

L'anarchisme et la querelle de la postmodernité

Eduardo Colombo

« C'est une erreur très répandue dans le peuple que celle qui identifie Faust le magicien et Faust l'inventeur de l'imprimerie, erreur bien expressive et qui renferme un sens profond ; le peuple a identifié ces deux personnages, parce qu'il sentait confusément que la direction intellectuelle, dont les magiciens étaient le symbole, avait trouvé dans l'imprimerie son plus terrible instrument de propagande. Cette direction intellectuelle n'est autre chose que la pensée même dans son opposition à l'aveugle credo du Moyen Âge, à cette foi qui tremblait devant toutes les autorités du ciel et de la terre, à cette foi qui comptait sur les dédommagements de là-haut en échange des privations d'ici-bas, à cette foi du charbonnier enfin, telle que la commandait l'Église. Faust commence à penser ; sa raison impie se révolte contre la sainte croyance de ses pères. »
Henri Heine, « La légende de Faust ». De l'Allemagne. Paris, 1998, p. 364¹

Prélude

« Sa raison impie se révolte contre la sainte croyance de ses pères. » La légende de Faust pourrait exemplifier cette sortie du Moyen Âge qui permit aux Temps modernes de se penser comme l'âge de la raison. Dans le sillage de la sécularisation se développera la critique de toutes les formes de l'autorité. La longue servitude, la contrainte soupçonneuse, la discipline imposée par les normes d'une Église ont fait naître dans les esprits une « curiosité sans scrupules »², et le *libre examen* ne pouvait que contester les

1. Il semble que le mythe repose sur la vie d'un certain Johann Georg Sabellicus (ca1480-1540), surnommé Maître ou Docteur Faust (« poing fermé »), un alchimiste allemand du Wurtemberg. Arrêté et jugé pour sorcellerie, Faust fut exécuté en place publique à Staufen en Brisgau en 1540. Un écrit rapportant ses « péchés » fut traduit en anglais en 1593, et tomba entre les mains de Christopher Marlowe. Étudiée par Johann Wolfgang von Goethe, la tragédie de « Faust » est venue éclipser le Faust historique. On a pu imaginer que Faust n'est autre que Johann Fust de Mayence, un associé de Gutenberg, inventeur de l'imprimerie typographique, dont la vie aurait été défigurée par les contes populaires.

2. Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*. § 188. Gallimard, 1971.

traditions ou les nier toutes: «à l'hérésie avait succédé l'incrédulité»³. C'est alors que la «modernité» se met en scène. La liberté ombrageuse de l'anarchisme y trouvera ses marques.

Le mythe faustien se construit dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, à une époque encore effrayée par l'audace de la pensée. Le docteur Faust, rebelle à Dieu, renonce à la béatitude éternelle et se lie à Satan et à ses pompes terrestres. L'invention de l'imprimerie typographique donne une formidable impulsion à la propagation des idées nouvelles, elle popularise le savoir, de sorte qu'elle peut encore être vue par le siècle finissant comme un instrument du diable dans la lutte engagée entre la religion et la science, l'autorité et l'opinion, la foi et la raison⁴. L'histoire originelle de Faust (Johann Spies, 1587, et le *Faust* de Marlowe, 1588) condamne «l'infamie du désir de savoir prêt à tout», et pourtant, quelques années plus tard (1592), Giordano Bruno sera dans les fers de l'Inquisition, et Galilée ne tardera pas à être condamné à son tour. En poursuivant sa propre impulsion, «le processus de la connaissance a lui-même surpassé tout ce qui pouvait rendre la magie tentante»⁵.

La périodisation de l'histoire ne peut pas échapper à un découpage chrono-

logique, plus ou moins arbitraire, dépendant des théories (ou des intentions) latentes ou refoulées, surtout si la périodisation se veut normative ou centrée sur des valeurs à comparer, et même si elle se prétend seulement descriptive.

Les érudits humanistes des XVI^e et XVII^e siècles ont construit une histoire divisée en trois périodes: l'Antiquité, le Moyen Âge et les Temps modernes. Le Moyen Âge débute avec la fin de l'empire d'Occident en 476, quand Romulus Augustus renvoie les insignes impériaux à Constantinople, et prend sa fin dans la seconde moitié du XV^e siècle avec l'invention de l'imprimerie (1468), la prise de Constantinople (1453) et la découverte de l'Amérique (1492), qui signent le commencement des Temps Modernes. Mais il y a eu des réajustements; par exemple, l'enseignement universitaire du XIX^e siècle ajouta la période contemporaine dont l'origine serait la Révolution française. Auparavant, la culture humaniste, dès les premiers pas de la «modernité», avait déjà senti le besoin d'introduire la Renaissance pour donner à l'essor de la raison une forme de continuité après la longue éclipse du Moyen Âge.

La «modernité» trouva un certain avantage à imaginer avant elle – ce qui n'exigea pas un grand effort – une période de superstition, d'intolérance religieuse, de despotisme militaire, et à faire ainsi du Moyen Âge un Temps de Ténèbres (*Dark Ages*), d'obscurités des esprits, entièrement défini par une Raison prostrée aux pieds de la divinité. «À peine quelques éclairs de talents... peuvent percer à travers cette nuit profonde.»⁶

Elle ressentit aussi la nécessité d'unifier dans le négatif les mondes religieux, politique et social⁷, pour affirmer l'autonomie d'une sphère propre

à l'action humaine, un espace politique. Et, pour faire comprendre la sécularisation croissante il lui fallait la projeter, afin de faire ressortir le contraste, sur ce qui avait signifié un jour l'attente du Salut, la peur de l'enfer, le jugement de Dieu. Il fallait désormais dire à l'Homme: «toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement... qui te permettra de définir ta nature»⁸.

En passant d'une période à une autre, nous voyons se profiler une histoire de dates et d'événements à côté de changements culturels, qui portent en eux l'exigence d'une interprétation, d'une reconnaissance de «l'esprit du temps», d'une valorisation positive ou négative des formes symboliques nouvelles, des comportements, des croyances, des institutions.

Comme le dit Jameson, les difficultés posées par les hypothèses de périodisation et les motifs d'inquiétude qu'elles soulèvent viennent de leur forme englobante qui promeut «l'idée selon laquelle la période historique constituerait une masse homogène»⁹, une unité culturelle.

Ceci nous oblige à regarder de plus près l'usage des mots: on peut considérer que «Temps modernes» et «modernité» ne sont pas synonymes. Les Temps modernes comprennent une longue période chronologique de quatre cents ou cinq cents ans où des tendances, des innovations et des inventions, des changements culturels dans différents domaines de la vie, se côtoient, se développent parallèlement ou se mélangent, ou au contraire s'entrechoquent et se combattent sans relâche. Ils recouvrent une modernité scientifique qui s'affirme avec Galilée (1564-1642) et Newton (1643-1727) et qui sera prolongée par la physique quantique à partir de 1920. Dès ses débuts, la science nouvelle a dû combattre l'Église, le premier des



pouvoirs politiques, chargée de surveiller et de censurer la pensée et les écrits.

En philosophie politique, la modernité commence avec Machiavel (1469-1527) et Hobbes (1588-1679), se différenciant de l'Antiquité sur des conceptions importantes de l'homme et de la société, ce qui donnera lieu, *a posteriori*, à la «querelle des Anciens et des Modernes», lorsque l'autonomisation de la sphère politique postulera l'égalité radicale des hommes et qu'un lien conventionnel, non naturel, organisera dès lors l'espace public. Mais les changements sociaux culturels ne suivent pas une évolution linéaire, et une première crise de l'esprit moderne se manifestera avec la pensée de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), selon l'analyse de Leo Strauss. Rousseau a pu invoquer l'Antiquité pour revendiquer la révolte de la passion, passion qui restait, chez Hobbes, encore sous la tutelle de la raison. Son attaque «contre la modernité au nom de ce qui était à la fois l'Antiquité classique et une modernité plus avancée» sera réitérée un peu plus d'un siècle plus tard par Nietzsche (1844-1900), «qui inaugura la seconde crise moderne, celle de notre époque»¹⁰.

8. Giovanni Pico della Mirandola, «Oratio de hominis dignitate» [1486], in *De la dignité de l'Homme*. Éd. de l'Éclat, 1993, pp. 7-9.

9. Fredric Jameson, *Le Postmodernisme*. Ed. Beaux-arts de Paris, 2007, p. 36.

10. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*. Flammarion, 1983, pp. 220-221.

3. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la révolution*. Tome II. Gallimard, 1952, p. 202.

4. Henri Heine, *op. cit.*, p. 365.

5. Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*. Gallimard, 1999. Cf. Chapitre X: «Justification de la curiosité comme préparation à l'Aufklärung».

6. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1793]. Flammarion, 1988. – Sixième époque – p. 163.

7. Pour une interprétation positive des liens sociaux au Moyen Âge, cf. Pierre Kropotkine, *L'Entraide, un facteur de l'évolution*, chapitre VI: «L'entraide dans la cité du Moyen Âge». Stock, 1906.

Enfants nous-mêmes de l'imaginaire de la modernité, nous avons tendance à oublier que les idées nouvelles de liberté et d'égalité se sont acclimatées dans la controverse et la lutte, et qu'elles sont encore faibles et pâles, toujours attaquées dans leurs fondements mêmes. Hobbes, Locke et tous les premiers penseurs qui ont défendu des idées contractualistes comme base de la société politique, tous ceux qui ont donné une place dans l'institution de la cité à la volonté et la raison des hommes, ont été vus comme les démolisseurs des assises traditionnelles et sûres, transcendantes et sacrées de la communauté humaine.

Dès 1757 et surtout pendant la période ascendante de la Révolution, Edmund Burke (1729-1797) présente ses critiques des idées abstraites des philosophes, « ces fictions monstrueuses » qui rompent l'harmonie d'un style politique en « juste correspondance et symétrie avec l'ordre du monde ». Burke reconnaît : « certes, la société est un contrat », mais il ne dépend pas de la volonté des hommes. « Cette loi n'est pas assujettie à la volonté de ceux qui, de par une obligation venue de plus haut et qui leur est infiniment supérieure, se voient tenus d'y soumettre leur volonté. »¹¹ La haine de Burke, considéré généralement comme un libéral conservateur, contre la Révolution française n'a rien à envier aux attaques furibondes des contre-révolutionnaires réactionnaires comme Joseph

11. Edmund Burke, « Une association entre les vivants et les morts et tous ceux qui vont naître », dans Pierre Manent, *Les libéraux*, Gallimard, pp. 394-395.

12. Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières*. Fayard, 2006.

13. Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ? Œuvres philosophiques*, Vol. II. Gallimard (La Pléiade), 1985, p. 209 et 211.

14. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*. Gallimard-Seuil, 2008, p. 21.

de Maistre ou, plus tard, Donoso Cortés.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) mena à partir de 1774, sa propre révolte contre les Lumières en s'attaquant à l'universalisme, au rationalisme et à la « quête utopique de l'individu autonome ». Herder, relativiste, croit à la communauté et à la hiérarchie des cultures; il défend une « autre modernité », dirait Sternhell¹², qui considère l'individu comme déterminé et limité par ses origines ethniques, par la continuité de son histoire et par sa langue.

Dans la lutte constante entre la modernité et ses détracteurs, il s'est produit – disons durant les XIX^e et XX^e siècles – une forme de condensation qui assimile le long processus de la modernité à l'un de ses moments fulgurants : les Lumières.

En 1784, Emmanuel Kant écrit un texte devenu célèbre où il donne la définition suivante :

Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. Elle est due à notre propre faute quand elle résulte non pas d'un manque d'entendement mais d'un manque de résolution et du courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre. Sapere aude! Aie le courage de te servir de ton propre entendement! Voilà la devise des lumières.

On croirait entendre à nouveau l'injonction de Pic de la Mirandole. Et Kant poursuit : « pour répandre ces lumières, il n'est rien requis d'autre que la liberté » et son usage public¹³.

En commentant cet écrit, Foucault veut voir l'*Aufklärung* « comme événement singulier instaurant la modernité européenne » et en même temps comme processus « permanent »¹⁴. Cependant, il est logique de penser que le processus



qui aboutit aux Lumières françaises ne se réduit pas à elles, ni ne s'épuise dans leur épistémologie. On peut dire qu'il y a « des bonnes raisons pour soutenir que la modernité [...] n'a sa place qu'au XIX^e siècle »¹⁵, mais, sans se situer dans une téléologie historiciste, on peut aussi constater que les diverses tendances en conflit depuis les origines plus ou moins arbitraires des Temps modernes – et les antécédents qu'on peut repérer au XV^e siècle – ne donnent pas un processus linéaire qui a pour vocation d'aboutir aux Lumières, mais qu'il y a abouti et que ce processus a continué malgré ses constantes éclipses. Ce qui caractérise « l'esprit de la modernité » est peut-être cette sortie de l'homme de l'état de tutelle, c'est-à-dire l'esprit critique, la curiosité sans scrupule, la quête de la liberté. Un projet, ou même seulement un brouillon, d'autonomie individuelle et sociale. Un projet politique.

Les idées que portent les hommes vivants ne sont pas inertes; elles suscitent les passions, et les passions incitent à l'action. Les Lumières sont inséparables de la Révolution.

La bourgeoisie éclairée adhéra aux valeurs universelles, à la croyance en l'unité du genre humain; elle avait foi en la raison des individus responsables dans leur usage public de la liberté, liée inséparablement à la liberté de conscience, à une délibération opérée dans leur for intérieur. Elle crut au progrès futur de l'esprit humain.

Mais la Révolution ne se fit pas, et ne pouvait pas se faire, sans le peuple. Les idées philosophiques et la raison au tribunal de la subjectivité éclairée restèrent désarmées pour détrôner l'Ancien Régime. Et le mouvement sectionnaire introduisit une autre conception de la politique. Pour la bourgeoisie, aussi bien girondine que jacobine, une fois la souveraineté théorique du peuple proclamée et ses pouvoirs délégués, la révolution était faite. Mais les sans-culottes commencèrent à construire un espace social plébéien basé sur les assemblées primaires, le contrôle absolu sur tous les pouvoirs délégués et l'égalité de fait, c'est-à-dire le nivelage des rangs et des fortunes. Germe fragile des anarchies futures, vite écrasé et aussitôt oublié, mais qui resurgit dans chaque insurrection populaire.

Les Temps modernes, considérés en tant que découpage chronologique, admettent aussi bien les Lumières que les anti-Lumières, aussi bien la Révolution que Thermidor et la Restauration. Joseph de Maistre et Condorcet représentent la tradition et les Lumières, et ils étaient contemporains.

Si nous observons la querelle des Anciens et des Modernes, ou si aujourd'hui nous entrons dans une autre dispute – ou une nouvelle forme de la dispute – entre la Modernité et la Postmodernité, il devient évident que ces controverses ont une tournure normative : il s'agit des valeurs, des idéaux, des croyances. Lesquels sont les meilleurs ?

Dès lors, nous nous apercevons que l'ordre chronologique n'est pas anodin :

15. Vincent Descombes, « Une question de chronologie », *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*. Éditions du Cerf, 1998, p. 384.



les vivants sont toujours plus modernes que les morts, nous avons le privilège du présent pour juger le passé, et, plus modernes encore que tous, les post-modernes qui peuvent déclarer les temps révolus, «classiques», périmés. Les temps ont changé, nous tous le constatons, on ne peut pas revenir au passé, c'est vrai, mais le changement constant de la société n'est pas un argument pour s'autoproclamer *post*, c'est-à-dire se considérer comme postérieurs à une césure dans le temps, un nouvel âge, une coupure épistémologique qui condamne la modernité à n'être qu'un reliquat d'une époque qui n'est plus la nôtre.

Une autre opération qui s'articule avec la précédente consiste, nous l'avons dit, à assimiler Modernité et Lumières, et à demander un jugement en bloc, pour ou contre. On est acculé ainsi à se trouver du côté «contre», parce que toutes les nuances ont disparu de la définition de cet héritage des Lumières, et toutes les évolutions ont été réduites: l'Universalisme est l'hégémonie des valeurs occidentales, il n'y a qu'une Raison et elle dicte à tous les hommes les mêmes préceptes, le Sujet est l'individu substantialiste et essentialiste, l'Identité est l'identique ou le même (*mêmeté*), et le Progrès est indéfini ou déterministe. Obligés de congédier ces fantômes, nous voilà dans un monde bien dépourvu.

Heureusement, ce bloc épistémique n'était pas tellement monolithique, et quelqu'un d'aussi moderne que Sade l'avait déjà, au temps de ses origines, sérieusement lézardé. En outre, l'histoire moderne ne s'était pas arrêtée aux Lumières du XVIII^e siècle, et l'esprit critique de la modernité non plus.

Ainsi, les penseurs postérieurs à la Révolution française ont eu à décider quelles leçons ils devaient tirer de l'expérience historique. Les plus aigus d'entre eux ont jugé qu'il convenait de remettre en cause

non pas le principe de l'universel, mais la façon trop étroite et trop unilatérale dont il a été compris par les philosophes.¹⁶

La forme directe sous laquelle le sens s'est déployé dans la conscience du *sujet* cartésien sera ébranlée à son tour en donnant lieu à cette seconde crise de la modernité dont parla Leo Strauss. Nietzsche écrit: «De fait, nous sommes une multiplicité qui s'est construite une unité imaginaire.»; «Le "sujet" n'est qu'une fiction.»; «Jadis le moi se cachait dans le troupeau, à présent le troupeau se cache encore au fond du moi.»¹⁷ Il contribua à séparer le sujet et la substance¹⁸. Après lui, Freud (1856-1939) ruina les prétentions hégémoniques de la conscience sur un sujet divisé, en déplaçant la suprématie dans la vie psychique vers la dynamique inconsciente.

N'empêche qu'à côté d'un sujet grammatical – le sujet des verbes d'action ou le sujet du verbe être –, à côté d'un sujet posé comme une fonction variable du discours (Foucault), ce qui nous reste comme concept fondamental et nécessaire à toute philosophie politique et à toute théorie de l'action est un *sujet agent causal des actions humaines*. Sujet qui n'est pas nécessairement un individu.

Nonobstant les profondes transformations qui nous ont fait passer de la société industrielle à la société post-industrielle – ou au capitalisme tardif, si on préfère cette dénomination – la modernité avait gardé le souffle qui lui venait des Lumières, et ce souffle était révolutionnaire: il fallait libérer l'homme de la soumission, de l'ignorance, de l'intolérance, il fallait changer la société. On pouvait critiquer toutes les épistémologies, on pouvait laisser sans fondation toutes les croyances, mais un désir restait: changer les bases d'un monde injuste. Nous ne sommes rien, soyons tout!

Nous ne parlerons pas ici des insurrections, de la Commune et de l'Internationale, des révolutions qui ont secoué les XIX^e et XX^e siècles. Ni des vicissitudes historiques du socialisme et de l'anarchisme. En revanche, nous signalerons deux tendances politico-culturelles qui mobilisent la société contemporaine. L'une d'elles prend son élan après la «Deuxième Guerre» et l'expérience totalitaire; s'appuyant sur la résistance à ces aberrations du siècle dernier, elle s'organise autour de la défense des Droits de l'Homme (droits humains). Sa forte influence est peut-être due à son ambiguïté même: elle occupe une partie de la place laissée vacante par le déclin des espérances révolutionnaires, elle promet de concilier les revendications protestataires du mouvement social avec le soutien et la justification des libertés formelles. Les Droits de l'homme «associent un ferment critique et un principe de protection»¹⁹. Ils s'insèrent dans l'héritage de la démocratie libérale, ils sont cohérents avec la poussée du néolibéralisme, et en tant que droits individuels contribuent fortement à l'individualisation et à la privatisation de la vie.

L'autre tendance s'affirme aussi dans les années cinquante et acquiert une force politique au fur et à mesure qu'elle change son point d'application. Le structuralisme a fait ses premiers pas

16. Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'Ours*. Seuil, 2007, p. 40.

17. Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*. Gallimard, 1995. Livre II, 177, 180, 182.

18. Notons à ce propos que Wittgenstein enseigna, dans ses cours de Cambridge de 1933-1934, qu'une des principales causes de la confusion philosophique est d'«essayer, derrière le substantif, de trouver la substance.» *Le Cahier Bleu*. Gallimard, 1965, p. 25.

19. Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*. Gallimard, 2002, p. V.

dans des domaines localisés et scientifiques, puis, en se généralisant à toute une culture universitaire et en côtoyant le marxisme, il contribua aussi au décentrage du sujet et à sa chute, avant de laisser la place au poststructuralisme.

La publication posthume du *Cours de linguistique générale* [1916] de Ferdinand de Saussure inaugure le courant sur le terrain de la linguistique et trouvera une forte audience en anthropologie, et plus largement en sciences humaines, avec *Les structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss, paru en 1947 mais qui connaîtra son apogée vingt ans plus tard avec quatre tirages de la deuxième édition entre 1967 et 1973. Pendant la même période surgit le marxisme structuraliste avec les écrits de Louis Althusser (*Pour Marx*, et *Lire Le Capital*, 1965) et le structuralisme en psychanalyse avec les *Écrits* (1966) de Jacques Lacan et ses séminaires de 1953 aux années 70. Pour arriver finalement à la philosophie avec un air déjà *post*, et en s'inspirant de la position critique de Nietzsche, un des ancêtres communs à Deleuze et Foucault.

Jean-François Lyotard publie *La condition postmoderne* en 1979, menant la charge contre les grands récits de légitimation et fondamentalement contre le métarécit de l'émancipation du sujet rationnel.

Dans cette description partielle il ne faut pas oublier Jacques Derrida, théoricien de la déconstruction, et très reconnu aux États-Unis.

L'appellation « poststructuraliste » ou « postmoderne » était soit mal acceptée

soit directement rejetée par les derniers auteurs cités, issus pour la plupart d'une gauche plus ou moins radicale, mais la dénomination de *postmoderne* se généralise après l'accueil offert par des intellectuels américains à ces penseurs français, et aussi en fonction d'une certaine unification de ces théorisations diverses sous le terme de « *French theory* ».

C'est alors qu'apparaît, dans la dernière décennie du xx^e siècle, un courant de pensée – ou plutôt un point de vue qui n'est pas encore un courant – qui, se reconnaissant dans cette vision du postmoderne, ou « *French theory* », invente le postanarchisme.

Il existait bien en Europe des intellectuels qui essayaient d'articuler l'anarchisme et les théories de Deleuze ou de Foucault mais, suivant les lois du marché idéologique, c'est dans l'espace anglo-américain que les livres de Todd May (*La philosophie politique de l'anarchisme poststructuraliste*, 1994), de Saul Newman (*De Bakounine à Lacan*, 2001), de Lewis Call (*L'anarchisme postmoderne*, 2002)²⁰, et de Richard Day (*Gramsci est mort*, 2005), donneront droit de cité aux postanarchistes.

Les deux tendances citées, « libérale » et « postmoderne », vont, à mon avis, dans le sens des exigences du néolibéralisme dominant dans les sociétés développées, et déterminent non seulement des modifications importantes dans le corpus théorique de l'anarchisme, mais aussi des pratiques qui isolent, privatisent et enferment les luttes sociales dans le cercle de la répétition du

20. Pour citer quelques noms qui nous sont connus : Salvo Vaccaro en Italie, Daniel Colson en France, Tomás Ibañez en Espagne. Pour les anglo-américains, voir les analyses de Vivien Garcia, *L'anarchisme aujourd'hui*. L'Harmattan, 2007.

geste de révolte sans arrimage à la structure holistique du social institué. De surcroît, en subjectivant la contestation elles font de l'anarchisme une philosophie à l'usage des nantis.

Les critiques du corpus théorique de l'anarchisme – corpus appelé maintenant « social », « révolutionnaire », « classique » ou « historique » -, qu'elles viennent du côté libéral²¹ ou du côté postmoderne, nous conduisent à nous interroger sur ce qui fait la spécificité ou l'identité de l'anarchisme.

L'anarchisme. Y a-t-il une identité anarchiste ?

Quel sens donnons-nous aux mots « anarchie » et « anarchisme » ? Évidemment, ce n'est pas le même sens que donnait Eymar en 1789 à *l'anarchie* lorsqu'il envisageait avec angoisse les conséquences de la dissolution des États généraux, dont il croyait qu'elle déclencherait « toutes les horreurs de la guerre civile, le règne affreux du despotisme, ou celui de l'anarchie »²².

Mais quelle est la signification aujourd'hui d'« anarchie » et d'« anarchisme » ? Le mot « anarchie » a gardé dans la langue commune son ancien contenu sémantique de désordre ou de chaos, et il a acquis le sens nouveau d'une société organisée sans « pouvoir politique » ou domination instituée et légitimée. L'anarchisme est la théorisation de ce type de société et des moyens pour se rapprocher d'elle, théorie et pratiques intimement liées au mouvement social qui soutient et le projet et l'action sociopolitique.

On peut dire, et je pense qu'il y a un certain accord sur le sujet, que le mouvement anarchiste d'un point de vue historique est né au sein de la branche antiautoritaire de la Première Internationale, et plus précisément avec la



déclaration du Congrès de Saint-Imier (1872)²³. Bakounine écrit dans un livre contemporain :

Nous pensons que le peuple ne pourra être heureux et libre que lorsque, s'organisant de bas en haut, au moyen d'associations autonomes et entièrement libres, [...] il créera lui-même sa vie.

Il avait affirmé dans le paragraphe précédent :

Tout pouvoir d'État, tout gouvernement, placé par sa nature et sa position en dehors ou au-dessus du peuple, doit nécessairement s'efforcer de soumettre ce dernier à des règles et à des objectifs qui lui sont étrangers, [donc] nous nous déclarons ennemis de tout pouvoir d'État, de tout gouvernement, ennemis du système étatique en général.

21. Pour les réponses au révisionnisme libéral voir mon ouvrage *La volonté du peuple. Démocratie et anarchie*. Ed. CNT-Les éd. Libertaires, 2007.

22. Cité par Marcel Deleplace, *L'Anarchie de Mably à Proudhon (1750-1850)*. ENS éditions, 2000, p. 151.

23. En parlant de la naissance d'un mouvement social, 1872 est une date symbolique et non historique. Mais, de même que le 14 juillet symbolise la naissance de la Grande Révolution, sans lui donner une origine historique parce que, de fait, elle commence plus d'un an avant avec l'insurrection paysanne, et dans l'ordre des idées, elle commence au moins un siècle auparavant, de même, on peut symboliser l'origine de l'anarchisme par le Congrès de Saint-Imier.

Et il conclut :

Telles sont les convictions des révolutionnaires-socialistes, et c'est pour cela qu'on nous appelle *anarchistes*. Nous ne protestons pas contre cette épithète, parce que nous sommes, en effet, ennemis de toute autorité, car nous savons que celle-ci exerce le même effet pervers tant sur ceux qui en sont investis que sur ceux qui doivent s'y soumettre. Sous son action délétère, les uns deviennent des despotes ambitieux et avides, des exploiters de la société dans un but de profit personnel ou de caste; les autres, des esclaves.²⁴

Pour les êtres humains que nous sommes, le temps coule toujours dans la même direction, et nous voilà à cent trente-six ans de distance de ces origines. L'anarchisme a vécu une expérience très étendue et forte en Europe, en Asie, dans les trois Amériques, mobilisant de grandes masses d'exploités, d'opprimés, de persécutés, toujours en proie à une répression brutale. Toutes ces luttes constituent un passé bien précis – même si le passé est ouvert à des interprétations changeantes – que l'anarchisme porte en soi, «et qui lui confère de fortes *marques identitaires* qu'il est difficile de ne pas *hériter* quand on se réclame de cette tradition»²⁵.

24. Michel Bakounine, *Étatisme et Anarchie. Œuvres complètes*, Champ libre, 1976, vol. IV, p. 312 (écrit en 1873, *Étatisme et Anarchie* est le dernier texte de Bakounine publié avant sa mort survenue en 1876).

25. Voir dans ce n° de *Réfractons* l'article de Tomás Ibañez, p. 72.

26. *Ibid.*

27. Pierre-Joseph Proudhon : « L'idée, avec ses catégories, surgit de l'action et doit revenir à l'action, à peine de déchéance pour l'agent. » *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*. Garnier Frères, 1858, Tome deuxième, p. 215.

28. T. Ibañez, p. 72.

Nous pouvons séparer analytiquement, pour les besoins de la compréhension, le corpus théorique de l'anarchisme et les pratiques historiques, même s'ils s'entrelacent pour composer ensemble un « *imaginaire anarchiste* dont la richesse boit indistinctement aux sources de l'histoire et à celles des idées »²⁶.

Mais les idées et les mouvements sociaux n'évoluent pas nécessairement de la même façon; les idées peuvent mener une vie latente – elles le font fréquemment – pour renaître ou s'actualiser dans d'autres conditions que celles qui les ont vues naître.

Nous pouvons aussi penser, avec Proudhon, que les idées surgissent de l'action et doivent revenir à l'action²⁷; cependant rien n'empêche qu'on les considère en elles-mêmes, en tant que corpus théorique, idéologique ou doctrinaire. Je suis donc d'accord avec la proposition suivante : «... en tant que l'anarchisme est une doctrine *sociale*, [son] corpus idéologique a donc inévitablement varié au fur et à mesure que de nouveaux débats et de nouveaux textes s'y sont incorporés et, [...] il porte les marques de son temps. Cela dit, ce ne sont pas les différences entre le corpus de 1872, et celui de 1907 ou de 1936 qui nous intéressent mais l'évaluation du corpus de 2008 à la lueur des circonstances épistémiques et sociales qui sont les nôtres aujourd'hui. »²⁸ Une nuance quand même, la comparaison entre le présent et le passé renseigne beaucoup, surtout sur aujourd'hui.

Toutefois, en regardant similitudes et différences, on peut se demander en bonne logique ce qui fait que l'anarchisme de 2008 est *anarchiste*, comme était *anarchiste* l'anarchisme de 1872. Autrement dit, quelle est l'*identité* de l'anarchisme, sa spécificité, dans la mesure où c'est dans les idées et dans la

signification que cette entité, l'anarchisme, prend son identité ?

Le monde social et politique du XIX^e siècle porte l'empreinte de la Révolution française, il est marqué par la révolution industrielle et la formation du prolétariat, il a vécu les insurrections populaires, la révolution de 1848 et surtout la Commune. Indubitablement les manifestations, les représentations, les traits de l'imaginaire collectif, dès les premiers moments de l'anarchisme, ont été déterminés par ce contexte, mais les idées qui vont concourir à la formation de son corpus théorique viennent de beaucoup plus loin. Je ne partage pas l'avis des historiens – comme M. Nettleau par exemple – qui vont chercher chez les philosophes anciens tels que Antiphon ou Zénon le stoïcien, ou même la légende du Titan Prométhée, l'origine des idées libertaires (même si tout ce passé a une influence sur la construction socio-historique des valeurs de liberté).

L'idée anarchiste est beaucoup plus précise. Elle trouve ses racines, bien sûr, dans la démocratie directe athénienne, mais aussi dans les mouvements hérétiques tels que les Frères du Libre Esprit (XIV^e siècle), ces « ancêtres lointains de Bakounine et de Nietzsche »²⁹ ou les Taborites de Bohême au XV^e siècle, auxquels il faut ajouter le radicalisme anglais du XVII^e siècle, le droit de résistance, les théories du contrat qui mettent entre les mains des hommes l'institution du politique, l'athéisme et les libertins et, surtout, l'expérience sectionnaire de la Grande Révolution, les « enrégés » et la critique de la représentation politique.

L'exigence de *liberté* est première pour l'anarchisme, comme l'affirme T. Ibañez, mais l'*égalité* acquiert le même rang dans une synergie des valeurs, à partir de cette époque de la révolution et des Lumières où l'on comprend qu'elle est la condition

nécessaire de la liberté politique. Alors, et il est important de le souligner, avec l'affirmation de la liberté individuelle (liée à la critique de la représentation) l'anarchisme sera la seule doctrine politique (démocratique, bien entendu) à nier la primauté de la loi de la majorité dans l'organisation de la cité. Le nouveau paradigme introduit par l'anarchisme dans la philosophie politique, en refusant le précepte traditionnel de la nécessité d'un droit de juste contrainte dans les mains d'un *pouvoir délégué* par les dieux ou par les hommes, ouvre un formidable espace public et personnel de liberté : public, car la liberté de chacun s'étend avec la liberté de tous, et personnel car, la personne étant un individu social, la liberté des autres accroît l'autonomie des pensées et des décisions prises en son for intérieur.

Dans ce processus, nous ne pouvons pas oublier la critique qu'ont faite tous les auteurs anarchistes de l'option libérale qui place *l'individu libre* à l'origine du Contrat social, option qui exige l'aliénation d'une partie de sa liberté. Pour l'anarchisme, la liberté, aussi bien individuelle que collective (les deux approches sont en réciprocity de perspective, comme nous venons de le dire), se construit dans la lutte sociale dans un flux sans fin. « Si pendant le combat, quelqu'un s'arrête en proclamant qu'il l'a atteinte, il prouvera précisément qu'il l'a perdue. » (Ibsen)

Si nous nous situons dans le mouvement de l'histoire, nous pouvons donc dire que « penser la théorie ou le projet d'une société anarchiste est une possibilité qui apparaît dans un moment particulier de l'histoire de l'Occident et qui ne surgit pas, toute faite et par hasard, de la tête d'un rebelle génial, elle

29. Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*. Payot, Paris, 1983, p. 157.

est le produit des conditions réelles de l'exploitation et de la domination de classe, de la forme étatique du pouvoir politique et des luttes sociales connexes. Mais, une fois conçue, elle ne se réduit pas aux conditions qui ont déterminé sa naissance. Sa force expansive se propage comme une valeur à la disposition de l'humanité tout entière»³⁰.

De surcroît, les idées en général ne forment pas un bloc ou un système qui aurait une origine assignable, elles existent à l'état embryonnaire, ou par bribes, çà et là, mais elles se sollicitent, s'assemblent, se réorganisent et prennent après coup un sens nouveau, quand une nouvelle situation sociale les fait vivre.

Pour être plus précis, on pourrait proposer une dénomination restreinte d'anarchie appliquée à ce corpus théorique, noyau identitaire, qui n'est pas une essence³¹ mais une définition. Et cette définition fait référence non pas à toutes les théorisations ou spéculations conjecturales d'orientation politique ou philosophique, mais à ces «idées forces» qui sont du niveau de l'utopie comprise comme une ligne d'horizon. Sans méconnaître que ces idées, en tant que formes vivantes, sont pensées *hic et nunc*, de sorte qu'elles se modifient encore et toujours avec le devenir de l'histoire, et qu'elles sont pensées indéfectiblement dans la langue de leur époque. Mais

l'utopie n'est pas destinée à se réaliser: elle est fondamentalement *négation de ce qui est*. Nous pouvons avoir un «idéal de société», mais une «société idéale» est un impossible, une chimère.

L'anarchisme ou le mouvement anarchiste restera comme la forme du compromis situationnel entre ces «idées forces» et la réalité donnée (symbolico-imaginaire) d'une période particulière de l'histoire.

À partir du moment où l'anarchie positive accède à la notoriété avec la publication en 1840 de *Qu'est-ce que la propriété?* de Proudhon, quelques pierres de sa fondation sont posées: la propriété est l'un des principes de notre gouvernement et de nos institutions, et «la propriété, c'est le vol! Voici le tocsin de 93! voici le branle-bas des révolutions!»

Une fois constitué comme mouvement, l'identité de l'anarchisme s'affirme avec les outils conceptuels élaborés au sein de l'Internationale et se définit ainsi un noyau cohérent d'idées et de propositions à partir duquel tout anarchiste se reconnaissait comme tel: la liberté fondée sur l'égalité, le rejet de l'obéissance aussi bien que du commandement, l'abolition de l'État et de la propriété privée, l'antiparlementarisme, l'action directe, la non collaboration de classes. Et, comme la «question sociale» est au centre de tous les régimes hiérarchiques,

le changement révolutionnaire de la société devient la finalité explicite et politique de l'anarchisme.

Les diverses transformations et évolutions sociopolitiques et technologiques qui se sont produites après la guerre et à la sortie des totalitarismes ont permis l'émergence, dans le dernier tiers du siècle passé, d'une nouvelle *épistémè*³² favorable à l'emprise culturelle du néolibéralisme dans le capitalisme tardif, *épistémè* qu'ont contribué à installer et dont profitent les tendances dites postmodernes en philosophie. Sur cet humus renaissent les attaques contre-révolutionnaires des anti-Lumières.

L'anarchisme, on l'a dit et répété, n'est tributaire d'aucun système philosophique particulier, d'aucune métaphysique ou ontologie. Malatesta pensait que l'anarchie «est une aspiration humaine, qui n'est fondée sur aucun véritable ou supposé besoin naturel, et qui pourra se réaliser ou ne pas se réaliser selon la volonté humaine»³³.

Pour changer le monde il nous faut le désir humain et la volonté politique. Il n'y a aucun lien *nécessaire* entre l'anarchie et une particulière *perception* du monde ou une particulière théorie de la connaissance³⁴.

Cependant, l'importance relative que prennent certaines représentations du sujet, du pouvoir, des relations humaines, des valeurs, produisent des effets sur les comportements sociaux. La vision postmoderne – ou plutôt, la vision qu'induit la «*French theory*» – a tendance à coloniser l'imaginaire collectif en prenant appui sur les *conditions* de privatisation des individus, d'apathie ou de repli politique et de dilution croissante du lien social dans la société post-industrielle. Deleuze a raison de dire que les énoncés d'un discours «ne deviennent lisibles ou dicibles qu'en rapport avec les conditions qui les rendent tels.»

Les postmodernes et le pouvoir

La question centrale dans la critique postmoderne se résume à dénoncer les Lumières considérées comme l'idéologie légitimante de la modernité. Dans cette entreprise on enlève à la modernité tout son potentiel de libre examen, de critique, d'insatisfaction, de dénonciation, et l'on met du côté «post» toutes les avancées de la modernité critique et révolutionnaire du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle.

Pour ceux qui se réclament de l'anarchisme, l'opération commence par le besoin de montrer combien était «erronée la thèse anarchiste de la possibilité d'éliminer radicalement le pouvoir»³⁵. Dans les pages de ce numéro, aussi bien Ibañez que Colson font l'éloge de la théorie du pouvoir de Foucault.

La déliquescence *théorique* (avec ses conséquences pratiques) d'un certain anarchisme dit postmoderne se fait inévitable quand il arrive «à s'approprier, intégrer et assimiler à son propre corpus les outils construits par Foucault»³⁶. La théorie du pouvoir de Foucault, en définissant le pouvoir comme le résultat d'un rapport des forces en lutte, «d'un

32. Le terme *épistémè* (Foucault) est utilisé pour faire référence à l'ensemble des pratiques discursives, des relations de sens et de connaissances qui caractérisent une époque ou une période de l'histoire.

33. Commentaire à l'article «Scienza e Anarchia». *Pensiero e Volontà*, 1^{er} juillet 1925. *Scritti*, vol. III. Genève, Ed. Risveglio 1936, p. 179.

34. Cf. E.C.: «L'anarchisme et la philosophie. À propos du *Petit lexique philosophique de l'anarchisme* de Daniel Colson.», *Réfractations* N° 8, 2002, p. 130. Je crois que Colson commet une erreur en assimilant la volonté malatestienne à la «volonté de puissance» de Nietzsche, deux concepts très différents: cf. l'article de Colson ci-dessus, p. 89: «La notion (parfois si nietzschéenne) de "volonté" chez Malatesta. 35 et 36. T. Ibañez, p. 75

30. Cf. mon article «Anarchie et anarchisme.», *Réfractations* n° 7, automne/hiver 2001.

31. Ce n'est pas ici le lieu de discuter des formidables complexités du vocabulaire de l'être: essence, substance, existence. Nous restons dans la définition d'un objet de connaissance sans discuter son statut ontique. Voir: *Vocabulaire européen des philosophes*, sous la dir. de Barbara Cassin. Seuil-Le Robert, 2004.



Eduardo Colombo

affrontement belliqueux de forces», et en le considérant comme «omniprésent parce qu'il se produit à chaque instant et il vient de partout», confond dans le mot «pouvoir» sa double valeur sémantique: le pouvoir comme capacité de faire (*potentia*) et le pouvoir comme domination (*potestas*) – ce qui est inacceptable au niveau sociopolitique. Il mélange dans un concept fourre-tout les «capacités différentielles en situation», pouvoir situationnel ou influence réciproque (même si elles peuvent inclure une valence différentielle), et *les formes institutionnelles du pouvoir politique*.

Pour Foucault, le pouvoir, dans ce qu'il a de permanent, de stable, d'établi, n'est que l'effet d'ensemble de tous ces rapports de pouvoir, de façon telle qu'on pourrait dire que *pouvoir* «c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée»³⁷. Ainsi, le pouvoir politique n'est plus *l'exercice du pouvoir* par une élite, groupe dominant ou classe, mais une forme anthropologique du social, anonyme, généralisée et même biologique (voir sa notion de «microphysique du pouvoir»). Devant un pouvoir anonyme et généralisé sans auteur responsable, au sein d'une société conformée par des relations de pouvoir qui font de tout un chacun un *sujet assujetti*, aussi bien celui qui commande que celui qui obéit, la

rébellion devient inutile. On peut dire avec Cyrano: «c'est bien plus beau lorsque c'est inutile». Mais l'anarchisme a la volonté de changer la société hiérarchique, d'en finir avec la propriété privée des moyens de production et d'abolir l'État.

C'est une erreur de croire que la pensée anarchiste a une idée simpliste du pouvoir³⁸ quand elle postule «l'abolition de l'État» ou la recherche d'une «société sans commandement politique».

Foucault écrit:

C'est-à-dire que les relations de pouvoir s'enracinent loin dans le nexus social; et qu'elles ne reconstituent pas au-dessus de la «société» une structure supplémentaire et dont on pourrait peut-être rêver *l'effacement radical*. Vivre en société, c'est, de toute façon, vivre de manière qu'il soit possible d'agir sur l'action les uns des autres. Une société «sans relations de pouvoir» ne peut être qu'une abstraction.³⁹

Quel est l'anarchiste aussi limité qui aurait pu penser une société sans l'action réciproque des uns sur les autres? Et imaginer que ces influences réciproques ne seraient pas un mélange d'entraide et de coercition, d'amour et de haine, d'*auctoritas* (faire croître) et de domination?

L'anarchisme cherche à construire une société sans un lieu de *pouvoir politique* (domination) *institutionnalisé*, c'est-à-dire l'abolition de tout *arkhê politikê* qui serait la capacité d'une minorité d'imposer à la société dans son ensemble la politique de son choix.

Bakounine écrit dans *Dieu et l'État*:

Quant à l'influence naturelle que les hommes exercent les uns sur les autres, c'est encore une de ces conditions de la vie sociale contre lesquelles la révolte serait aussi inutile qu'impossible. Cette influence est la base même, matérielle, intellectuelle et morale, de l'humaine solidarité.

37. *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, p. 123. (Cf. mon texte in *Réfractations* n° 17: «Les formes politiques du pouvoir»).

38. T. Ibañez, p. 75.

39. *Dits et écrits*, II, Gallimard, 1969, p. 1058. Les italiques sont de moi.

Et Landauer:

L'État est une condition, un certain rapport entre les êtres humains, une forme de comportement entre les hommes...⁴⁰

L'importance que donnent les «néo-anarchistes» à la théorie foucauldienne du pouvoir tient en grande mesure, je pense, au décentrage du sujet qu'elle effectue. Le *sujet assujetti* est traversé par les rapports des forces en lutte qui le construisent et le déterminent. Ainsi le sujet cartésien est déplacé de son piédestal. À partir de là, la tendance sera de rejoindre la critique, déjà amorcée au sein de la modernité, de toute *entité* considérée comme transcendante, absolue, essentialiste, fixiste, dont l'idéologie des Lumières serait responsable. «Mais ce ne sont que châteaux de cartes que nous détruisons, et nous dégageons le fondement du langage sur lequel ils se dressaient.»⁴¹ Wittgenstein écrit dans la première moitié du xx^e siècle. Cette critique «sans scrupules» est une bonne chose en soi, à condition de faire attention et de ne pas jeter avec le mauvais grain le bon.

L'identité, les valeurs et la nouvelle subjectivité

Encore quelques mots pour poser les termes d'un ancien litige que les limites de notre revue m'empêchent de développer ici et qui seront traités dans un prochain article.

Nous pensons qu'il n'existe pas une détermination naturelle des valeurs, aucune transcendance. Dans l'abstrait, l'indétermination ou la relativité des valeurs est radicale. Mais le processus socio-historique d'institutionnalisation symbolico-imaginaire des sociétés existantes a construit, dans la lutte, des valeurs telles que la liberté et l'égalité, qui

doivent être postulées nécessairement comme universelles. Postuler veut dire, non pas qu'elles *existent* universellement et absolument, mais précisément qu'elles sont des valeurs pour orienter notre action. Je ne peux pas dire: la liberté c'est bien pour moi, mais toi, si tu veux vivre dans l'oppression c'est ton affaire. Tout localisme ou particularisme *absolu* est irrationnel.

Si l'on fait référence à l'identité, pourquoi doit-on être soupçonné d'*enfermement identitaire*? Pourquoi persister à critiquer l'idée d'une *identité individuelle fixe et homogène*, une *identité invariante*, un *essentialisme identitaire*?

Le terme français *identité* est polysémique et recouvre la «*mêmeté*» et l'«*ipséité*»⁴². L'identité *ipse* renvoie au «soi-même» de tout ce qui change, évolue, se modifie, comme tout ce qui est vivant – comme l'anarchie.

Si nous voulons parler dans le monde d'aujourd'hui d'une nouvelle *subjectivité antagoniste*, d'un nouvel *ethos subversif*, il faut croire que si un tel esprit existe il ne peut pas se réfugier dans la *subjectivité des individus privatisés*, isolés, communiquant à niveau virtuel, sceptiques, sans passions et sans chair. Le vieil anarchisme de Bakounine cherchait dans le peuple exploité et asservi la force de la révolte et de la lutte, nécessairement collectives. La *subjectivité des individus* est un refuge d'anachorètes ou de dandys: ou en dehors du monde ou dans les interstices de la société permissive.

40. Gustav Landauer, *Der Sozialist*, juin 1910.

41. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*. Gallimard, 1961, p. 166.

42. Laissons les questions philosophiques sur l'identité *idem* ou *mêmeté* à ceux qui veulent s'occuper des problèmes que pose le bateau de Thésée. Mais si on n'a pas le concept d'identité *ipse* on ne peut pas lire *Dr Jekyll et Mr Hyde*.

En guise de conclusion

Il est compréhensible qu'au regard du caractère éphémère des constructions humaines et de l'inévitable fin de toute chose, on conçoive la nécessaire métamorphose de l'anarchisme en une forme plus profonde, plus subtile, plus adéquate à l'anarchie future, comme la chenille qui devient papillon. Ce qu'on ne doit pas accepter, c'est la *pseudomorphose*⁴³ de l'anarchisme, à l'image de celle d'une secte de miséreux devenue Papauté puissante, ou celle d'un socialisme révolutionnaire devenu social-démocratie, laquais de la bourgeoisie régnante.

Heureusement que l'anarchisme résiste à la postmodernité.

En effet, si l'on suivait les propositions postmodernes, sur quoi compterions-nous aujourd'hui pour avancer vers l'émancipation sociale ? Si nous acceptons la vision post-structuraliste, ou *post*, de la société en 2008, avec *qui* faire une révolution ?

En opposition avec l'homme moderne qui se révolte contre la tyrannie, contre Dieu, *contre la sainte croyance de ses pères*,

nous avons l'homme postmoderne : un sujet assujéti, dépendant d'une « machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le récompense » (Foucault), « formé dans la soumission », « constitué dans la subordination », habité par « une passion primaire pour la dépendance » (Judith Butler), sans projet révolutionnaire sous prétexte qu'il serait totalitaire, sans identité parce qu'elle n'existe pas, avec ses valeurs pour soi, isolé dans un monde virtuel, essayant d'approfondir sa subjectivité radicale (mais impuissante), entouré d'un monde réel où règne le profit, la force politique, les armées, l'exploitation de plus en plus effrénée.

Nous comprenons dès lors pourquoi nos contemporains postmodernes ont abandonné les illusions révolutionnaires, cette croyance en la possibilité humaine de changer le monde. Illusion peut-être, mais si elle devient une passion collective, elle sera une force formidable qu'aucun gouvernement ne pourra endiguer.

Eduardo Colombo

43. *Pseudomorphose* : mise en place d'un contenu nouveau à l'intérieur d'une forme déjà existante, donnant ainsi l'illusion que la forme première se perpétue alors qu'elle a changé radicalement de nature.