

John Holloway. : Révolution sans la révolution

jeudi 16 mars 2006, par [BENSAÏD Daniel](#) (Date de rédaction antérieure : mars 2006).

Sommaire

- [Thèses](#)
- [Antithèses](#)

Professeur de sociologie à l'institut de Sciences humaines et sociales de l'université de Puebla (Mexique), John Holloway avait publié en collaboration avec Eloina Pelaez, *Zapatista ! Reinventing revolution in Mexico* (Pluto Press, London, 1998). Il s'est imposé comme une figures théoriques de l'altermondialisme avec la publication en 2002 de *Change the World without taking Power* (London, Pluto). Ce livre a eu écho important en Amérique latine et dans le monde anglo-saxon. On en retrouve la thématique notamment chez le sociologue uruguayen Raul Zibechi (*La Genealogia de la Revuelta*, La Plata, Letra libre, 2003), mais aussi chez Florence Aubenas et Miguel Benassayag, *Résister c'est créer*, Paris, La Découverte 2002.

S'il partage avec Tony Negri et les autonomistes italiens nombre de préoccupations et de références philosophiques (Deleuze et Foucault notamment), Holloway s'en distingue également par son refus de la grande généralisation théorique tentée par Michael Hardt et Tony Negri dans *Empire et Multitude*. Le revue *ContreTemps* a publié en français deux textes de John Holloway : Douze thèses sur l'anti-pouvoir (*ContreTemps* n°6, février 2003) et *Conduis ton char et ta charrue sur l'ossuaire des morts* (*ContreTemps* n°8, septembre 2003), ainsi que deux réponses critiques de Daniel Bensaïd dans ces mêmes numéros.

Thèses

1. Viser plus haut. Retenant comme « nouveauté centrale » de l'expérience zapatiste, le « projet de changer le monde sans prendre le pouvoir », John Holloway récuse toutes les politiques gravitant autour de la question de l'Etat et d'assumer le « dépassement définitif de l'illusion étatiste » qui met l'Etat au centre du changement radical. La grande contribution zapatiste serait donc de « briser le lien entre révolution et contrôle de l'Etat », ou encore de « briser l'identification entre révolution et conquête de l'Etat ». Si les révolutions du XX^e siècle ont échoué, ce n'est pas parce qu'elles visaient trop haut, mais parce qu'elles visaient « trop bas » : « leur conception de la révolution était trop limitée » [1].

2. Espérance. Nous ne pouvons plus nous contenter de penser à la vie après le capital. Nous devrions apprendre à la penser contre et au-delà du capital, car l'espérance est nichée dans la vie de tous les jours. L'héritage le plus triste du XX^e siècle, c'est « la perte de l'espérance » : « Nous avons rétréci notre horizon et réduit nos attentes. » Mais il serait ridicule de s'accrocher au grand récit illusoire de l'émancipation. Il faut penser désormais en termes de récits particuliers, tels que le combat des femmes, des gays, de noirs, des indigènes, sans rêver à la lutte finale de l'humanité pour l'humanité. L'histoire nous a déçus. Vive donc le présent absolu, le cri au présent, libéré du poids de

l'histoire et du souci de l'avenir. Crier « Non » est le premier mot d'une nouvelle grammaire de la révolte.

3. Histoire. « Crache sur l'histoire ! », car l'histoire est « la grande excuse pour ne pas penser ». Et « crache aussi sur le concept de stalinisme » qui nous dispense de nous critiquer nous-mêmes et nous sert à cacher notre propre culpabilité. « Il n'y a rien de plus réactionnaire que le culte du passé ». Cracher sur l'histoire pour s'en libérer, c'est faire du passé table rase.

4. Utopie. « Le problème n'est pas de détruire cette société, mais d'arrêter de la créer ». Si nous cessons de la produire, elle « cesserait d'exister » [2]. Il faut donc concevoir la révolution, non comme la destruction du capital, mais comme le refus de l'engendrer. C'est ce que résume le mot d'ordre jailli en 2001 en Argentine : « Que se vayan todos ! » (« Virons les tous ! »). Et c'est ce qu'illustrent les soulèvements de décembre 2001 en Argentine, d'octobre 2003 en Bolivie, du 1^{er} janvier 1994 au Chiapas. Si la transformation de la société ne peut plus passer par l'Etat, il faut « chercher ailleurs ». Le refus de jouer le jeu de la reproduction du capital se traduit, comme pour Tony Negri, par une politique de l'exil et de l'exode : « S'évader du capital est vital pour nous. Lui échapper est « facile », le vrai problème, c'est de réussir la fuite et « d'éviter d'être repris » [3].

5. Aliénation. Sous le règne du capital, notre pouvoir créatif (ou « pouvoir de... ») est confisqué. Mais l'aliénation n'est pas un état, c'est un rapport et une lutte. Si on la comprend comme état de fait, la désaliénation devient une question pour l'avenir. Or, ce n'est pas une question pour demain ou après-demain. C'est la question de savoir, ici et maintenant, « comment nous vivons et comment nous luttons » [4]. C'est pourquoi, nous devons cesser tout de suite de contribuer à l'accumulation du capital, en développant « des niches de refus, de désobéissance, d'insubordination », en opposant « la valeur d'usage à la valeur d'échange ». C'est ainsi que peut se concevoir l'émancipation du faire contre le déjà fait, du flux contre la pétrification. Ce qui implique une notion du temps différente, « une grammaire différente, une intensité de vie différente [5] », en un mot une reconquête de notre créativité.

6. Autonomie. : « Nous avons raisonné avec une conception qui pose comme premier le développement capitaliste, et les travailleurs en second ». La force de la théorie autonomiste, qui revendique une « inversion copernicienne du marxisme » consiste au contraire à « partir du sujet, de la classe ouvrière : alors que le marxisme orthodoxe ferme l'horizon, la poussée autonomiste l'ouvre. Negri a tort cependant, de poser encore sujet et objet, Prolétariat et Capital, en extériorité réciproque. Il fonde ainsi l'autonomie sur « une base ontologique positive et sûre » incompatible avec la dialectique et le rôle du négatif. Pour lui, le moteur du processus historique est forcément positif (c'est la *potentia* - « pouvoir de... » - opposée à la *potestas* - « pouvoir sur... » ; le pouvoir constituant face au pouvoir étatique institué). Son modèle du militant communiste n'est autre que Saint François d'Assise. C'est « l'apogée répugnante de la pensée positive » : après le Parti, le Prolétariat, le Militant majuscules, l'image ressuscitée du Pur Sujet, incarnation du Bien absolu contre le mal absolue.

Or, « nous ne sommes pas un pur Sujet, ni Parti, ni Dieu, ni Saint François, mais plutôt Méphisto, l'esprit qui toujours nie. Car sujet et objet, prolétariat et capital, ne sont pas extérieurs l'un à l'autre, mais interdépendants, associés dans une étroite indissoluble, mais asymétrique. Il s'agit « d'une relation de domination et de dépendance, dans laquelle la domination s'efforce sans cesse d'échapper à la dépendance ». C'est donc le prolétaire, ou l'esclave, qui a l'initiative, le maître se contentant de « fuir sans cesse sa dépendance envers lui » [6]. Le Capital ne saurait donc être le point de départ de la pensée révolutionnaire. Nous ne devons pas céder à son ordre du jour, accepter qu'il soit le seul sujet. Au contraire : il dépend de nous, qui sommes « les seuls créateurs ».

7. Espace. La subordination de l'agir à l'être détermine une spatialité spécifique. L'espace

capitaliste est d'abord le résultat d'un travail de séparation et non de connexion. L'Etat retranché dans ses frontières est au centre de cette organisation spatiale. Ses citoyens forment un peuple d'êtres enfermés dans cet espace clos. La domination capitaliste se caractérise pourtant par un espace à deux dimensions : l'espace commandé par l'Etat, et l'espace global de domination du capital sur le travail. Ce sont deux formes antagoniques d'espace et de pouvoir : le flux sans frontières de l'activité sociale, d'une part ; et l'espace linéaire fragmenté de la domination capitaliste, de l'autre. Accepter, comme le fait Lénine dans sa théorie de l'impérialisme et dans son rêve d'indépendance nationale, le concept spatial capitaliste, c'est accepter la défaite avant même d'avoir livré bataille (N40). Le combat pour l'autre monde possible exige au contraire « une affirmation confiante de notre propre spatialité. »

8. Temps. Le capital prétend aussi imposer sa temporalité, celle d'un temps physique linéaire comme mesure abstraite universelle du travail et de la richesse. Quand la révolution prétend délimiter un avant d'un après, elle se soumet à cette temporalité linéaire. Il s'agit donc de « s'attaquer à la durée pour la démystifier » [7]. Le communisme n'apparaît plus alors comme une fin de l'histoire, mais comme une interruption de la continuité historique, un moment si intense « que le temps mécanique de l'horloge en est brisé. ». Il s'agit de se débarrasser de la dictature du réveille-matin, et plus généralement de refuser le calendrier dicté par le capital.

9. Pouvoir. « Nous voulons faire un monde nouveau, nous ne voulons pas prendre le pouvoir ». Mais où est le pouvoir ? Le capital prétend asservir « pouvoir de » (la capacité de faire) au « pouvoir sur » (la contrainte exercée), du faire au tout fait. « Qualitativement différent » du pouvoir du capital, « notre pouvoir est partout » [8]. Il est un « anti-pouvoir », car le terme de « contre-pouvoir » maintient la possibilité qu'il s'agisse d'un pouvoir symétrique encore à celui du capital. La crise du capital favorise-t-elle l'émergence de cet anti-pouvoir et de son espace autonome ? A cette question, « la réponse est probablement contradictoire » [9].

10. Etat. Etant donné que « toutes les tentatives de changer le monde par le moyen de l'Etat ont échoué », il est urgent d'inventer un marxisme anti-étatique. La conquête du pouvoir d'Etat débouche inéluctablement sur une politique bureaucratique, hiérarchique, aliénante, puisque « l'Etat est une forme d'organisation sociale qui s'oppose à l'autodétermination ». Il existe cependant de mauvais Etats, et d'autres pires encore, de mauvais gouvernements et de bien pires. Il est donc « inévitable que nous soyons impliqués par l'Etat, mais l'important est de ne pas reproduire à travers cette implication la logique et les formes d'organisation de l'Etat. » [10]. Le mouvement accéléré du capital tend à accroître, et non à réduire, le besoin de protéger les rapports sociaux capitalistes. C'est pourquoi « la déterritorialisation croissante s'accompagne d'une extension, et non d'une diminution, de l'étaticité » [11]. Il n'en demeure pas moins que le zapatisme dépasse « l'illusion étatiste ». Il part du présupposé que la transformation de la société ne saurait passer par l'Etat, car l'Etat n'est ni un lieu de pouvoir, ni une chose. C'est un processus de séparation permanente entre privé et public, national et étranger.

11. Propriété. La propriété n'est pas une chose, « le procès quotidiennement répété d'appropriation du produit de notre faire », la transformation en chose (la chosification) du produit de notre action. Elle est la limite imposée à notre autodétermination. Comment, dès lors, aller de l'avant ? « Possiblement, en défétichisant la propriété [12]. »

12. Révolution. L'apport des zapatistes, c'est d'avoir « brisé le rapport entre la révolution et le contrôle de l'Etat ». Ce ne sont pas pour autant des « réformistes armés », car « le cheminement lui-même est la révolution ; la dignité elle-même est la révolution » [13]. Si ce mot de révolution semble démodé, il n'en demeure pas moins important. Certes, Marcos a pu dire que les zapatistes étaient des rebelles et non des révolutionnaires, et il a pu critiquer à juste titre « le vieux concept de révolution », « l'idée de prise du pouvoir ». Pourtant, « révolte et rébellion ne peuvent subsister sans

aboutir à la révolution ». Forcer tel ou tel président à démissionner, c'est bien ; mais c'est insuffisant. La Révolution n'est donc pas synonyme de prise du pouvoir. Elle signifie un accès direct à la socialité du faire, enracinée dans la vie quotidienne, dans l'amitié, la solidarité, l'amour, et dans des milliers de formes coopératives.

13. Stratégie. « Nous devons admettre que nous n'avons pas de réponse ». Nous avançons en nous interrogeant (« preguntando caminamos »). Nous devons cependant être impatients. Car le procès de destruction de l'humanité va vite. Dire « Non », refuser, c'est exprimer une impatience, une volonté de « briser le temps » et de « briser l'histoire » [14]. Mais les zapatistes disent aussi : « Ne courrons pas, marchons, car nous allons loin ». Il s'agit de construire une temporalité alternative. Ce qui est décisif désormais, ce n'est plus « la confrontation, mais la construction de notre propre monde » [15]. Nous devons prendre l'initiative, dicter notre agenda au capital : « Nous ne pouvons pas être autonomes dans une société capitaliste », mais nous pouvons « pousser l'autonomie le plus loin possible ».

Si nous concevons le rapport entre l'Etat et le Capital comme un rapport entre le Capital global (la société globale) et l'Etat national, alors les Etats ne sont plus la clef de voûte du système comme le supposaient les théories stato-centrées, celle révolutionnaire de Rosa Luxemburg, comme celle réformiste d'Edouard Bernstein. Une grève de masse globale anéantirait la domination du capital, mais les conditions d'une telle grève n'existent pas. La seule façon de concevoir la révolution, c'est donc « pour le moment » en termes de « fissures », où le capital ne règne plus, qui se propagent dans l'édifice social. Il est difficile d'imaginer une pratique émancipée autrement que sous des formes « interstitielles », de résistance à l'aliénation du travail et d'efforts pour lier ces expériences différentes « dans-contre-au-delà du capital » [16].

14. Parti. Le cri des zapatistes, « Ya basta ! » (« Maintenant, ça suffit ! ») ne s'adresse pas seulement au Capital, mais aussi à toute une gauche aliénée et aliénante. Il signifie aussi bien le rejet du réformisme étatiste, que celui de l'avant-gardisme révolutionnaire. C'est ce que signifie le mot d'ordre dialectique du « mandar obedeciendo » (« diriger en obéissant »). Il s'agit donc de rejeter les variantes de la forme parti au profit d'un conseilisme ressuscité ; de privilégier l'horizontal (le rhizome, le réseau), au détriment du vertical. De renouer des liens communautaires à partir de toutes sortes d'expériences : centres sociaux, cafés alternatifs, regroupements affinitaires informels. Ainsi, derrière le fameux passe-montagne qui protège l'anonymat, les zapatistes, ce n'est pas « eux », mais « nous », nous tous.

15. Transition. « Il est courant de prétendre que la transition du capitalisme au communisme, à la différence de ce qui s'est passé entre féodalisme et capitalisme, ne peut pas être interstitielle, et que le communisme ne peut pas croître dans le cadre du capitalisme ». La représentation de la révolution comme un Grand Evénement » et celle du Parti comme le guide de ce Grand Evénement en découlent. Nous ne pouvons pas imposer au capital de disparaître simplement en nous emparant du pouvoir d'Etat, que ce soit par la voie parlementaire ou par la violence. Le cri « Que se vayan todos ! » doit conduire à la construction de formes de sociabilité alternatives. Renverser le règne du capital, c'est cela : développer des formes alternatives de relations sociales », car toute confrontation directe nous forcerait à « adopter des formes de rapports inhérentes au capital » et à nous couler dans « l'image inversée de notre ennemi ». Rien ne ressemble plus à une armée qu'une autre armée.

16. Démocratie. La montée de l'abstentionnisme électoral révèle la crise de la représentation. Il existe en effet deux conceptions de la démocratie : celle des dominants et celle de la résistance. La représentation exclut au lieu d'inclure. Elle produit un monde politique coupé de la vie quotidienne. Elle est partie prenante du procès général de séparation capitaliste qui atomise les individus et coupe les représentants de représentés. Ce ne sont donc pas les dirigeants qui trahissent, comme on

l'entend souvent : « La trahison, c'est la forme électorale elle-même. [17] » Peut-on éviter tout contact avec la forme représentative ? Certainement pas, mais il importe de ne pas confondre formes de domination et formes de résistance. Elles sont inconciliables : « Notre démocratie ne peut être conçue comme partie prenante de l'Etat, car elle est la dissolution même de l'Etat [18]. » Le mérite des zapatistes, c'est d'avoir dit clairement dès le début que « le but de l'armée, c'est de disparaître. »

Antithèses.

1. Il existe bel et bien une « illusion étatiste » qui rétrécit la politique à la sphère de l'Etat. Il existe aussi une « illusion sociale » qui prétend se protéger de sa contamination bureaucratique en restant à l'écart de la lutte politique des partis et de ses moments électoraux. Cette fuite, non seulement du domaine de l'Etat, mais du champ politique était assez répandue parmi les mouvements utopistes du XIX^e siècle ; ce qui ne les empêcha pas, de pratiquer le compromis tacite avec les pouvoirs établis au nom d'une rigoureuse division du travail entre social et politique. Cet abstentionnisme revient en effet à abandonner le monopole de la politique à ceux qui en font profession. Une authentique politique de l'opprimé consisterait à redéfinir sans les confondre les rapports que le Capital prétend dissocier entre le social et le politique, le privé et le public, l'homme et le citoyen.

On retrouve dans le rejet des grands récits de l'émancipation le thème postmoderne des micro-récits, des libérations miniatures, et de la politique en miettes, aux antipodes de la « praxis unifiée » rêvée par les générations militantes des années soixante et soixante-dix. Subissant la spirale des défaites infligées depuis plus de vingt ans par la contre-réforme libérale, cette rhétorique de la résignation prétend nous alléger du poids d'une histoire trop lourde à porter. Pourtant, « on recommence toujours par le milieu », répétait sagement Deleuze. Pas de table rase en politique. Qui n'a pas de mémoire des luttes passées, des défaites comme des victoires, n'a guère d'avenir. Le travail de mémoire consiste à rejouer sans cesse au présent l'héritage du passé, à sauver la tradition du conformisme qui sans cesse la menace, à redonner leur chance aux vaincus d'hier et de toujours. Le pur Présent du Cri célébré par Holloway exprime une révolte. Il ne saurait fonder une politique.

S'il est impossible de « penser » historiquement, qu'appelle-t-on encore « penser » ? Nul ne songe à ressusciter un âge d'or imaginaire des révolutions passées. Personne ne prétend sortir indemne du « siècle des extrêmes ». Est-ce une raison pour effacer les ruptures et les discontinuités, pour mêler dans la même culpabilité vainqueurs et vaincus, bourreaux et victimes ? L'enjeu de la question n'est pas moral, mais politique. Il commande la possibilité de « continuer » ou de recommencer. La tradition pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants, martèle Holloway. Mais la tradition au singulier n'existe pas. Il y a des guerres de traditions et des guerres de mémoire. La politique de la page blanche sur laquelle on prétend dessiner à volonté le visage de l'homme nouveau est grosse elle aussi d'inquiétantes dérives autoritaires. Nietzsche, le plus impitoyable critique de la raison historique, récusait une histoire qui serait « une sorte de conclusion et de bilan de la vie », de jugement dernier. Mais il reconnaissait aussi que « nous avons besoin de l'histoire, autrement que n'en a besoin l'oisif promeneur dans le jardin de la science : pour vivre et pour agir, et non pour nous détourner nonchalamment de la vie et de l'action ».

Le droit de se retirer de la partie est un des fondements de la théorie des jeux. Mais, lutter n'est pas jouer. On est embarqué. Faute de renverser la table et l'échiquier, on est toujours repris par le système. Il existe des promotions individuelles, des réussites sociales édifiantes. Mais on ne s'est jamais évadé en masse de la condition ouvrière et de la domination du capital. L'émancipation n'est pas un plaisir solitaire. « Que se vayan todos ! » criait la rue argentine en 2002. Ils sont pourtant revenus. Et la lutte continue. Si l'on veut sortir des abstractions de la politique spéculative il faut

discuter concrètement du bilan respectif de l'expérience cubaine, du gouvernement Lula, de la révolution bolivarienne, et maintenant de la situation bolivienne (sans oublier l'évolution du zapatisme lui-même).

Et si on arrêta tout, suggère en somme Holloway ? Si l'on faisait la grève générale des fétiches ? Ce discours magique du retour à « l'An 01 » eut son heure de gloire avec les illusions lyriques consécutives à Mai 68. Il suffisait, prétendaient déjà certains de « chasser le flic de sa tête ». Pour Holloway, il suffirait de chasser le Capital de sa tête, comme si l'aliénation n'était qu'une fausse conscience à dissiper, un cauchemar dont se réveiller, et non la conséquence réelle du fétichisme de la marchandise. La désaliénation n'est pas un pèlerinage aux sources d'une créativité originelle étouffée, une archéologie de l'humanité authentique, le retour au paradis perdu. Elle ne se réduit pas à une robinsonnade, qui prétendrait délivrer la valeur d'usage de la gangue de la valeur d'usage, le travail concret du travail abstrait, la division technique du travail de la division sociale. Le despotisme du capital et du marché les mêle et les soude inextricablement.

2. L'« inversion copernicienne » évoquée par Holloway a tout d'une conversion religieuse. Il suffirait d'y croire pour que le prolétariat dominé devienne conscient de sa propre puissance de domination, pour qu'il échappe à la subordination et à la subalternité. « On ne peut se défendre que dans les termes de l'attaque », constatait amèrement Hannah Arendt au lendemain de l'épreuve du nazisme. On ne peut échapper à l'emprise du capital et à l'enfer de sa reproduction sans faire intervenir les catégories stratégiques de situation et de crise révolutionnaire, où s'interrompt la routine des travaux et des jours. La révolution n'est pas pour autant un saut sans élan, un pur événement apparenté au miracle religieux. Elle mûrit dans les contradictions de l'ordre existant. Elle se prépare par une lutte pour l'hégémonie. Elle combine le processus et l'acte, le mouvement et le but, l'événement et ses conditions de possibilité.

Le capital produit son espace, son paysage, son territoire. La loi de la valeur opérant à l'échelle mondiale détermine un développement inégal et combiné, une refonte permanente des espaces de la domination, un partage sans cesse remis en jeu entre ville et campagne, capitale et province, centre et périphérie. Territorialisation et déterritorialisation ne sont pas deux phénomènes parallèles, ou chronologiquement distincts, mais deux procès simultanés, tressés l'un à l'autre : la mondialisation déterritorialise, fluidifie, favorise l'expansion réticulaire ; mais elle reterritorialise, édifie des murs, déplace de frontières sans les abolir, fait surgir de nouveaux Etats.

Désensorceler le temps du capital ? Démystifier sa durée, dit Holloway ? Il ne suffit pas pour cela de critiquer le « temps homogène et vide » de l'horloge et du chronomètre. Le temps social du capital est rythmé par ses cycles de circulation, de reproduction, d'accumulation. Le temps abstrait n'est que le corollaire de l'abstraction monétaire et de l'abstraction marchande. On ne peut s'en libérer sans se libérer du rapport d'exploitation et sans briser la loi de la valeur-travail. Mais il ne suffit pas jeter son réveil-matin par la fenêtre ou de tirer sur les cadrans pour arrêter la grande horloge du capital qui continue inexorablement de tourner.

La logique du capital est d'une fuite mortifère devant ses propres contradictions. Les gains de productivité libèrent du temps libre d'un côté, mais ils se traduisent par davantage d'exclusion et de précarité. Les techniques de communications peuvent favoriser la démocratie, mais elles peuvent aussi renforcer l'aliénation. Sous le règne du capital, chaque progrès a sa contre-partie de dégâts et de régressions. « Pouvoir de » et « pouvoir sur » ne sont pas face à face, extérieurs l'un à l'autre, mais inextricablement enlacés.

3. L'Etat n'est pas un lieu ou une chose, mais aussi un rapport social. S'il existe une « illusion étatiste » - au sens où Marx dénonçait déjà « l'illusion politique » de ses contemporains, réduisant l'émancipation humaine à l'émancipation « seulement politique » - l'Etat ne se réduit pas pour

autant à une illusion. Le rapport social dont il garantit la reproduction se cristallise en institutions et en appareils qui ne sont pas qu'idéologiques. Holloway concède qu'on ne peut se désintéresser des formes de l'Etat, comme si tous les Etats et les gouvernements étaient uniformément gris, et s'il la différence entre une démocratie parlementaire et une dictature militaire était anecdotique. Les rapports de forces sociaux traversent le champ des institutions et de la représentation politique. On a beau prétendre que le pouvoir d'Etat n'est qu'un parmi les multiples rapports de pouvoir, il en est la clef de voûte et la garantie. On a beau prétendre ignorer ce pouvoir, lui ne nous oublie pas. Les libertaires catalans ou les révolutionnaires chiliens (allemands, indonésiens, etc), l'ont hélas vérifié à leurs dépens.

Démystifier, défétichiser ? Pour Holloway, tout semble se jouer dans les têtes. Si la propriété des uns est la dépossession des autres, si la propriété des uns est de la plus-value extorquée et cristallisée, il n'en demeure pas moins que la propriété est aussi un pouvoir, et même la force secrète du pouvoir, plus concentré aujourd'hui qu'il ne l'a jamais été. Pour la « défétichiser », il faut donc s'attaquer non seulement à sa sacralisation, mais aux rapports réels de propriété : en opposant à la concurrence de tous contre tous et de l'appropriation privée du monde, une logique du bien commun, du service public, de l'appropriation sociale. La charte de l'eau soutenue par les mouvements altermondialistes définit l'accès à l'eau potable comme un droit imprescriptible de l'humanité, considère l'eau comme un bien commun inappropriable, exige que les pouvoirs publics en garantissent à tous l'usage. C'est un bon exemple à suivre.

Holloway renvoie dos à dos le réformisme étatiste et l'avant-gardisme révolutionnaire comme s'il s'agissait d'écueils symétriques. Lénine était plus avisé qui distinguait la maladie sénile du socialisme parlementaire de la « maladie infantile » du communisme. On peut guérir de la seconde ; on survit rarement à la première. On voit mal pourquoi une orientation conseilliste serait antinomique à l'existence de partis. La libre confrontation des programmes et des propositions portées par des partis est plutôt une condition nécessaire à la construction d'un socialisme « par en-bas ». Sans cette lutte des partis, porteurs de projets d'ensemble, le réseau des conseils et des comités se réduirait vite à un puzzle d'intérêts particuliers et d'expériences en miettes que ne tarderait pas à coiffer une bureaucratie prétendant incarner l'intérêt général.

Le cheminement est tout, le but n'est rien ? La révolution réduite à une disposition éthique - la dignité - ne suffit pas à changer effectivement le monde. Holloway admet que la révolte, point de départ nécessaire, ne saurait s'éterniser sans devenir révolution. Si le but ne justifie pas les moyens, il les conditionne. Sans perspective révolutionnaire, ne resterait que la politique du moindre mal - qui est si souvent le plus court chemin vers le pire -, les accommodements au jour le jour, la tactique sans stratégie, la politique politicienne sans vision historique. Combien de présidents démissionnés ou renversés, sans que soit pour autant brisé l'éternel retour de l'exploitation et de la domination ?

4. Rosa Luxemburg et Bernstein même combat ? La première fut pourtant assassinée par les chefs de la social-démocratie. Ce n'était pas par malentendu. Et cette histoire, hélas, n'a cessé de se répéter. Entre réforme et révolution, Holloway cherche une troisième voie, mais reconnaît n'avoir pas de réponse. S'interroger chemin faisant ? D'accord, tant il est vrai que les révolutions sont toujours inédites, qu'elles ne sont jamais la simple répétition des révolutions passées, et qu'à l'instar des militaires, toujours en retard d'une guerre, les révolutionnaires risquent toujours d'être en retard d'une révolution. Mais s'interroger n'est pas effacer les leçons du passé, repartir de zéro, comme si nous l'avions rien appris. Or, Holloway ne se contente pas de s'interroger, il répond à sa manière : en réduisant la révolution à des résistances interstitielles, à des fissures censées se propager, à des niches d'anti-pouvoir dans les remparts imprenables du capital. Comme si les situations de double pouvoir n'étaient pas un moment d'équilibre instable avant un dénouement brutal, où la question cruciale est bien celle que posait Lénine avec obstination : « Qui l'emportera ? ».

La stratégie révolutionnaire ne se réduit pas au Grand soir, ni à la préparation conspirative du coup de force ou du coup de main, à la manière des sociétés secrètes du XIX^e siècle. Il n'y a en effet de stratégie que dans la durée, dans son articulation à la tactique, dans la construction des rapports de forces et des alliances. L'asymétrie structurelle entre révolutions bourgeoises et révolutions prolétarienne n'en subsiste pas moins. Devenir bourgeois, c'est accumuler du capital (économique et culturel), du pouvoir et du temps libre. En revanche, devenir prolétaire, c'est être dépossédé des moyens et des finalités de la production, c'est subir l'aliénation du travail et la domination idéologique, c'est devenir rien. Comment de ce rien devenir tout ? Telle est la question stratégique des révolutions sociales depuis le XIX^e siècle.

La montée de l'abstention électorale est symptomatique dans de nombreux pays de la crise de la représentation. Mais c'est un symptôme ambivalent. Le retrait de la politique peut aussi déboucher sur un repli égoïste de l'individu privé ou sur un populisme plébiscitaire. Si la trahison est inhérente au jeu électoral, il s'agirait de s'en retirer purement et simplement. C'est laisser le champ libre aux politiciens et aux démagogues. Le conflit des légitimités, entre souveraineté étatique et souveraineté populaire, traverse aussi le champ électoral et les élections sont un élément constitutif du rapport de forces, comme l'illustrent les élections boliviennes ou vénézuéliennes. Le changement radical des rapports sociaux implique le dépérissement - non seulement de l'armée comme corps spécialisé de répression - mais de l'Etat en tant qu'appareil de pouvoir séparé. Mais il ne suffit pas de proclamer leur abolition. Il faut en réunir les conditions : un certain niveau de développement des forces productives, une modification radicale de la division du travail (entre travail manuel et intellectuel notamment), une transformation tout aussi radicale des rapports entre ville et campagne. C'est pourquoi le dépérissement est pour Marx un processus historique et non une utopie.

5. Deux grands craquements, résume Holloway, fissurent la chape de la domination : la crise du travail et celle de la représentation. Elles ne sont que deux symptômes d'une crise qui touche au cœur du système : la crise de la loi de la valeur comme mesure du monde. La réduction des rapports sociaux à leur valeur marchande est un facteur d'irrationalité et de violence croissantes. Au lieu de se traduire par du temps libre et créatif, les gains de productivité produisent de la misère et de l'exclusion. Ce dérèglement de la mesure conduit aux catastrophes climatiques et écologiques annoncées. Le capital répond à cette crise par la guerre sociale, la course aux armements et la guerre « hors limites » dans le temps et dans l'espace. Cette crise n'est pas une crise ordinaire, comme le capitalisme en connaît périodiquement, mais une crise historique de civilisation.

Dans une réponse à l'ensemble de ses critiques, John Holloway résume et confirme les thèmes favoris de sa dialectique négative [19]. Le « non » catégorique serait difficile à civiliser et à représenter. Il exprimerait l'urgence, la rupture, l'asymétrie. Ce « non » immédiat - sans médiations - au capitalisme signifierait la révolution ici et maintenant. Au contraire, la perspective d'une révolution au futur transforme la théorie en sociologie ou en science politique, en théorie de - et non contre - la société ; elle fait de l'histoire une prison. Dire non, crier, cracher : John Holloway ou le cri primal de l'altermondialisme ! Ce n'est donc qu'un début. Il reste à apprendre à parler.

Le mouvement alter est arrivé à un premier tournant de sa jeune histoire. A ne considérer que l'Amérique latine, l'heure vient de comparer les bilans de la « voie » luliste au Brésil et de la voie « chaviste » au Venezuela, d'évaluer le cours nouveau des zapatistes après la sixième déclaration de la Selva Lacandona et « l'autre campagne » du premier semestre 2006, d'approfondir l'alternative bolivarienne au grand marché des Amériques (ALCA) sous hégémonie impériale états-unienne. Face à ces défis actuels, la pensée de Holloway flotte dans l'abstraction spectrale. Son présent absolu, sans passé ni futur, n'est que le degré 0 d'une stratégie renaissante.

Notes

1. « El zapatismo y las Ciencias Sociales en America latina », Chiapas n°10, 2000.
2. « Stop making Capitalism », in Werner Bonefeld, Kosmas Psychopedis ed., Human Dignity, Ashgate, Londres, 2005.
3. « Revolt and revolution, or “Get out the way, Capital” », in Werner Bonefeld et Sergio Tischler ed., What is to be done, Ahgate, Londres 2002.
4. « A note on Alienation », in Historical Materialism, n° 146-149, 1997.
5. « Revolt and Revolution », article cité.
6. « Stop making Capitalism », article cité.
7. Ibid.
8. « Where is Power », in P. Chandra, A. Gosh, et R. Kumar eds., The Politics of Imperialism and Counterstrategies, Aakar Books, Dehli, 2004.
9. Ibid.
10. « Walking we ask Questions », entretien avec John Holloway in Perspectives of Anarchist Theory, automne 2004.
11. « Where is Power », article cité.
12. « Zapatismo urbano », in Humboldt Journal of Social Relations, Arcata, Californie, 2005.
13. « El zapatismo y las Ciencias sociales », article cité.
14. « Walking, we ask Questions », article cité.
15. « Zapatismo urbano », article cité.
16. « Stop making Capitalism », article cité.
17. « Power and Democracy. More than a Reply to Michaël Löwy », New Politics n° 36, 2004.
18. Ibid.
19. John Holloway « No ! », in Historical Materialism, vol. 13, n°4, 2005 <www.brill.nl> ;

P.-S.

* Texte écrit pour l’ouvrage collectif « Planète altermondialiste », coordonné par Chiara Bonfiglioli et Sébastien Budgen, Collection « La Discorde », Editions Textuel. Publication en avril 2006.