

Un jour, vous serez appelés à enfreindre une grosse loi au nom de la justice et de la rationalité. Tout en dépendra. Vous devrez être prêts. Comment vous préparerez-vous à ce jour où votre choix sera vraiment important ? Il vous faut « garder la forme » pour être prêts quand le grand jour arrivera. Ce dont vous avez besoin, c'est d'une « callisthénie anarchiste ».

james c. scott

petit éloge de l'anarchisme

traduit de l'anglais par
patrick cadorette et miriam heap-lalonde

PETIT ÉLOGE DE L'ANARCHISME

JAMES C. SCOTT

PETIT ÉLOGE
DE L'ANARCHISME

*Traduit de l'anglais par
Patrick Cadorette et Miriam Heap-Lalonde*



La collection « Instinct de liberté », dirigée par Marie-Eve Lamy et Sylvain Beaudet, propose des textes susceptibles d'approfondir la réflexion quant à l'avènement d'une société nouvelle, sensible aux principes libertaires.

© Lux Éditeur, 2013, pour la présente édition
www.luxediteur.com

© Princeton University Press, 2012

Tous droits réservés. Ce livre ne peut être reproduit ou transmis, en totalité ou en partie, sous quelque forme ou par quelque moyen que ce soit, y compris par procédé électronique, par photocopie, par enregistrement ou par tout autre moyen, sans l'autorisation écrite préalable de l'éditeur. Droits gérés par Princeton University Press, Princeton, New Jersey, conjointement avec L'Autre agence.

Dépôt légal: 1^{er} trimestre 2014
Bibliothèque et Archives Canada
Bibliothèque et Archives nationales du Québec
ISBN : 978-2-89596-172-7

Ouvrage publié avec le concours du Programme de crédit d'impôt du gouvernement du Québec et de la SODEC.
Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada (FLC) pour nos activités d'édition.

PRÉFACE

LES ARGUMENTS présentés dans cet ouvrage sont longtemps restés en gestation tandis que j'écrivais sur les paysans, les conflits de classe, la résistance, les projets de développement et les tribus marginales qui peuplent les collines de l'Asie du Sud-Est. À maintes reprises au cours des trois dernières décennies, je me suis surpris à penser, en relisant mes écrits ou en m'écoutant parler : « Ce genre d'argument pourrait tout à fait être soutenu par un anarchiste. » En géométrie, deux points forment une droite, mais lorsque les troisième, quatrième et cinquième points s'alignent également, il devient difficile d'ignorer la coïncidence. Frappé par celle-ci, j'ai décidé qu'il était grand temps que je lise les classiques de l'anarchisme et que je me familiarise avec l'histoire des mouvements anarchistes. C'est ainsi que j'ai donné un cours de premier cycle sur l'anarchisme, dans le but de m'éduquer moi-même et de me situer par rapport à l'anarchisme. Le résultat, resté en veilleuse pendant la majeure partie des vingt années qui ont suivi la fin du cours, est compilé ici.

Mon intérêt pour la critique anarchiste de l'État découle d'une forme de désillusion et d'espoirs déçus à l'égard des possibilités d'un changement révolutionnaire. C'est une expérience que partagent de nombreuses personnes qui ont vécu un éveil politique au cours des années 1960 en Amérique du Nord. Pour moi et pour bien d'autres personnes, les années 1960 ont été le point culminant de ce qu'on pourrait qualifier d'idylle avec les guerres paysannes de libération nationale. Pendant un certain temps, j'ai été complètement emporté par cette vague de possibilités utopiques. J'ai suivi avec admiration et, rétrospectivement, avec une grande naïveté le référendum pour l'indépendance de la Guinée d'Ahmed Sékou Touré, les initiatives panafricaines de Kwame Nkrumah, président du Ghana, les premières élections en Indonésie, l'indépendance et les premières élections en Birmanie, où j'avais vécu pendant un an, et, bien sûr, les réformes agraires en Chine révolutionnaire ainsi que les élections nationales en Inde.

Deux démarches ont approfondi ma désillusion : la recherche en histoire et le suivi de l'actualité. J'ai finalement constaté que pratiquement toutes les grandes révolutions réussies ont abouti à la création d'un État encore plus puissant que celui qu'elles avaient renversé, un État qui, à son tour, était capable d'extraire plus de ressources que son prédécesseur et d'exercer un contrôle accru sur la population qu'il était censé servir. Ici, la critique anarchiste de Marx et surtout celle de Lénine semblent prémonitoires. La Révolution française a mené à la réaction thermidorienne, et

ensuite à l'État précoce et belligérant de Napoléon. La Révolution d'octobre, en Russie, a mené à la dictature du parti d'avant-garde de Lénine, à la répression des marins et des travailleurs en grève (le prolétariat!) à Cronstadt, à la collectivisation et au goulag. Si l'ancien régime présidait brutalement à l'iniquité féodale, ce que nous savons aujourd'hui des révolutions nous permet d'en tirer les mêmes tristes conclusions. Les aspirations populaires qui ont insufflé l'énergie et le courage nécessaires au triomphe révolutionnaire ont été, d'un point de vue historique, presque inévitablement trahies.

Les événements de l'actualité étaient tout aussi inquiétants en ce qui concernait les effets des révolutions contemporaines sur la paysannerie, la classe la plus peuplée de l'histoire de l'humanité. Les Viet-Minh, dirigeants du Nord-Vietnam après la signature des accords de Genève en 1954, ont impitoyablement réprimé une rébellion populaire menée par les petits agriculteurs et les petits propriétaires fonciers dans le creuset historique du radicalisme paysan. En Chine, les résultats du Grand Bond en avant, au cours duquel Mao, après avoir réduit ses opposants au silence, a forcé des millions de paysans à intégrer de vastes communes et réfectoires « populaires », se sont avérés nettement catastrophiques. Les universitaires et les statisticiens ne s'entendent toujours pas sur le bilan des morts entre 1958 et 1962, mais celui-ci n'est probablement pas inférieur à 35 millions de personnes. Au moment où le bilan des victimes du Grand Bond en avant commençait à être admis, les

sinistres échos de famine et d'exécutions au Cambodge, sous le régime des Khmers rouges, complétaient ce portrait des révolutions payannes ayant pris une tournure meurtrière.

Il serait faux de prétendre que le bloc de l'Ouest et les politiques qu'il a imposées aux pays pauvres pendant la guerre froide aient offert une édifiante solution de remplacement au « socialisme réel ». Des régimes et des États dictatoriaux dont le pouvoir reposait sur des inégalités terribles étaient considérés comme des alliés dans la lutte contre le communisme. Quiconque a connu cette époque se rappellera qu'elle représentait également le premier âge d'or de la sociologie du développement et le nouveau terrain de l'économie du développement. Si les élites révolutionnaires imaginaient de vastes projets d'ingénierie sociale de style collectiviste, les spécialistes du développement avaient tout autant confiance en leur capacité de favoriser la croissance économique en imposant d'en haut certaines formes de propriété, en investissant dans l'infrastructure matérielle et en faisant la promotion de l'agriculture industrielle et de la marchandisation des terres, renforçant du coup le pouvoir de l'État tout en approfondissant les inégalités. Le « monde libre », surtout dans le Sud, semblait vulnérable à la fois à la critique socialiste de l'inégalité capitaliste *et* aux critiques communistes et anarchistes de l'État en tant que garant de ces inégalités.

À mes yeux, cette double désillusion confirme l'adage de Mikhaïl Bakounine : « La liberté sans le socialisme, c'est le privilège et l'injustice ; et le

socialisme sans la liberté, c'est l'esclavage et la brutalité».

LE BIAIS ANARCHISTE OU VOIR LE MONDE
COMME UN ANARCHISTE

N'ayant pas moi-même une vision du monde ni une philosophie purement anarchistes, et puisque, dans tous les cas, je me méfie des manières nomothétiques de voir le monde, je préfère plaider en faveur d'un *certain regard anarchiste*. Je souhaite démontrer qu'en étudiant l'histoire des mouvements populaires, des révolutions, de la politique ordinaire et de l'État par un biais anarchiste, il est possible de mettre au jour certaines idées qui restent invisibles à presque toutes les autres façons de voir le monde. Il deviendra également évident que les principes anarchistes sont actifs dans les aspirations et l'action politique d'individus qui n'ont jamais entendu parler d'anarchisme ou de philosophie anarchiste. À mon avis, un des éléments qui ressortent de cet exercice est ce que Pierre-Joseph Proudhon avait en tête lorsqu'il a employé le terme « anarchisme » pour la première fois, soit la mutualité, ou la *coopération sans hiérarchies et sans le monopole de l'État*. Un autre élément est la tolérance dont font preuve les anarchistes à l'égard de la confusion et de l'improvisation qui accompagnent l'apprentissage social ainsi que la confiance en la coopération spontanée et la réciprocité. La préférence de Rosa Luxemburg, au bout du compte, pour les erreurs honnêtes de la classe ouvrière, par opposition à la

sagesse des décisions exécutives de l'élite du parti d'avant-garde, illustre bien cette position. Mon assertion, donc, est somme toute assez modeste. J'estime que cette perspective offre une image plus nette et une meilleure profondeur de champ que la plupart des autres biais.

Lorsque je propose un point de vue anarchiste « axé sur le processus », ou ce que l'on pourrait nommer l'anarchisme en tant que praxis, le lecteur peut raisonnablement se demander, étant donné la grande variété d'anarchismes qui existe, quel point de vue précis je propose d'adopter.

Mon biais anarchiste implique une défense de la politique, du conflit et du débat, ainsi que de l'incertitude et de l'apprentissage perpétuels qu'ils entraînent. Cela signifie que je rejette le courant dominant de scientisme utopiste qui a marqué une grande partie de la pensée anarchiste au tournant du xx^e siècle. À la lumière des immenses progrès réalisés dans les domaines de l'industrie, de la chimie, de la médecine, de l'ingénierie et des transports, il n'est pas étonnant qu'à cette époque, l'optimisme moderniste, de droite comme de gauche, ait porté à croire que le problème de la rareté était, en principe, résolu. Plusieurs étaient d'avis que les progrès scientifiques avaient révélé les lois de la nature et, avec ces dernières, apporté la solution scientifique aux problèmes de subsistance, d'organisation sociale et d'architecture institutionnelle. Les hommes deviendraient de plus en plus rationnels et cultivés, la science dicterait notre mode de vie et la politique ne serait plus nécessaire. Des personnages aussi différents les uns des autres que Saint-Simon, John Stuart Mill,

Marx et Lénine étaient enclins à croire en un monde où des spécialistes illuminés gouverneraient selon des principes scientifiques et où « l'administration des choses » remplacerait la politique. Lénine a vu, dans la remarquable mobilisation intégrale de l'économie allemande pendant la Première Guerre mondiale, l'image de la machine bien huilée de l'avenir socialiste ; il suffisait de remplacer les militaristes allemands à la barre de l'État par le parti d'avant-garde du prolétariat, et l'administration rendrait la politique désuète. Pour bien des anarchistes, cette même vision du progrès éclairait la voie d'une économie où l'État serait lui aussi désuet. Non seulement avons-nous appris par la suite que l'abondance matérielle, loin de bannir la politique, tend à créer de nouvelles sphères de lutte politique, mais également que le socialisme d'État n'est pas tant « l'administration des choses » que le syndicat privé d'une classe dirigeante protégeant farouchement ses intérêts.

Contrairement à bien des penseurs anarchistes, je ne crois pas que l'État soit partout et en tout temps l'ennemi de la liberté. Pour les Américains, il suffit d'évoquer l'image de la Garde nationale fédérale accompagnant des enfants noirs à l'école à travers une foule menaçante de blancs en colère à Little Rock, en Arkansas, en 1957, pour se rendre compte que l'État peut, dans *certaines circonstances*, jouer un rôle émancipateur. Je crois même que cette possibilité n'aurait pas pu voir le jour sans l'établissement, par la Révolution française, d'une citoyenneté démocratique et du suffrage populaire, accordés par la suite aux femmes, aux

travailleurs domestiques et aux minorités. Cela signifie que sur les cinq mille ans d'histoire que comptent les États, c'est seulement au cours des presque deux derniers siècles qu'a surgi la possibilité que l'État soit occasionnellement en mesure d'accroître la portée de la liberté pour les humains. Les conditions rendant occasionnellement possible cette situation ne sont réunies, selon moi, que lorsque des perturbations extra-institutionnelles de masse, initiées par la base, menacent la stabilité de l'édifice politique au complet. Même cet exploit est chargé de mélancolie, dans la mesure où la Révolution française a également marqué le moment où l'État s'est arrogé un accès direct et sans intermédiaire au citoyen, et où la conscription universelle et la guerre totale sont également devenues possibles.

Je ne crois pas non plus que l'État soit la seule institution qui menace la liberté. Une telle affirmation équivaut à ignorer la longue et profonde histoire qui a précédé l'avènement de l'État, de l'esclavage, du droit de propriété à l'égard des femmes, de la guerre et de l'asservissement. C'est une chose d'être en total désaccord avec Hobbes au sujet de la nature de la société avant l'existence de l'État (« indigente, dégoûtante, animale et brève »), mais c'est autre chose que de s'imaginer « l'état naturel » comme une scène idyllique de propriété collective, de coopération, de paix et d'harmonie.

Le dernier axe de la pensée anarchiste dont je souhaite définitivement me dissocier est le type de doctrine libertaire qui tolère (et va jusqu'à encourager) de vastes écarts de richesse, de propriété et

de statut. Bakounine l'avait bien compris : dans des conditions de grande inégalité, la liberté et la démocratie (avec un *d* minuscule) ne sont qu'une cruelle imposture. Il ne peut y avoir de liberté authentique lorsque d'importants écarts entre les parties réduisent les ententes ou les échanges volontaires à ni plus ni moins que du pillage légalisé. Prenons le cas de la Chine de l'entre-deux-guerres, où la famine et la guerre ont fait de la mort par inanition une chose courante. De nombreuses femmes étaient confrontées à ce choix déchirant : mourir de faim ou vendre leurs enfants pour survivre. Pour un fondamentaliste du libre marché, vendre un enfant est, après tout, un choix volontaire et donc un acte libre, dont les termes sont admissibles et doivent être respectés (*pacta sunt servanda*). Cette logique est évidemment monstrueuse. C'est la structure coercitive de la situation, en l'occurrence, qui force les personnes à faire des choix aussi catastrophiques.

L'exemple que j'ai choisi est peut-être moralement connoté, mais il n'est pas rare, encore aujourd'hui. La traite internationale d'organes et de nourrissons en est un exemple sidérant. Imaginez une photographie en accéléré de la planète, qui montrerait le trajet, à travers le monde, des reins, cœurs, moelles épinières, poumons et bébés. Tous se déplacent immanquablement des pays les plus pauvres de la planète, et des classes les plus pauvres de ces derniers, vers les riches nations de l'Atlantique Nord et vers les membres les plus privilégiés de ces nations. La « modeste proposition » de Jonathan Swift n'est pas si loin de la réalité. Comment peut-on douter que cette traite de

biens précieux soit un résultat de l'énorme inégalité des chances qui existe à l'échelle de la planète, déséquilibre essentiellement coercitif que certains appellent, selon moi à juste titre, la « violence structurelle » ?

Bref, les immenses écarts en matière de richesse, de propriété et de statut tournent la liberté en ridicule. Aux États-Unis, la concentration de la richesse et du pouvoir observée au cours des quarante dernières années, émulée plus récemment dans plusieurs États du Sud qui ont adopté des politiques néolibérales, a créé une situation que les anarchistes avaient prévue. Les inégalités grandissantes en matière d'influence politique de la force économique brute, les énormes oligopoles (eux-mêmes comparables à des États), le contrôle des médias, le financement des campagnes électorales, l'élaboration des lois (jusqu'à la mise en place de failles intentionnelles), la révision de la répartition des circonscriptions de la carte électorale, l'accès aux instances juridiques et d'autres phénomènes du même ordre ont fait en sorte que les élections et la législation servent essentiellement à accroître les inégalités structurelles existantes. On peut difficilement imaginer comment mettre un terme au cercle vicieux des inégalités par l'entremise des institutions existantes, d'autant plus que même la profonde crise du capitalisme de 2008 n'a pu entraîner quoi que ce soit de semblable au New Deal de Roosevelt. Les institutions démocratiques sont elles-mêmes pratiquement devenues des marchandises livrées au plus offrant.

Le marché mesure l'influence en dollars, tandis qu'une démocratie, en principe, compte les

votes. En pratique, lorsqu'un certain degré d'inégalité est atteint, les dollars infectent et submergent les votes. On pourrait débattre, entre personnes raisonnables, du degré d'inégalité qu'une démocratie peut tolérer avant de devenir une véritable pantomime. J'estime que nous sommes dans la « zone de la pantomime » depuis un bon moment déjà. Ce qui est clair aux yeux de tous, à l'exception des fondamentalistes du marché (comme ceux qui trouvent admissible, d'un point de vue éthique, qu'un citoyen se vende lui-même, volontairement bien sûr, en tant qu'esclave), c'est que la démocratie sans égalité *relative* est un infâme canular. Si l'égalité relative est une condition nécessaire de la mutualité et de la liberté, comment peut-elle être garantie autrement que par l'État? Face à cette énigme, je crois, autant du point de vue théorique que du point de vue pratique, que l'abolition de l'État n'est pas une option à considérer. Nous sommes hélas coincés, quoique pour des raisons bien différentes de celles présentées par Hobbes dans le *Léviathan*, et le défi consiste à l'appriivoiser. Ce défi est peut-être bien au-delà de nos capacités.

LE PARADOXE DE L'ORGANISATION

L'anarchisme a beaucoup à nous apprendre sur les moyens d'opérer le changement politique, qu'il soit réformiste ou révolutionnaire, sur la compréhension de ce qui est « politique » et, finalement, sur notre façon d'aborder l'étude de la politique.

CET OUVRAGE A ÉTÉ IMPRIMÉ EN OCTOBRE 2013
SUR LES PRESSES DES ATELIERS DE L'IMPRIMERIE
FRANCE QUERCY POUR LE COMPTE DE LUX,
ÉDITEUR À L'ENSEIGNE D'UN CHIEN D'OR DE
LÉGENDE DESSINÉ PAR ROBERT LAPALME

Le texte a été mis en page par Claude BERGERON

Lux Éditeur
c.p. 60191
Montréal, Qc H2J 4E1

Diffusion et distribution
Au Canada : Flammarion
En Europe : Harmonica Mundi

Imprimé en France

Extrait de la publication

Loin d'être un manifeste dogmatique, ce *Petit éloge de l'anarchisme* célèbre la faculté d'exercer son jugement moral et sa créativité en toute liberté.

À partir d'exemples tirés de la vie quotidienne et de l'histoire, James C. Scott analyse les notions d'autonomie, de dignité, de justice et de résistance. S'en dégage un plaidoyer pour l'insubordination sous toutes ses formes et dans toutes les circonstances – au travail, dans la rue, à l'université et dans les maisons de retraite.

Manuel d'exercices de l'esprit pour voir et agir dans le monde comme un anarchiste, ce livre s'adresse avant tout à ceux qui ne se considèrent pas comme tel. À sa lecture, ils apprendront sans doute qu'ils partagent plusieurs des valeurs défendues par ces « dangereux extrémistes de gauche ». Les libertaires, quant à eux, y redécouvriront l'origine de certaines de leurs convictions.

James C. Scott est professeur de science politique et d'anthropologie à l'université Yale. Il est aussi membre de l'Académie américaine des arts et des sciences et apiculteur dilettante. Deux autres de ses ouvrages ont été traduits en français, *La domination et les arts de la résistance* (Amsterdam, 2009) et *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné* (Seuil, 2013).