à le préciser, n'est pas un terme que j'ai inventé, mais une expression qui était déjà employée de manière péjorative dans les années précédant la rédaction initiale du livre) est qu'il regroupe diverses tendances. « Pourquoi ne pas être plus précis, m'a-t-on demandé, et parler plutôt de suivisme, d'aventurisme, d'économisme ou d'autres concepts préexistants ? » Seulement, le mouvementisme n'est pas réductible au simple suivisme ou à l'aventurisme, tout comme il n'est pas synonyme d'anarchisme (bien qu'il peut être compris, comme je l'ai indiqué, comme une sorte d'« anarchisme par défaut »). Et bien qu'il existe des tendances mouvementistes qui sont suivistes, aventuristes, économistes, etc., elles partagent toutes également une relation au « mouvementisme » en tant que tel. Après tout, il existe des projets de parti qui sont suivistes, aventuristes ou économistes sans être nominalement mouvementistes.

Bien qu'il m'aurait été possible de dresser une carte précise des différents types de mouvementisme selon ces termes préexistants, le mouvementisme est un phénomène propre (bien que moins historiquement singulière que tout simplement « nouveau ») en ce sens qu'il s'agit d'une perspective qui traite le mouvement social dans son ensemble – le mouvement social en tant qu'une collection d'innombrables petits mouvements – comme quelque chose qui, lorsque sa prolifération dépasse un certain seuil, vaincra le capitalisme.

Certaines des expressions concrètes du mouvementisme que j'ai énumérées auraient pu être divisées de manière plus cohérente si j'avais employé ces termes, mais le·a lecteur·ice avisé·e devrait être capable de les distinguer. Quoi qu'il en soit, il devrait être clair que certaines expressions du mouvementisme peuvent être considérées comme aventuristes, à l'instar des cliques affinitaires qui ne font que peu ou pas de travail de masse, mais qui s'attendent malgré tout à ce que les masses se présentent à leurs événements et les soutiendront au moment opportun. D'autre part, ceux qui travaillent avec des organisations réformistes ou qui espèrent construire des projets « socialistes attrape-tout » ont tendance à se mettre à la traîne des masses, parce qu'au lieu d'essayer d'en organiser les éléments les plus avancés autour d'une unité programmatique, iels se concentrent sur le plus petit dénominateur commun qui réunirait les

masses aujourd'hui. Ensuite, il y a ceux qui se font absorber par les luttes syndicales au quotidien, et qui passent la plupart de leur temps à subordonner leur anticapitalisme aux revendications économiques les plus élémentaires. Or, toutes ces expressions sont mouvementistes, car elles se considèrent comme des fragments d'un vaste mouvement qui, pris ensemble, est plus que la somme de ses parties. Ainsi, il pourrait être utile de concevoir le mouvementisme comme une pratique sociale engagée dans les erreurs de la composition : que ce qui est vrai à propos de chaque mouvement social particulier est également vrai d'un mouvement imaginé comme un tout. Or, de nombreux·ses militant·es anticapitalistes tombent dans cette pratique parce qu'elle est si habituelle.

La seule chose que je pourrais changer, c'est la manière dont j'ai parlé de l'« échec » des révolutions socialistes passées. Mais ce changement est plus facile à pointer ici qu'à l'intérieur des multiples versions du texte original. Bien que j'ai contextualisé la notion d'« échec » du socialisme en tenant compte du fait qu'il y a aussi eu des succès – et qu'un discours sur l'échec est précisément ce que le récit capitaliste dogmatique de la « fin de l'histoire » veut nous faire accepter –, je restais toujours d'accord pour dire que ces révolutions avaient « échoué » parce qu'elles n'avaient pas atteint leurs objectifs. Depuis, j'ai lu la nouvelle introduction (2017) de Pao-yu Ching à l'im-

portant ouvrage *Repenser le socialisme*, qu'elle avait coécrit avec Deng-yuan Hsu dans les années 1990. Dans cette introduction, elle suggère qu'il est plus juste d'utiliser le terme de « *défaite* » plutôt que celui d'« *échec* » :

Il y a une distinction critique à faire entre déclarer que « le socialisme a échoué » et que « le socialisme a été vaincu ». La distinction se fait selon où l'on situe la contradiction principale. Les leçons que nous tirons de ces deux grandes révolutions socialistes dépendent beaucoup de notre analyse concernant la contradiction principale. Cherchons-nous les racines de l'échec du socialisme, ou cherchons-nous les racines de sa défaite ?⁵⁴

Penser les révolutions socialistes passées comme étant défaites plutôt qu'échouées ne nous rappelle pas seulement que la lutte des classes continue sous le socialisme (ainsi qu'*autour* de lui, avec la présence du camp impérialiste qui veut étouffer toute expérience socialiste), mais cela produit aussi un ensemble très différent de questions philosophiques – le genre de questions que j'ai soulevé dans *La nécessité communiste*, mais qui auraient été formulées de manière plus pointues si j'avais été plus précis dans mon langage. Considérant que la philosophie doit être une affaire de précision et

⁵⁴ Pao-yu Ching, *Repenser le socialisme*, Éditions en Langues Étrangères, Paris, 2020.

d'attention portée envers la terminologie (ce que l'on ne saurait adopter comme point de vue si nos seules connaissances de la philosophie sont ses itérations les plus impénétrables), je suis reconnaissant envers Ching pour son intervention dans ce domaine.⁵⁵ Quoi qu'il en soit, malgré le problème de la précision sémantique, lorsque je pense à ce livre et aux années qui se sont écoulées depuis sa publication initiale, il est clair que j'ai sous-estimé à la fois la force du mouvementisme et l'habitude de ceux qui s'opposent à ce phénomène d'être absorbé-es par les anciens schémas de la pensée, plutôt que d'être mu-es par la poursuite du « nouveau retour » que je préconisais. Cette sous-estimation ne change rien à la structure et aux arguments de la polémique : il est difficile d'imaginer être plus polémique et plus opposé au mouvementisme que ne l'est déjà *La nécessité communiste*, comme s'en plaignaient certain-es de ses détracteur-ices. Et il m'était possible de prévoir la puissance de l'idéologie mouvementiste pour que ses adhérent-es se donnant la peine de lire ma critique, rejetteraient tous ses arguments et persévéreraient dans leur activisme moribond. Le problème, c'est que je ne m'attendais pas à ce que les gens acceptent ma critique du mouvementisme, qu'ils soient entièrement d'accord avec tout ce que j'avais écrit à son sujet, et que pourtant ils retombent dans la même

⁵⁵ Dao-yuan Chou fait allusion à ce langage en évoquant le concept d'« échec » dans sa préface à la présente édition.

erreur – parfois même en affirmant que tout cela ne mènerait nulle part !

Dans les années qui ont suivi la publication de *La nécessité communiste*, j'ai vu un certain nombre de camarades qui étaient dévoués au rejet du mouvementisme, et qui faisaient partie d'un nouveau projet anti-révisionniste, s'absenter du mouvement révolutionnaire et réorienter leur politique en direction du réformisme. Simultanément à cette désaffection grandissante pour la politique révolutionnaire, on a assisté à une renaissance du dogmato-révisionnisme au sein du camp maoïste, avec la tentative des éléments « principalement maoïstes » de transformer le marxisme-léninisme-maoïsme en une pâle copie du Parti communiste du Pérou. La tendance révisionniste au sens large, fétichisant à la fois le « socialisme de marché » de la Chine actuelle et l'imaginaire de la République populaire démocratique de Corée, était plus qu'heureuse de dénoncer le « mouvementisme » si cela lui permettait de prêcher en faveur du « socialisme réellement existant ».

En 2017, l'organisation communiste que je soutenais subissait le même bouleversement prévisible que connaissent tous les projets communistes contemporains – et dont j'espérais, en 2014, qu'il n'aurait jamais lieu. Des camarades abandonnèrent

le communisme et partirent à la recherche de la stabilité des politiques réformistes avant même que l'organisation puisse éprouver l'onde de choc exigée par un « nouveau retour » à la nécessité communiste : à ce moment-là, le PCR-RCP subissait un schisme, dont je ne rappellerai pas les détails ici. De telles organisations, bien que nécessaires, sont également très fragiles. Déterminé par le désordre caractéristique des relations sociales humaines et des luttes de ligne, un projet communiste vivant passera nécessairement par de multiples phases de croissance douloureuse. De tels projets seront soit détruits par ce genre de luttes, soit y survivront. S'ils seront détruits, certain·es ancien·nes membres retomberont dans le mouvementisme, s'éloigneront complètement de l'organisation communiste, ou essaieront de comprendre ce qui s'est passé et travailleront à la création d'un autre parti communiste. La survie n'est pas nécessairement une bonne chose, car un parti peut tout à fait survivre au-delà de ces bouleversements mutilants, pour finir comme un groupuscule sectaire qui, ne parvenant pas à sortir de la crise, perpétue ses vieilles pratiques produisant la stagnation.

L'histoire est rempli de partis révolutionnaires qui se sont désintégrés ou qui ont survécu au prix d'un rabougrissement permanent. La leçon à ne pas en tirer, et celle contre laquelle ce livre met en garde, est de conclure de ces expériences que tout le concept de formation du parti – développé

à travers les grands succès révolutionnaires, russe et chinoise –, serait à jeter à la poubelle. Car l'histoire nous a également appris que le parti révolutionnaire est la seule chose à même de transgresser le capitalisme, à pouvoir ouvrir la dimension de l'existence communiste. La faute en revient aux erreurs commises par les personnes impliquées, par les cadres issu-es de ce monde capitaliste pourri, trempé-es dans la crasse et la boue de la société bourgeoise.

Et une fois admis que nous avons tout-es été éduqué-es, depuis notre naissance, d'après les idées dominantes de la classe dominante, nous serons à même de nous demander si oui ou non la critique du mouvementisme est réellement capable de faire avancer en direction d'un projet communiste viable toutes celles et tous ceux qui sont tombé-es d'accord avec une telle critique. Nous savons que de tels projets sont fragiles, mais cette fragilité est inévitable à cause de la fragilité des humains qui les composent. Alors pourquoi ceux qui acceptent que l'approche mouvementiste est impuissant à résoudre les problèmes posés par le capitalisme, refusent-iels toujours de rejoindre un projet de parti révolutionnaire et choisissent-iels plutôt de se vautrer dans une praxis dont iels savent qu'elle ne pourra sommer le communisme de renaître ? Cette question, concernant la force de la critique du mouvementisme, tout comme, au même temps, de son incapacité à faire avancer les lecteur·ices vers

son rejet dans la pratique, reste saillante. À tout le moins, elle dévoile un fossé entre la théorie et la pratique.

Il y a des années, avant d'écrire *La nécessité communiste*, j'ai eu le privilège d'assister à une conférence à Chicago avec une camarade et mentor du PCR-RCP que je connaissais sous le nom de « Gabrielle ». Gabrielle avait une vingtaine d'années de plus que moi, avait vécu la naissance et l'effondrement d'une organisation de cadres connue sous le nom d'Action Socialiste, et était une des membres fondateur·ices du PCR-RCP. La conférence en question avait été organisée par la Platypus Society (dont nous découvrions par la suite qu'elle avait été créée par un ancien membre de la Ligue Spartakiste qui était un adepte des thèses de l'école de Francfort) et avait pour but de réunir en un même lieu les représentant·es d'un ensemble de tendances communistes variées dans l'optique d'initier le débat. Les partisan·es du PCR-RCP avaient été invité·es, puisqu'à l'époque cette organisation était connue pour avoir remis sur la table la question de la guerre populaire prolongée en tant que stratégie militaire universelle. Le parti a alors pensé qu'il pourrait être utile d'enquêter sur la conférence afin d'y mener un travail de propagande et pour voir s'il pouvait établir des liens avec

les maoïstes étasunien·nes. On m'a demandé de participer à la conférence avec Gabrielle, car j'étais un soutien public du PCR-RCP – mon blog faisant un peu de bruit à l'époque – et les organisateur·ices de la conférence ont dû penser qu'il pourrait être « amusant » de me mettre sur un panel avec Mike Ely du projet Kasama, un anarchiste de CrimethInc, et des gens venus de Grèce qui avaient assisté à ce qui allait devenir le projet Syriza, effondré depuis lors.

Soyons clairs : cette conférence a fini par devenir une sorte de cirque à l'intérieur duquel un tas de tendances différentes étaient là pour essayer d'humilier les autres. C'est devenu carrément ridicule lorsque des membres du RCP-USA (avakianiste) venu·es de Chicago se sont présenté·es pour boycotter l'événement en faisant beaucoup de bruit, distribuant des pamphlets affirmant que Mike Ely collaborerait avec la police – la « preuve » étant qu'Ely avait quitté le RCP-USA et avait ensuite commencé à attaquer le culte de la personnalité construit autour de Bob Avakian. En même temps, cet événement m'a appris deux leçons qui s'avéreraient fondamentales pour mon développement ultérieur en tant que militant communiste, et qui ont influencé l'écriture de *La nécessité communiste* ainsi que tout mon travail à ce jour. Ces deux leçons, je les dois à Gabrielle et à sa grande perspicacité.

La première, je l'ai tirée des commentaires de Gabrielle suite au débat de conclusion auquel j'avais participé avec Ely et les autres personnes mentionnées. Au moment où le débat s'est terminé, et que j'ai quitté la scène pour rejoindre Gabrielle, elle semblait moins préoccupée par le contenu de ce que j'avais dit sur scène (qu'elle connaissait par avance puisqu'elle l'avait révisé avec moi) que par le contexte global. « Ça ne vaut pas la peine de refaire quelque chose de ce genre », m'a-t-elle alors dit. « C'est la gauche qui parle avec la gauche à propos de la gauche. Les masses ne sont pas là ». Puis elle m'a dit que, bien qu'il soit extrêmement important de mener la lutte idéologique, il était tout à fait possible de le faire à travers des livres et des articles ; il n'y avait aucune raison de perdre son temps à représenter une organisation révolutionnaire dans des espaces où aucun travail d'organisation ne pourrait être fait. Et même en admettant que la lutte idéologique peut être menée au moyen de livres et d'articles, elle doit toujours être conçue comme étant orientée vers les masses dans l'optique d'avancer vers le communisme. Inutile donc de se lancer dans un débat d'experts avec d'autres gauchistes pour parler de la gauche, quand les seul-es qui écoutent sont ces mêmes militant-es de gauche déjà convaincu-es.

La deuxième leçon, la plus marquante, que j'ai apprise pendant cette période, vient d'une critique faite par Gabrielle un peu plus tôt dans la journée,

quand nous participions à l'atelier du projet Kasama. Là, après avoir écouté Mike Ely et ses camarades nous expliquer pourquoi iels ne pouvaient pas former un parti, et comment iels construisaient plutôt une espèce d'« organisation pré-parti » en estimant qu'il était important de comprendre le processus de formation d'un parti à proprement parler, Gabrielle posa une question très pertinente aux personnes sur scène : « Pourquoi pensez-vous que le parti n'est pas déjà un processus en soi ? » Puis elle développa ce point en disant que, si vous imaginez qu'il existe un processus vous permettant d'obtenir un parti accompli, achevé, en fin de parcours, vous serez amenés à croire qu'un parti est quelque chose de « finie » et donc vous le traiterez comme une entité statique. Le parti, disait-elle, est toujours en processus parce qu'il est toujours en train de changer en raison des forces qu'il fait entrer et des luttes de lignes qui constituent sa dynamique interne. De plus, si vous le traitez comme la finalité d'un processus, vous pourriez ne jamais atteindre ce but puisqu'en le poursuivant, les choses seront toujours en train de changer dans et autour de votre appareil organisationnel. Le parti restera donc un idéal platonique. C'est bien cette intuition qui est à l'origine d'une grande partie de mon raisonnement dans *La nécessité communiste* et tout ce que j'ai écrit sur la conception du parti révolutionnaire jusqu'à présent. Le parti comme processus.

Lorsque j'ai publié *La nécessité communiste* deux ans après cette conférence – au moment du lance-

ment du livre à la Maison Norman Bethune à Montréal – Gabrielle a reconnu ses empreintes sur son raisonnement interne ; et elle souhaitait le traduire en français. Malheureusement, en raison de sa lutte contre le cancer qui avait commencé peu de temps après notre déplacement à la conférence de Platypus, elle n’a pas eu l’énergie nécessaire pour réaliser une telle traduction. Elle est décédée en 2016, quelques mois avant la publication de *Continuity and Rupture* qui lui était en partie dédié et s’inspirait d’elle. Le mouvement maoïste canadien a souffert de sa disparition. Je n’ai appris son vrai nom qu’après son décès : Nathalie Moreau. Les nécrologies et autres avis de décès publics ont complètement occulté le fait qu’elle avait vécu cette autre vie, cette vie de maoïste, de communiste éveillée, menée sous un autre nom et subordonné à un projet de parti en devenir. De plus, l’une des forces de Gabrielle était de pouvoir distinguer entre contradictions antagoniques et non-antagoniques ; je suis certain que si elle avait été encore en vie, son organisation ne se serait pas divisée en 2017.

Ainsi, mes réflexions sur le « nouveau retour » au parti communiste révolutionnaire ont été guidées par les idées de Nathalie Moreau – qui restera toujours « Gabrielle » pour moi et pour tant d’autres – et sa conception du parti comme processus.

Mais si le parti doit être conçu comme un processus, qu'est-ce que cela signifie précisément au vu de notre conjoncture actuelle, en particulier dans les centres impérialistes où nous essayons de développer un projet communiste capable de mener la guerre à l'intérieur même de ce qu'on pourrait appeler le « ventre de la bête » ? Cette question reste difficile à aborder, et elle l'est en partie à cause de la nécessité qui la sous-tend.

Car chaque jour de plus dans ce monde capitaliste, nous ressentons davantage la force de la nécessité à mettre fin à celui-ci. La réalité de l'effondrement climatique devient de plus en plus prenante (j'écris ces lignes juste après une série de canicules historiques qui ont rendu ma fille de six ans malade) alors que, dans le même temps, les communistes vivant dans les pays responsables de cet écocide impérialiste ne se sont pas uni-es pour empêcher leurs États de dévaster le monde. Sur le plan politique, le fascisme est réapparu comme un danger réel ; son éthique exterminationniste accélérera l'effondrement climatique en touchant avant tout les populations les plus vulnérables.

Dans ce contexte, il devient difficile de se soustraire à la nécessité de construire un mouvement révolutionnaire aussi vite que possible, car le temps presse. Le choix entre socialisme et barbarie devient plus aigu chaque jour. C'est là que réside notre dilemme, un dilemme très désagréable mais bien réel. Il ne nous est plus permis de remettre les

choses à plus tard, mais en même temps, il nous est également impossible d'aller trop vite et de nous auto-détruire dans le processus.

D'une part, la reconnaissance de la nécessité découlant de l'antinomie « socialisme ou barbarie » signifie qu'il faut agir vite, qu'il faut mettre fin à la destruction capitaliste de la planète avant que la planète ne mette fin à la vie tout court. Nous avons besoin de la machine de guerre que représente le parti ; un parti communiste ouvert et combatif, qui sera devenu, à ce moment-là, une avant-garde réelle, capable de surmonter les pulsions exterministes du capitalisme qui compromettent chaque jour un peu plus la possibilité de vie sur terre.

D'un autre côté, si nous courons trop vite après cette nécessité sans créer un appareil solide, il se pourrait que nous nous détruisions et laisserions les masses devoir tout reconstruire à partir de rien, dotées d'encore moins de temps pour réaliser cette reconstruction. Nous n'avons pas le luxe de pouvoir nous détruire et de désarmer ainsi ceux qui viendront après nous. Nous devons construire quelque chose de pérenne, capable de survivre au-delà des pertes temporaires, dans l'intention de gagner la guerre dont dépendra l'existence humaine – et dont la victoire ne pourra porter que le nom de « communisme ».

Dans la conjoncture actuelle, il est difficile de trouver un tel équilibre entre victoires immédiates et croissance durable. *La nécessité communiste* ne

contient pas de réponses à ce dilemme – il ne fait que diagnostiquer le problème –, et il est vrai qu'en tant que militant je ne détiens pas plus de solutions. Face à l'horreur de notre situation actuelle, face à la nécessité de résultats immédiats et d'un mouvement durable, il est difficile de ne pas devenir cynique. Or, nous ne pouvons pas nous permettre de devenir cyniques, de nous retirer du mouvement et d'espérer que d'autres régleront nos problèmes. Il serait également illusoire de penser qu'on pourrait inventer de nouvelles méthodes, de repartir de zéro, de brûler toutes nos réalisations passées dans l'espoir de trouver le temps pour construire quelque chose d'inédit. Nous devons persévérer dans nos projets fragiles en gardant à l'esprit la clarté idéologique gagnée à travers l'histoire ; nous devons lutter contre notre propre fragilité afin de nous rendre aussi fort·es que possible ; et nous devons construire des mouvements révolutionnaires durables qui seront assez solides pour être en capacité d'agir le plus rapidement possible, et de survivre aux défaites potentielles.

Penser le parti révolutionnaire comme processus – et reconnaître la fragilité de ce processus – ne signifie pas que nous pensons seulement sa forme et non son contenu. Penser le concept du parti révolutionnaire, c'est aussi penser sa ligne politique, l'unité programmatique nécessaire pour faire la révolution. Depuis que j'ai écrit *La nécessité communiste*, j'ai rencontré des lecteur·ices dont

la principale leçon qu'ils ont tiré du livre était « implique-toi dans un parti communiste » et qui ne se souciaient guère de juger de l'efficacité de tel ou tel projet communiste. Le problème posé par le mouvementisme n'est pas résolu par notre adhésion à un projet révisionniste ; le mouvementisme est apparu en partie à cause de la faillite du communisme révisionniste. S'engager sur la voie de ce que j'ai appelé les « vieux retours » à l'organisation communiste n'est pas seulement une abdication de ce qui est exigé par la nécessité communiste, mais est directement opposé à ce que requiert le processus révolutionnaire. On ne dépasse pas le mouvementisme en faisant des pas en arrière et en adoptant le style de travail révisionniste classique ; on pourrait même dire qu'entre ces deux options, le mouvementisme semblerait la moins mauvaise, puisque les organisations révisionnistes font beaucoup moins de travail de masse que les militants et militantes du mouvement social de base. Ainsi, le mouvementisme hantera toujours les vieux retours de type révisionniste.

Enfin, penser le parti comme un processus devrait également nous amener à prendre conscience des manières spécifiques dont la lutte est abandonnée ou, dans certains cas, jamais initiée. Qu'un projet de parti est toujours imparfait parce qu'il est aussi un processus – un processus qui cache en lui des luttes de ligne et le désordre des relations humaines – est un fait souvent ignoré

par les mêmes personnes qui saisissent sans problème la critique du mouvementisme. Iels veulent un parti parfait, qui ne commettra pas d'erreurs. Ou bien iels envisagent de rejoindre un mouvement qui s'est déjà constitué en avant-garde, refusant d'accepter qu'un tel mouvement n'existera que si elleux et d'autres s'y impliqueront vraiment. L'abandon prématuré ou tout simplement le refus de se joindre à un processus vivant, détruit toute possibilité pour un parti émergent de devenir ce que nous voulons qu'il devienne. Le processus de formation du parti finira par avoir une vraie valeur lorsque nous aurons cessé de rester sur la touche, attendant qu'il se développe, et refusant de reconnaître que nous sommes la matière pouvant rendre ce projet significatif et durable.

Ainsi, si nous réfléchissons vraiment sur notre manière de penser – et cette « pensée de la pensée » n'est pas un acte de contemplation abstraite mais, comme je l'ai indiqué plus haut en me référant à Glissant, fait partie de la pratique concrète – alors nous devons aussi nous interroger sur le visage que prendra ce nouveau retour à la nécessité communiste, à savoir s'il veut être à la fois révolutionnaire et durable. Nous ne pouvons pas nous permettre d'être paresseux·es à cet égard, d'abdiquer notre responsabilité dans l'espoir que d'autres feront mieux, ou de devenir désillusionné·es face à l'expérience du désordre que rencontrera, nécessairement, tout projet de parti. Réfléchir rigoureuse-

ment à la nécessité de faire naître le communisme est une nécessité en soi : cette tâche ne peut être écarté et transformé en un exercice académique où la rigueur requise s'éclipserait derrière l'éclectisme théorique ; cette réflexion ne peut pas non plus être remplacée par un recours dogmatique à des formules anti-intellectuelles. Ce que Marx et Engels appelaient « le mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses » exige une pensée critique.

Pour conclure, je souhaite vous faire part des réflexions que j'ai menées sur un aspect de ma vie personnelle entre la publication initiale de *La nécessité communiste* et cette deuxième édition. Il s'agit de ma fille, Samiya, qui était à un mois de son deuxième anniversaire lorsque le livre a été publié pour la première fois et qui, au moment de la publication de la présente édition [en anglais, Kerplebedeb, 2020], a sept ans depuis plusieurs mois. En effet, j'ai encore la photo sur laquelle elle figure à presque deux ans, tenant entre ses mains un exemplaire de la première édition de ce livre, assise sur le canapé d'un appartement que notre assurance nous avait fourni suite à l'inondation de notre logement. Depuis lors, tous mes livres ont été publiés à des moments clés de la croissance de Samiya.

Ce que je veux dire, c'est que lorsque je pense à l'avenir de ma fille, je suis immédiatement troublée par l'aspect morose de l'image qui se dessine dans mon esprit. Le monde que je lui laisse est un monde d'effondrement climatique et d'exploitation capitaliste épouvantable. Lorsque *La nécessité communiste* a été publiée pour la première fois, j'espérais que les dégâts provoqués par un tel monde pourraient être atténués par un projet communiste devenant rapidement une machine de guerre capable d'établir un monde meilleur pour ma fille et ses pair·es. Cet espoir demeure, car je sais qu'un tel projet est la seule chose qui puisse sauver la planète pour les générations futures.

En effet, mon engagement communiste se renforce à mesure que je vois ma fille grandir et prendre conscience, à sa manière, des problèmes auxquels sa génération est confrontée. Ses questions deviennent de plus en plus pointues au fil des ans : « Pourquoi les gens sont-ils pauvres ? » est devenu « Pourquoi les riches ne sont-ils pas obligé·es de partager ? » ; « Pourquoi faisons-nous du mal à la terre ? » est devenu « Si le climat va mal, pourquoi le gouvernement ne l'améliore-t-il pas ? » ; « Pourquoi n'avons-nous pas une plus grande maison ? » est devenu « Pourquoi y a-t-il de grandes maisons et qu'est-ce que ça veut dire de 'posséder' une terre ? ». Bien sûr, les idéologues bourgeois·es traitent ces questions comme naïves, et ont tendance à considérer le fait que les enfants les posent comme une preuve

de leur ignorance. Une fois que vous aurez grandi, affirment ces « réalistes » soumis-es à l'idéologie de la classe dominante, vous vous rendrez compte que la vie est plus complexe. Ainsi, le socialisme s'apparenterait à la naïveté enfantine. D'après le récit conservateur habituel, l'acceptation de l'état des choses dans toute sa brutalité serait un signe de maturité – « *maturité* » définie comme l'adaptation au statu quo capitaliste.

Ironiquement, ceux qui prétendent que « grandir » serait devenir plus conservateur sont aussi ceux qui vantent la sagesse innée des enfants. De nombreux-es universitaires conservateur-ices citent avec approbation la scène du garçon esclave dans le *Ménon* de Platon, où Socrate affirme que les enfants possèdent des connaissances intrinsèques. Les chrétien·nes conservateur·rices aiment parler du passage de Matthieu où Jésus exhorte ses disciples à laisser les enfants venir à lui en raison de leur meilleure compréhension du Royaume des cieux. Une conception naïve et pré-critique de la connaissance leur paraît alors très utile dans la mesure où elle confirme ce que ces universitaires conservateur·ices estiment être la définition correcte de l'âge adulte. Ainsi, pour elleux, il ne s'agit pas vraiment de « grandir » – il s'agit simplement de savoir si cette croissance s'accorde ou non avec l'idéologie de la classe dirigeante.

Quoi qu'il en soit, je pense que les réflexions « naïves » et « pré-critiques » des enfants sont sou-

vent très révélatrices, parce qu'elles démontrent comment la pensée fonctionne avant d'être capturée par le « bon sens » de la classe dirigeante. Les enfants-esclaves du temps de Platon tout comme les enfants de la Palestine occupée de l'époque de Jésus, n'étaient pas des êtres confirmant l'état habituel des choses, mais des sujets fragiles dont la pensée fonctionnait de manière pas encore soumise aux nombreux seuils de la capture idéologique. Car, à différents stades de leur développement, des aspects de l'idéologie de la classe dominante s'infiltrèrent pour dire aux enfants comment agir et penser « correctement ». Je me souviens quand Samiya n'avait pas encore de conception de la propriété privée et qu'un jour, elle a compris que certaines choses lui appartenaient et que d'autres appartenaient à ses camarades. La socialisation qui correspond à l'idéologie bourgeoise commence donc dès le plus jeune âge – en remplaçant le bon sens enfantin par le bon sens capitaliste –, dans l'optique de modeler les sujets d'après la structure de la société de classe. Ce façonnage ne s'arrête pas là, car nous nous faisons bombarder, à chaque étape de notre vie, par différents vecteurs de l'idéologie dominante, exigeant que nous « grandissions » en acceptant l'état habituel des choses.

Par conséquent, reconnaître la nécessité du communisme, ainsi que la chaîne des nécessités historiques liées à cette reconnaissance, est le combat de toute une vie. Cette lutte ne doit évidemment

pas avoir comme objet de revenir à la conscience pré-critique de notre enfance (qui, selon moi, s'apparente plus à une vision anarchiste), mais de grandir et de se développer différemment. C'est refuser la vision cynique et réactionnaire selon laquelle la maturité serait synonyme d'adaptation à la réalité capitaliste. Ou comme je l'ai écrit dans *La nécessité communiste*, nous devons cesser de voir le communisme comme un rêve – comme il a plus ou moins pu l'être dans notre enfance – mais « comme un réveil ». Cette maturité, cet éveil, nous les atteindrons seulement dans le cadre d'un projet collectif discipliné, doté d'un programme, et surtout, qui est engagé sur une voie révolutionnaire.

C'est pourquoi, cinq ans après sa publication, les questions soulevées par *La nécessité communiste* restent actuelles. Il ne suffit pas, toutefois, de reconnaître la pertinence de ces questions. Nous ne pouvons pas perdre notre temps à les traiter comme des sujets de discussion dans des débats, des articles, ou des polémiques sur les réseaux sociaux. Ce faisant, nous trahirions l'immédiateté (d'action, de traitement) même qu'elles exigent, surtout dans un monde qui se dirige de plus en plus vite en direction de l'apocalypse capitaliste. Si nous voulons être optimistes – ce que nous devons rester – et donc prendre les mesures que la nécessité communiste exige de nous, alors il nous faudra construire, dès aujourd'hui, des partis communistes d'avant-garde, ouverts et combatifs.

Éditions en Langues Étrangères

Collection Classiques en couleurs

- | | |
|---|--|
| 1. Cours de base de marxisme-léninisme-maoïsme
PCI (maoïste) | 15. Cinq essais philosophiques
Mao Zedong |
| 2. Les courants philosophiques dans le mouvement féministe
Anuradha Ghandy | 18. Huit documents historiques
Charu Mazumdar |
| 4. La nécessité communiste
J. Moufawad-Paul | 20. Introduction aux principes de base du marxisme-léninisme
José Maria Sison |
| 8. Stratégie pour la libération de la Palestine
FPLP | 21. Pour une analyse scientifique de la question gay
Groupe d'étude de Los Angeles |
| 10. Notre guerre populaire et ses particularités
José Maria Sison | 22. Guide du militant — Araling Aktibista
PADEPA |
| 11. Repenser le socialisme: Qu'est ce que la transition socialiste ?
Deng-yuan Hsu & Pao-yu Ching | 23. Pédagogie de la Gouvernance
Les Advocators |
| 14. Perspectives urbaines
PCI (maoïste) | 24. Critique constructive
Vicki Legion |

Collection Fondations

- | | |
|---|---|
| 1. Des principes du léninisme
J. Staline | 8. Le Manifeste du Parti communiste & Les principes du communisme
Karl Marx et Friedrich Engels |
| 2. Travail salarié et capital & Salaire, prix et profit
Karl Marx | 12. L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État
Friedrich Engels |
| 3. Réforme sociale ou révolution
Rosa Luxembourg | 13. La question du logement
Friedrich Engels |
| 5. L'État et la révolution
V. I. Lénine | |

Éditions en Langues Étrangères

Collection Nouveaux chemins

4. « De la contradiction » – guide d'étude

Collectif Redspark

13. La voie de la révolution

Camarade Pierre

17. Clausewitz et la guerre populaire

T. Derbent