

Et si on arrêta tout ? « L'illusion sociale » de John Holloway et de Richard Day

lundi 14 avril 2008, par [BENSAÏD Daniel](#) (Date de rédaction antérieure : janvier 2008).

A propos de John Holloway, *Changer le monde sans prendre le pouvoir* (trad. Sylvie Bosserelle) et de Richard Day, *Gramsci is dead*.

Sommaire

- [Le cercle vicieux de la \(...\)](#)
- [Le spectre de l'anti-pouvoir](#)
- [Les chants désespérés ne \(...\)](#)

Le livre de John Holloway publié en français par les éditions Syllepse, est paru dans l'édition anglaise originale en 2002 sous un titre aux allures de manifeste, *Change the World without taking Power* (Pluto Press, Londres). Se présentant comme un essai de théorisation de l'expérience zapatiste, il a rencontré un écho important et suscité nombre de controverses en Amérique latine notamment [1]. Un récent livre de Richard Day, *Gramsci is Dead. Anarchists currents in the Newest Social Movements*, publié en 2005 (Londres, Pluto Press), propose lui aussi un panorama et une mise en perspective stratégique, fortement imprégnés de contre-culture anglo-saxonne, des nouveaux mouvements sociaux de résistance à la globalisation marchande.

Par leurs titres, ces deux livres affichent une ambition programmatique élevée. Ils entendent tourner une page de l'histoire des mouvements d'émancipation. Leur point commun consiste à éluder la question du pouvoir politique en s'inspirant, explicitement pour Holloway, de manière plus diffuse pour Day, d'un deleuzisme et d'un foucauldisme passablement vulgarisés. Ils sont à ce titre représentatifs d'un moment politique particulier. Quelque chose s'est achevé entre la chute du mur de Berlin et les attentats du 11 septembre 2001. Mais quoi ? Le « court vingtième siècle » inauguré par la Première guerre mondiale et la Révolution russe et clos par la désintégration de l'Union soviétique, sans doute. Mais peut-être aussi la longue séquence de la modernité politique initiée au 17^e siècle par la révolution anglaise. Mises à mal par le choc de la mondialisation, les catégories classiques de nation, de peuple, de souveraineté, de citoyenneté, de droit international en deviennent problématiques sans pour autant être remplacées.

Après une décennie d'abattement face à la contre-offensive libérale initiée par Thatcher et Reagan, de l'insurrection zapatiste du 1^{er} janvier 1994 au Premier Forum social mondial de Porto Alegre en 2001, en passant par les grèves de l'hiver 1995 en France et les manifestations de Seattle contre l'Organisation mondiale du commerce en 1999, les résistances à la globalisation capitaliste ont pris un nouvel essor. Les mots d'ordre emblématiques de ce mouvement altermondialiste - « *Le monde n'est pas une marchandise* » ou « *Un autre monde est possible* » - résumant bien leur esprit : le refus d'une logique mortifère, d'une part ; d'autre part, le souhait de quelque chose d'autre, encore indéterminé. L'us et l'abus des mots « autre » et « alter » (un « autre monde »... ; une « autre Europe »... ; l'« Autre campagne » zapatiste) soulignent ce moment où l'on entrevoit la nécessité d'un changement sans pouvoir encore en déterminer le but et les moyens d'y parvenir. Henri Lefebvre définissait l'utopie comme le « *sens non pratique du possible* ». En ce sens, les livres de

Holloway et de Day sont deux expressions d'un tel « moment utopique », où les mouvements sociaux renaissants croient pouvoir se suffire à eux-mêmes et esquiver les questions politiques qu'ils se sentent impuissants à résoudre. Ces moments sont caractéristiques des périodes de Restauration consécutives à de grandes défaites, et les analogies entre les fermentations utopiques des années 1830-1848 et celles des années 1990 sont assez frappantes. Il suffirait pour s'en convaincre de relire le chapitre du *Manifeste communiste* consacré à palette des utopies de l'époque.

Le cercle vicieux de la domination

La thèse de Holloway part d'un diagnostic selon lequel la globalisation libérale et la marchandisation généralisée porteraient à un stade absolu la domination du capital et l'aliénation des individus qui en résulte, de sorte que toute tentative de leur échapper serait condamnée d'avance à en reproduire les mécanismes. Ne resterait dès lors, pour se soustraire à la fascination des fétiches de la puissance, que les expériences moléculaires de négation du pouvoir et l'ascèse individuelle.

Au commencement, donc, est le cri. Nous crions, de rage, et d'espérance : « *Ya Basta ! Ça suffit comme ça !* ». Ce qui a rassemblé les zapatistes, c'est « *la communauté négative de leur lutte contre le capitalisme* ». Pour justifier le refus du monde tel qu'il va, nul besoin de grandes promesses et de *happy end* annoncé. Mais comment expliquer que ces millions de cris, ces hurlements de souffrance et de révolte, tant et tant de fois répétés, ne soient pas encore parvenus à renverser l'ordre despotique du capital ? C'est, répond Holloway, que le ver était dès l'origine dans le fruit. Chercher à changer le monde par le biais de l'Etat serait le péché originel d'une pensée révolutionnaire soumise dès l'origine à une vision instrumentale et fonctionnelle. Prétendre s'en servir de l'Etat, qui est l'instrument par excellence d'un « *procès d'étatisation du conflit social* », conduirait inéluctablement à se défaire soi-même. Le défi zapatiste consisterait donc à sauver la révolution de l'illusion étatiste et de son effondrement spectaculaire, illustré par la chute du Mur de Berlin et la désintégration de l'empire soviétique.

L'histoire foisonnante du mouvement ouvrier, de ses expériences multiples, de ses controverses fondatrices, se réduit pour Holloway à une marche de l'étatisme à travers les siècles. Il enrôle ainsi pêle-mêle, sous la notion extensible de « pensée révolutionnaire », aussi bien la social-démocratie classique, que l'orthodoxie stalinienne ou que ses oppositions de gauche. Réduire l'histoire du mouvement révolutionnaire aux avatars généalogiques d'une « déviation théorique » lui permet de survoler l'histoire réelle d'un coup d'aile angélique, au risque d'une fatale confusion entre les Révolutions et leur contraire. S'il a existé, dans le mouvement socialiste du XIX^e siècle, des « socialismes d'Etat » (dont Lassalle fut le plus illustre représentant), l'anti-étatisme libertaire qui leur fit face relevait souvent d'une illusion symétrique. Percevant l'Etat comme la source de tous les maux, il opposait au fétichisme de l'Etat un fétichisme du social indifférent aux médiations politiques. L'abolition de tout principe de représentation ramène alors le rapport social au jeu des subjectivités désirantes. Le *Banquier anarchiste* de Fernando Pessoa pousse à ses ultimes conséquences ce paradoxe libertaire de l'individualité absolue dressée contre « *la tyrannie de l'entraide* » et contre toute forme d'organisation collective [2].

Outre ce péché originel d'étatisme, les errements stratégiques du mouvement révolutionnaire auraient leur source, selon Holloway, dans l'oubli des sortilèges du fétichisme marchand et dans la réduction du socialisme à un changement du rapport de propriété. Cet oubli de la critique du fétichisme de la marchandise, introduite par Marx dès le premier chapitre du *Capital*, est cependant très relatif. On en trouve en effet les prolongements et les remaniements chez Lukacs notamment (dans *Histoire et Conscience de classe*), mais aussi dans la théorie critique de l'Ecole de Francfort ou dans la critique de la vie quotidienne d'Henri Lefebvre, ou encore chez un auteur contemporain

comme Jean-Marie Vincent. Le fétichisme, par lequel les productions sociales se dressent face à leurs producteurs comme des puissances étrangères et hostiles, la réification qui présente les rapports sociaux comme des choses ou comme une seconde nature, l'aliénation qui rend les individus étrangers à eux-mêmes, constituent la constellation conceptuelle, refoulée par un marxisme orthodoxe pétrifié en raison d'Etat, permettant de penser la reproduction sociale des rapports de domination [3].

Comment briser le cercle vicieux du fétichisme, demande Holloway, dès lors qu'avec la marchandisation généralisée du monde, sa domination devient absolue ? Dès lors que le pouvoir du capital pénètre tous les pores de la société et opère jusqu'au plus profond de nous ? Plus le changement révolutionnaire apparaît nécessaire, plus il semble devenir impossible. La formule paradoxale d'une « urgence impossible de la révolution » résume cette contradiction. Le problème à résoudre ne serait plus alors celui de l'affrontement avec le pouvoir impersonnel du Capital, mais le problème intime que « nous » pose à nous-mêmes le « nous fragmenté » par le fétichisme. Si les rapports sociaux sont à ce point fétichisés, et nous sommes nous-mêmes subjugués par ces idoles modernes (l'Argent, la Science, l'Histoire), comment et au nom de quoi les critiquer ? Quels êtres supérieurs pourraient-ils encore s'ériger en porte-parole légitimes de la critique, et se prétendre investis du pouvoir magique de défaire les sortilèges et de briser les idoles ? Le statut même de la critique devient problématique.

S'interrogeant sur la pertinence de sa propre critique, Holloway n'échappe pas au paradoxe du sceptique qui doute de tout fors de son doute. Mais d'où ce doute dogmatique tire-t-il sa légitimité : « *Qui sommes-nous, nous qui exerçons la critique ?* » Des marginaux privilégiés, des intellectuels excentrés, des déserteurs du système ? « *Une élite intellectuelle, une sorte d'avant-garde* », finit par admettre Holloway, dont la contestation radicale de toute forme de représentation aboutit ainsi au rétablissement paradoxal d'une avant-garde intellectuelle éclairée.

La conception « dure » du fétichisme qu'il revendique débouche donc sur un dilemme insoluble : comment échapper à cette « fétichisation du fétichisme » ? « Qui sommes-nous donc », pour nous prétendre habilités à exercer le pouvoir corrosif de la critique ? Et comment éviter les pièges d'une critique subalterne condamnée à demeurer sous l'emprise du fétiche qu'elle prétend renverser ? La réponse révolutionnaire classique s'en tiendrait à un antagonisme binaire entre capital et travail, et à l'illusion qu'un changement de propriétaire à la tête de l'Etat suffirait à libérer les forces d'émancipation. Une voie nouvelle, visant modestement à « *changer le monde sans prendre le pouvoir* », consisterait à développer une « *résistance ubiquitaire* » face à un « *pouvoir ubiquitaire* » : « *La seule façon dont la révolution puisse être désormais pensée, ce n'est pas la conquête du pouvoir, mais sa dissolution* ». Il y a de la magie dans ce propos : l'illusion de pouvoir faire disparaître par enchantement ce qu'on ne parvient plus à affronter réellement.

Le spectre de l'anti-pouvoir

Holloway affirme imprudemment qu'« *il n'y a pas d'autre alternative* ». Mais comment « *changer le monde sans prendre le pouvoir* » ? Le pouvoir est-il soluble, et dans quoi ? « *A la fin du livre, comme au début, nous ne le savons pas*, admet-il. *Le changement révolutionnaire est plus urgent que jamais, mais nous ne savons plus ce que peut signifier une révolution* ». Depuis la Révolution russe, bien des croyances et des certitudes se sont écroulées, il est vrai. Ce n'est pas une raison pour oublier les leçons du passé. Ceux qui voulurent ignorer la question du pouvoir ne lui ont pas échappé. Ils ne voulaient pas le prendre, c'est lui qui les a pris.

En réponse à l'énigme stratégique proposée par le sphinx du capital, le mot de passe serait celui,

tout aussi énigmatique, d'un « anti-pouvoir » : « *Ce livre est l'exploration du monde absurde et spectral de l'anti-pouvoir [4]. .* » Holloway remplace ainsi la perspective d'une prise de pouvoir par le mythe d'un anti-pouvoir insaisissable, dont on apprend seulement, qu'à l'instar du centre de la circonférence pascalienne, il est partout et nulle part. Ce spectre évanescant hanterait désormais le monde ensorcelé de la mondialisation capitaliste. Il y a pourtant fort à craindre que la multiplication des « anti » (l'anti-pouvoir anti-stratégique d'une anti-révolution), ne soit en définitive rien d'autre stratagème rhétorique qui désarme (théoriquement et pratiquement) les opprimés, sans briser le moins du monde le cercle de fer du fétichisme et de la domination.

Entendons-nous. Il ne s'agit pas de réhabiliter contre l'idée d'une révolution moléculaire et rhizomatique le mythe d'un grand soir. S'il est acquis, depuis Foucault au moins, que les rapports de pouvoir sont multiples et articulés, tous ne sont pas équivalents, et le pouvoir d'Etat n'est pas un pouvoir parmi d'autres. S'il est également acquis, depuis Bourdieu, que la domination s'inscrit dans une multiplicité de champs et de rapports articulés, tous ces champs ne sont pas équivalents lorsqu'il s'agit de penser une stratégie d'émancipation ici et maintenant. Qu'une révolution sociale soit irréductible à l'acte de la prise du pouvoir (ou de la prise d'armes), qu'elle soit une conjonction politique de l'événement et de l'histoire, de l'acte et du processus, non un saut dans le vide mais le dénouement événementiel d'un travail (de taupe) dans lequel émergent les éléments d'une hégémonie alternative, est une chose. Mais toutes les expériences du XX^e siècle, de l'Allemagne de 1923 au Chili de 1973, en passant par l'Espagne de 1936 ou l'Indonésie de 1965, rappellent que la domination ne sincline pas sans épreuve de force.

En réalité, si la généalogie foucauldienne et la sociologie bourdieusienne peuvent contribuer à déconstruire le mythe d'un grand sujet homogène de l'épopée historique, elles obligent en retour non à abandonner, comme le propose Richard Day, le thème de l'hégémonie, mais à l'approfondir. Il s'agit en effet de concevoir l'articulation des contradictions et le rassemblement des singularités face à la puissance surdéterminante du capital : chez Gramsci, l'hégémonie n'implique ni l'effacement de la lutte des classes, ni l'esquive de la question du pouvoir. Les apports de la critique sociale peuvent contribuer à enrichir ses intuitions stratégiques, mais certainement pas à les affadir au profit d'une subversion affinitaire de la vie quotidienne, dans les interstices sociaux tolérés par la logique dominante.

Les chants désespérés ne sont pas (toujours) les plus beaux

« *La perte de l'espérance* » est pour Holloway l'héritage le plus triste du XX^e siècle. L'histoire nous a déçus ? Qu'elle en soit punie ! « *Crache sur l'histoire !* », clame-t-il, car elle est « *la grande excuse pour ne pas penser* ». Crache sur l'histoire pour faire du passé table rase car « *il n'y a rien de plus réactionnaire que le culte du passé* » ! Vive donc le cri, l'instant sans durée, et le présent absolu, déchargé du poids du passé et du souci de l'avenir ! Le rejet des grands récits des libérations miniatures et de la politique en miettes, est une rengaine de l'idéologie post-moderne. Cette rhétorique prétend s'alléger du poids d'une histoire trop lourde à porter. Qui n'a pas de mémoire des défaites comme des victoires passées, n'a pourtant guère d'avenir. Le pur « Présent du Cri » ne fait pas une politique. Si « penser » historiquement relève nécessairement de l'aliénation, que resterait-il d'une pensée rétractée dans le cercle étroit de l'instant ? De la réponse à cette question dépend la possibilité de « continuer », ou de recommencer – par le milieu, bien sûr, disait Deleuze. Mais quel pourrait être le milieu d'un présent sans épaisseur historique ?

Notre problème n'est plus, pour Holloway, de s'échiner à changer la société. Il suffit « *d'arrêter de la créer* » pour qu'elle « *cesser d'exister* » [5] ; de refuser d'engendrer le capital, pour qu'il tombe en poussière, comme un Golem dont on effacerait du front la lettre de vie. Comme chez Toni Negri, ce

grand refus de jouer le jeu de l'adversaire se manifeste par l'exil et par l'exode : « *S'évader du capital est vital pour nous* ». Mais, s'il est « *facile* » de lui échapper (affirmation fort hasardeuse), le problème (irrésolu) reste « *d'éviter d'être repris* » [6]. En effet.

« *Et si on arrêta tout... ?* » Si l'on faisait la grève générale des fétiches ? Ce mythe d'une grève générale pacifique et passive eut son heure de gloire dans les lendemains lyriques de Mai 68, à une époque où d'aucuns prétendirent qu'il suffisait de « chasser le flic de sa tête » pour révolutionner le monde. Pour Holloway, il suffit de chasser le Capital de sa tête, comme si l'aliénation n'était qu'une brume à dissiper, un mauvais cauchemar duquel se réveiller, et non la conséquence réelle et têtue du fétichisme de la marchandise.

Démystifier ? Défétichiser ?

Tout semble, pour lui, se jouer dans les têtes. Son « inversion copernicienne » de la pensée révolutionnaire s'apparente fort, alors, à une conversion religieuse. Pour que, conscients de leur propre puissance, les dominés échappent à leur soumission au Capital, il suffirait d'y croire, ainsi que l'exige l'*Évangile* pour les promesses de Dieu. Dans un monde où la pesanteur l'emporte sur la grâce, l'acte de foi ne suffit pourtant plus à déplacer les montagnes. Si la propriété des uns est la dépossession des autres, si elle est de la plus-value cristallisée, elle est aussi un pouvoir, disséminé et concentré à la fois. Elle est même la force secrète du pouvoir, plus effective aujourd'hui qu'elle ne l'a jamais été. Pour « défétichiser » la propriété, il faudrait attaquer non seulement sa sacralisation, mais transformer les rapports de propriété réels, en opposant à la privatisation du monde une logique du bien commun, du service public, de l'appropriation sociale. Ce n'est pas une question de rationalité économique, mais de rapports de forces politiques, dont la question du pouvoir, n'en déplaît à Holloway, reste la clef de voûte.

Des livres comme celui de Holloway (et celui de Richard R. Day) sont représentatifs de ce que nous appelons « l'illusion sociale » (symétrique à « l'illusion politique » que Marx reprochait aux jeunes hégéliens, pour qui l'émancipation civique était le dernier mot de l'émancipation humaine). Cette illusion est révélatrice d'un moment de renaissance des résistances sociales et de défiance envers des politiques faillies. Il est cependant inévitable que la crise d'hégémonie que connaissent les classes dominantes, en Amérique latine notamment, remettent à l'ordre du jour les questions politiques et stratégiques. La problématique de Holloway n'a pas grand-chose à proposer face aux défis réels que rencontrent aujourd'hui les luttes d'émancipation au Venezuela, en Bolivie, en Equateur. Au Mexique même, les zapatistes se trouvent, depuis les élections de 2006, à la croisée des chemins, comme l'a récemment reconnu le sous-commandant Marcos. Et il est significatif que leur revue *Rebeldia* ait ouvert pour la première fois, dans son numéro de l'été 2007, par un article de son directeur Sergio Rodriguez, une vive polémique contre les thèses de Holloway.

Si les thèses de Holloway sont représentatives de l'état du débat dans les mouvements sociaux à la fin des années 90, elles sont aussi représentatives des limites de ce débat quant à des questions aussi cruciales que la dialectique de l'instituant et de l'institué, ou que la nécessité paradoxale d'"organiser l'inorganisable". Si elle vient un peu à contretemps, leur publication en français éclairera sans aucun doute les controverses sur le rapport entre mouvements sociaux et lutte politique qui agitent la gauche radicale.

P.-S.

* Paru dans la Revue Internationale des Livres et des Idées (RILI) numéro 3, janvier-février 2008.

Notes

[1] Voir John Holloway, *Contra y mas alla del Capital* (Buenos Aires, éditions Herramientas, 2006) qui présente un dossier des principales critiques adressées au livre de Holloway et la réponse de ce dernier. Ainsi que le chapitre consacré à Holloway dans *Planète altermondialiste*, Paris, Textuel, 2006 (Sebastien Budgen et Chiara Bonfiglioli éditeurs).

[2] Fernando Pessoa, *Le Banquier Anarchiste*, Paris, Bourgois, 2000.

[3] Pour une discussion récente sur la question du fétichisme, voir Antoine Artous, *Le fétichisme chez Marx*, Paris, Syllepse, 2006, et les deux articles très importants de Stavros Tombazos dans les numéros 20 (automne 2007) et 21 (hiver 2008) de la revue *Contretemps*.

[4] *Ibid.* p. 38

[5] John Holloway, « Stop making Capitalism », in Werner Bonefeld et Kosmas Psychopedis ed., *Human Dignity*, Ashgate, Londres, 2005.

[6] John Holloway, « Revolt and revolution, or “Get out the way, Capital” », in Werner Bonefeld et Sergio Tischler ed., *What is to be done*, Ahgate, Londres 2002.