

CRITIQUE COMMUNISTE

militantisme
et vie
quotidienne



SOMMAIRE

Antoine Arthous : La question du léninisme	p 1
Denise Avenas, Alain Brossat : Notre génération	p 20
Michel Lequenne : Vie militante et vie quotidienne	p 50
Frédérique Vinteuil : Militer sans mythologies	p 63
Hector Leans : Mode d'existence et fragilité de la crise communiste	p 72
Jean Nicolas : La question homosexuelle	p 86
Michel Lequenne : Les questions du mode de vie selon Trotsky	p 135
Alain Brossat : Les nouveaux communards	p 144
Michel Lequenne : Métastase du cancer ultra-gauche	p 153
Daniel Bensaïd : Sur l'autogestion	p 183

Les illustrations sont de Daullé, Forcadell, Pélou, Carré, Météo.

COMITE DE REDACTION

*Denise Avenas - Alain Brossat - Jean Hallouze - Michel Lequenne -
Michel Peret - Gilles Poiron - Carlos Rossi - Frédérique Vinteuil -
Jean Marie Vincent - Henri Weber.*

Directeur de la publication : Henri Weber.

**CRITIQUE COMMUNISTE - 10, impasse Guéménée
75004 Paris (pour toute correspondance)**

Abonnement 10 NUMEROS : 80 F.

L'actualité du Léninisme

Nous avons tenté, dans un précédent article (*Critique communiste* n° 6), de faire un bilan critique de la façon dont, après 1968, nous nous sommes réapproprié la théorie léniniste de l'organisation. Reste que nous n'exposons pas de façon positive les leçons à tirer de ce bilan critique ; ce qui est tenté ici. Non pas par un retour détaillé sur les écrits et la politique de Lénine ou par une analyse systématique des fondements de la théorie léniniste, il suffit, pour cela, de renvoyer aux nombreux écrits qui existent(1). Il s'agit simplement de revenir sur certaines questions non suffisamment développées dans le premier article. Le fil conducteur qui guide ces quelques pages est le suivant : nous avons eu trop tendance, dans l'après-Mai, à réduire la bataille pour le léninisme à un retour, par-delà le

(1) Pour le premier aspect, voir le Léninisme sous Lénine, M. Liebman (deux tomes, Seuil) et Weber, Marxisme et conscience de classe, 10/18. Pour le second aspect, voir les trois articles de Mandel in Construire le parti révolutionnaire (brochure éditée en 1972).

stalinisme, aux origines, voire à un modèle historique, sans actualiser ces acquis que nous retrouvions, sans les situer, dans l'ensemble de la politique léniniste et son bilan critique.

1. Trotsky et Rosa Luxembourg contre Lénine

Les premières conceptions de Lénine sur les questions d'organisation sont développées dans *Que faire* (1903) et les bilans qu'il tire de la scission entre bolcheviks et mencheviks (*Un pas en avant, deux pas en arrière*, mai 1904). Si l'élaboration de Lénine sur le parti est loin d'être achevée dans ces textes, s'y joue pourtant, au-delà des aspects marqués par la conjoncture ou d'affirmations théoriques erronées, une nouvelle approche de la place du parti. Lénine lui-même, d'ailleurs, ne croyait pas forcément innover. Plusieurs fois, il affirme appliquer, en Russie, les conceptions en cours dans la puissante social-démocratie allemande, alors phare du mouvement ouvrier international.

Passons rapidement sur les propositions organisationnelles concrètes développées dans *Que faire* : l'hyper-centralisme, la non-électivité des directions, etc. ; autant de choses liées aux conditions de clandestinité. Les mencheviks, qui criaient tant aux méthodes dictatoriales, ne pratiquaient pas d'ailleurs autrement. Dès 1905, quand les conditions d'activité politique changèrent, Lénine insista fortement sur le principe d'électivité à tous les niveaux et sur une autonomie plus large donnée aux organisations locales.

L'essentiel, dans *Que faire*, est de situer la place du parti par rapport aux exigences de la lutte politique. Cela ne va pas, on le sait, sans erreur ; en particulier sur la spontanéité ouvrière ! Le mouvement ouvrier spontané, c'est le trade-unionisme, et le trade-unionisme, c'est justement l'asservissement idéologique des ouvriers par la bourgeoisie. Lénine rectifiera plus tard lui-même. Mais, dans les critiques de *Que faire*, on a souvent jeté le bébé avec l'eau sale ; témoin, la citation souvent brandie que l'on présente comme la racine des conceptions « élitaires » de Lénine : « *La conscience politique de classe ne peut être apportée à l'ouvrier que de l'extérieur.* » Déjà, les justifications du goulag, dira-t-on ; pas si on lit l'en-

semble : « *De l'extérieur, c'est-à-dire de l'extérieur de la lutte économique, de l'extérieur de la sphère des rapports entre ouvriers et patrons. Le seul domaine où l'on pourrait puiser cette connaissance est celui des rapports de toutes les classes et couches de la population avec l'État et le gouvernement, le domaine des rapports de toutes les classes entre elles (2).* »

L'actualité de cette définition de la lutte politique révolutionnaire est, au contraire, encore plus grande à présent, au moment où la société bourgeoise est traversée par « une crise sociale globale » et où la conscience communiste (Lénine aurait dit social-démocrate) ne peut venir du seul tête-à-tête entre le patron et l'ouvrier mais d'une reprise en charge par la classe ouvrière de l'ensemble des luttes contre le système.

Donc, premier élément clé de la bataille de Lénine : la place de la lutte politique, d'un « plan stratégique central » capable de transformer les luttes éclatées, locales, parcellaires en lutte politique contre l'État bourgeois. Et, du même coup, la définition du parti en fonction de ces tâches de centralisation politique ; nous y reviendrons.

Le second élément se trouve ailleurs, dans *Un pas en avant, deux pas en arrière*, au travers du bilan que fait Lénine du congrès qui a vu s'affronter bolcheviks et mencheviks. On connaît les données du débat sur le paragraphe des statuts : doit-on considérer comme membre à part entière du parti toute personne qui, à un niveau ou à un autre, milite avec lui (nous dirions un sympathisant) ? ou plus strictement ceux qui sont

(2) *Il faut distinguer ces affirmations des analyses sur les liens entre le développement du mouvement ouvrier et l'apparition de la théorie marxiste. C'est là un autre niveau ; Lénine affirme que « la doctrine socialiste... est née des théories philosophiques, historiques, économiques élaborées par les représentants cultivés des classes possédantes, par les intellectuels », qu'elle n'est pas le produit spontané de la classe ouvrière. Il y a là, à la fois un élément de vérité et une problématique quelque peu mécaniste. Un élément de vérité car le marxisme suppose, en effet, l'appropriation critique des connaissances produites par la société bourgeoise, suppose une activité théorique pour laquelle les intellectuels sont mieux placés que les ouvriers. Une problématique mécaniste, car cette élaboration théorique ne se fait pas en dehors des luttes, des pratiques de la classe ouvrière et des intellectuels révolutionnaires que produisent ces luttes (qu'ils soient d'origine petite-bourgeoise ou ouvrière). Car, quelle que soit l'autonomie du travail théorique, il y a un lien dialectique entre la production de la théorie critique marxiste et la critique en acte, politique, du prolétariat.*

organisés dans le parti (position de Lénine) ? Derrière cette question, un débat de fond qui n'a pas encore fini de diviser le mouvement ouvrier : la nécessité d'une nette délimitation des frontières du parti et du reste de la classe. « *Etant donné les différents degrés de conscience et d'activité, il importe d'établir une différence dans les degrés de rapprochement vis-à-vis du parti... Ce serait du « suivisme » que de penser que sous le capitalisme presque toute la classe ou la classe tout entière sera un jour en état de s'élever au point d'acquérir le degré de conscience et d'activité de son détachement d'avant-garde, de parti social-démocrate.* » Si « *le parti est l'interprète conscient d'un processus inconscient* », alors « *chaque gréviste (ne peut) s'intituler membre du parti...* ». Pour pouvoir être un interprète conscient, le parti doit savoir établir des rapports d'organisation assurant un certain niveau de conscience et élevant systématiquement ce niveau.

Le Manifeste communiste avait défini de façon générale la place des communistes : « *Pratiquement, les communistes sont donc la fraction la plus résolue des partis ouvriers de tous les pays, la fraction qui entraîne les autres ; théoriquement, ils ont sur le reste du prolétariat l'avantage d'une intelligence claire des conditions de la marche et des fins générales du mouvement prolétarien.* » Lénine, face aux échéances de son époque — l'actualité de la révolution — définit concrètement les conditions d'organisation des communistes, la place du parti par rapport à l'ensemble de la classe.

Rosa Luxembourg et le jeune Trotsky, dans leur polémique contre Lénine, sont passés à côté de ce qui se jouait dans ce débat. Non qu'ils n'aient pas mis le doigt sur des problèmes réels — l'insistance sur l'auto-activité des masses — mais ils se sont contentés en fait, sur le fond, de répéter ce que, déjà, *le Manifeste communiste* avait expliqué. Bien sûr, les situations de Rosa et de Trotsky étaient différentes. Rosa, confrontée à l'inertie et au conservatisme de la social-démocratie allemande, insistait sur la capacité d'initiative des masses par rapport aux appareils, produisant d'ailleurs des analyses plus pertinentes que celles de Lénine sur les pesanteurs conservatrices des appareils des organisations du prolétariat. Trotsky se contentait surtout d'opposer à Lénine l'auto-activité du prolétariat, le développement linéaire progressif de sa conscience de classe. Pour lui, parti et classe se confondent dans un même mouve-

ment de constitution, parti et classe sont fusionnés dans le même processus historique au travers duquel, peu à peu, le prolétariat croît en force et en puissance.

Les analyses parfois brillantes qu'il développe, les critiques justes de « l'esprit des comitards » n'enlève rien à l'affaire. On a présenté parfois la formule de *Nos tâches politiques* comme une intuition géniale : « *Dans la politique intérieure du parti, ces méthodes (léninistes) conduisent l'organisation du parti à se substituer au parti, le comité central à l'organisation du parti et finalement le dictateur à se substituer au comité central.* » Sauf qu'elle passait à côté de l'enjeu concret des débats à l'époque, de « l'innovation » de Lénine sur la place du parti. Et que, tout simplement, le stalinisme n'était pas déjà en germe dans l'organisation que Lénine et les bolcheviks construisaient à cette époque !

Le point de vue de Lénine était certes encore partiel, voire certaines affirmations erronées, mais l'angle d'attaque radicalement nouveau : « *Lénine fut le premier — et pendant longtemps, le seul — leader et théoricien du mouvement ouvrier à s'attaquer au problème central du point de vue théorique et décisif du point de vue pratique : à savoir sous l'angle de l'organisation* » (Lukacs). Et si Trotsky fut beaucoup mieux préparé que beaucoup de bolcheviks à la place qu'allaient occuper les soviets dans la Révolution de 1905, Lénine se rendit compte très vite de leur rôle et approfondit ainsi sa conception du rapport entre masse et parti tout en critiquant les réactions conservatrices qui avaient eu lieu dans ses rangs face aux premiers soviets.

Mais revenons sur le fil à plomb qui guide *Que faire*, les questions de centralisations politiques.

2. La centralisation

« *Le plan stratégique central que Lénine expose dans Que faire est celui d'une agitation de parti qui intègre et regroupe les mouvements de protestation ou de résistance élémentaires, spontanés, épars, « purement » locaux ou sectoriels. L'accent de la centralisation est porté sur le seul plan politique, non sur le plan organisationnel. La centralisation formelle n'a pour but que de permettre la réalisation de ce plan stratégique... On doit considérer encore un autre aspect si l'on*

veut saisir complètement la signification du plan stratégique léniniste. Toute conception axée sur la révolution doit inévitablement se préoccuper d'un affrontement direct avec l'appareil de répression étatique, ainsi que de la prise de pouvoir politique. Mais, dès qu'une telle problématique est intégrée dans la conception d'ensemble, on se trouve à nouveau orienté en faveur de la centralisation (4). »

La centralisation prend donc racine dans une **double exigence**. La nécessité de centraliser l'agitation du parti et d'impulser la centralisation politique des luttes locales éclatées. Deuxièmement, la nécessité de préparer l'affrontement avec l'Etat bourgeois.

Cette centralisation politique des luttes du prolétariat est le produit direct des conditions de lutte du prolétariat dans le système capitaliste. Pour la bourgeoisie montante, la prise de pouvoir politique était le prolongement, l'aboutissement « quasi naturel » d'une prise de pouvoir économique, « culturel » effectuée au sein même de l'ancienne société. « Les partis » bourgeois avaient plutôt l'allure de clubs décentralisés. Le prolétariat ne peut, lui, prendre durablement des pouvoirs partiels, son processus d'auto-émancipation est étroitement subordonné à la prise de pouvoir politique central.

Cette double exigence de centralisation permet, par exemple, de comprendre la différence dans les formes de centralisation entre un parti national et une internationale. La tâche d'une internationale est surtout une tâche d'unification des actions pour faire prévaloir les intérêts du mouvement dans son ensemble sur les particularités nationales. Pareille unification ne relève pas des mêmes impératifs de centralisation que la lutte pour le pouvoir du prolétariat contre un Etat bourgeois précis. Les tâches d'une internationale et d'un parti national sont différentes, les formes de centralisation aussi ; ce que n'ont pas toujours compris les bolcheviks lors de la création de la III^e Internationale.

La théorie de l'organisation léniniste est donc étroitement liée à une conception stratégique générale de la révolution prolétarienne.

La meilleure preuve en est que la remise en cause de cette double exigence de centralisation débouche sur des révisions

(4) Mandel : Construire le parti révolutionnaire.

stratégiques plus générales. Ainsi, à n'insister que sur la seconde exigence (affrontement avec l'Etat bourgeois), on glisse vers une conception « substitutiste » du parti pensant la lutte pour le pouvoir hors du processus d'auto-activité des masses (cela se lie en général à une conception hyper-centraliste de l'organisation).

Par contre, en ne mettant en avant que la première exigence, on ouvre la voie à toutes les illusions gradualistes sur la prise du pouvoir : l'auto-organisation des masses, le développement de leur mobilisation ne sont pas articulés à l'affrontement inévitable avec le pouvoir.

Reste qu'il faut différencier le type de centralisation nécessaire aux organisations de masse et au parti. Les organisations de masse de la classe ouvrière sont le produit du mouvement — traversé de flux et de reflux — du prolétariat pour se constituer en tant que classe face à la bourgeoisie ; elles doivent traduire, dans leurs formes de centralisation, ce mouvement, son hétérogénéité, ces différents niveaux de conscience. Un Etat socialiste, une confédération syndicale sont des associations de collectivités de base (syndicat, soviet) qui ont des rapports « contractuels » dans le cadre de l'élaboration d'un plan central, d'une orientation de lutte générale. La condition pour que ces collectivités de base ne s'opposent pas de façon destructive à l'orientation centrale, c'est que cette orientation soit élaborée par tous ceux qui sont censés l'appliquer et que ceux qui ne sont pas d'accord puissent présenter, en toute liberté, un plan alternatif.

Bref, la centralisation de ces structures de masse se fait sous le mode du **fédéralisme**, alors que celle du parti relève du **centralisme démocratique**. C'est-à-dire, liberté de discussion, mais unité dans l'action pour l'application de l'orientation majoritaire et rôle décisive des instances centrales (congrès, direction) par rapport aux instances de base ou de secteur. Alors que, dans la conception fédéraliste, c'est la collectivité de base qui s'associe à d'autres, mais reste l'instance décisive finale.

C'est que le parti ne prétend pas représenter l'ensemble de la classe en mouvement, mais se veut un instrument pour l'application d'un « plan stratégique général », regroupant les gens sur la base d'un programme précis.

3. Parti et classe

En 1903, Lénine ne parlait que d'articuler autour du parti les différents niveaux de conscience sans définir le lien propre d'auto-émancipation du prolétariat, les soviets — qui d'ailleurs n'apparaîtront qu'en 1905. D'un certain point de vue, il est très marqué par le « modèle » de la social-démocratie allemande ; pour cette dernière, la classe ouvrière n'existait qu'au travers de ses organisations qui l'organisaient et la représentaient. En particulier, le parti de masse social-démocrate, traversé par plusieurs courants, était le représentant politique du prolétariat (5). On a parfois l'impression, dans *Que faire* », que l'in-

(5) Il faut souligner les conditions historiques qui ont vu se développer ce type d'organisation du prolétariat : la période d'avant 1914, période encore ascendante du capitalisme où, tout à la fois, le mouvement ouvrier se construisait massivement sur la base du marxisme et se développait le réformisme sur la base de la séparation du programme minimum (les réformes) et du programme maximum (la perspective lointaine du socialisme). De là, le fait que le mouvement ouvrier était synonyme de mouvement social-démocrate au sein duquel coexistaient plusieurs courants politiques (réformistes, centristes, marxistes-révolutionnaires...). La période ouverte par la Première Guerre mondiale est celle de « l'actualité de la révolution », du « capitalisme pourrissant ». Face à ces échéances politiques, à la question du pouvoir, la classe ouvrière produit ses propres organes de pouvoir (les conseils), et les courants politiques qui, auparavant, coexistaient au sein d'une même organisation, se scindent en autant de partis politiques (réformistes, centristes, communistes). L'erreur, rectifiée, des premiers congrès de l'IC fut d'avoir quelque peu projeté cette scission des courants politiques sur l'ensemble des organisations de masse de la classe : il y avait des pressions objectives à cela (voir articles in Critique communiste n° 6). Les formulations de *Que faire* sont donc aussi fortement marquées par la structuration du mouvement ouvrier de la période d'avant 1914. C'est que, Lénine commençait à penser la place du parti et des formes d'organisation du prolétariat en fonction de la prise du pouvoir avant que le processus historique en ait mis à jour toutes les données. L'expérience de la Révolution russe et du combat révolutionnaire du prolétariat européen dans les années 20 sera, de fait, la première expérience historique qui fera apparaître dans la réalité sociale l'ensemble des éléments de stratégie de la révolution prolétarienne. Il n'est pas étonnant que ce soit à ce moment que l'élaboration léniniste trouve son plein épanouissement. Pour des marxistes, l'élaboration théorique ne se fait pas indépendamment de l'expérience sociale : Marx a pu traiter en détail de la dictature du prolétariat après l'existence de la Commune.

tervention politique du prolétariat sur la scène publique n'est pensée que par l'intermédiaire de son parti. C'est d'ailleurs sur ce seul sujet que les critiques de Trotsky à Lénine — même si, sur le fond, elles escamotent le vrai problème alors en discussion, définir la place du parti — renvoient à une question réelle à laquelle il n'apporte d'ailleurs pas de réponse. Aussi simple que cela puisse paraître au premier abord, il est nécessaire de bien comprendre que la seule façon pour nous d'avoir une influence sur la vie politique, c'est d'agir par le prolétariat et non en son nom ; que nous ne devons donc pas — nous — « aller à toutes les classes de la population », mais que — s'il faut employer une formule lapidaire — le prolétariat lui-même doit aller dans toute les classes de la population » (*Nos tâches politiques*).

En 1906 et 1907, pour les masses russes et les travailleurs du monde entier, l'ambiguïté n'existe pas : les bolcheviks apparaissent comme le parti des soviets, lieu enfin trouvé d'autoreprésentation, d'auto-émancipation du prolétariat. Pourtant, dans *la Maladie infantile*, à côté du rappel des « principes fondamentaux du communisme » (pouvoir des soviets et dictature du prolétariat), Lénine affirme : « *La dictature de classe se réalise sous la direction du parti* ». Et Zinoviev, qui, lui, a toujours tordu la bâton dans ce sens, déclare clairement en 1920 : « *Tout ouvrier conscient doit comprendre que la dictature de la classe ouvrière ne peut être réalisée que par son avant-garde, c'est-à-dire le parti communiste.* »

Il ne s'agit pas d'oublier ici bien sûr les conditions concrètes de la Russie des années 20, après la guerre civile. Mais de souligner l'ambiguïté de certaines formulations qui ouvraient la porte à une lecture possible de la place du parti par rapport au prolétariat. Il faut toutefois être clair : Liebman montre bien que quelles que soient les mesures prises, Lénine n'élabora pas « une théorie du pouvoir politique affirmant la nécessité du parti prolétarien unique ».

Quoi qu'il en soit, il est nécessaire de rompre avec une interprétation de certains textes définissant le parti révolutionnaire comme le représentant politique du prolétariat. Interprétation d'autant plus possible que l'on sent parfois, dans les premiers congrès de l'IC, une démarche affleurer : avant 1914, cette social-démocratie étant passée du côté de l'ordre bourgeois, les partis communistes sont en train de devenir à

leur tour, le parti du prolétariat, son représentant politique. Il y a là une extension un peu rapide de l'expérience russe (passage rapide de la révolte à la révolution, de révoltes immédiates à la conscience révolutionnaire) et sous-estimation des processus complexes de formation de la conscience de classe avec tous ses niveaux intermédiaires et toutes ses fluctuations. Lénine et Trotsky rectifieront eux-mêmes cette vision au travers de la mise en avant de la tactique de front unique.

Plus : la problématique soviétique colportée au travers du monde par les bolcheviks rompait radicalement avec le « modèle » de « représentation politique » du prolétariat instauré par la social-démocratie allemande d'avant 1914 ; mode de représentation qui reproduisait d'ailleurs la coupure qu'introduit la bourgeoisie entre « le politique », le « social », l'« économique » comme autant de sphères de la réalité sociale séparées les unes des autres. La pratique et la politique des communistes des années 20, c'est, au contraire, la bataille pour, au travers des conseils ouvriers, la constitution du prolétariat en classe face à la bourgeoisie, la prise en charge par les masses, au travers de leur auto-organisation, de l'ensemble de leurs pratiques sociales. Et non la reproduction de la séparation de ce qui est de l'ordre du parti — la politique — d'avec le reste.

Le parti révolutionnaire ne se prétend pas le seul représentant politique du prolétariat. En temps « normal », plusieurs partis ouvriers existent, les débats politiques traversent aussi les syndicats : tout cela traduisant des niveaux de conscience différents dans la classe ouvrière. En période de crise, les communistes se battent pour que les masses soient politiquement représentées par leurs propres organes soviétiques. Ayant, de par son programme, le point de vue des intérêts historiques du prolétariat, le parti révolutionnaire est son instrument pour sa constitution en tant que classe face à la bourgeoisie, pour son auto-émancipation.

Il ne vise donc pas à se subordonner organisationnellement les différentes organisations de masse (depuis le syndicat au soviét) au travers desquelles, la classe se structure. La position de principe, au contraire, est la bataille pour que se retrouvent dans ces organisations, qui sont — à des niveaux différents — l'expression du mouvement d'ensemble des travailleurs en train de se constituer en classe, l'ensemble des courants politiques du mouvement ouvrier ; l'existence de la démocratie ouvrière

étant la garantie que chaque courant puisse s'y battre pour la victoire de ses idées. Nous avons vu que le mode d'organisation fédéraliste des organisations de masse permettait cette unité dans le respect des différents niveaux de conscience.

4. Les capacités d'auto-émancipation du prolétariat

Cette dialectique parti/classe, faite de tension, a d'autant plus de chance de se figer — dans le sens d'un substitutisme du parti par rapport à l'auto-activité des masses — que les bases objectives permettant l'auto-émancipation du prolétariat sont plus faibles. Certaines formulations ambiguës ou erronées des bolcheviks, l'écart que l'on peut trouver entre le léninisme de *l'Etat et la Révolution* et des déclarations faites dans le feu de la lutte politique (« *Le parti... domine et doit dominer l'énorme machine de l'Etat* ») ne proviennent pas simplement des difficultés à maîtriser théoriquement les rapports parti/masse ; il traduit directement les limites objectives que rencontrait alors l'auto-activité des masses.

Lénine avait lui-même rectifié les affirmations de *Que faire* sur l'horizon étroit, ne dépassant pas le niveau économique, de la spontanéité ouvrière. En 1905, il avait même écrit que « spontanément », elle était social-démocrate, ajoutant, par ailleurs, qu'il n'y avait pas de spontanéité « pure » et que les capacités d'initiative des masses étaient aussi le produit de l'agitation faite par les sociaux-démocrates. Pour autant, il n'est pas suffisant de rétablir la place de la spontanéité des masses, il faut voir ce qui, dans la situation actuelle, permet un déploiement de l'auto-activité du prolétariat bien plus important que dans la Russie d'octobre.

Tout d'abord, son développement massif : il est la force sociale non seulement stratégiquement décisive, mais numériquement largement majoritaire dans les pays du 3^e âge du capitalisme. Plus, son niveau de qualification générale, son niveau culturel se sont largement développés, produits du développement des forces productives par le capital. Deuxièmement, les caractéristiques de la période ouverte par 1917 — celle de la « crise du capitalisme » et de « l'actualité de la révolution » —

n'ont fait que s'accroître. Non pas que, dans cette période, il ne puisse y avoir des conjonctures — plus ou moins longues — de stabilisation relative sur la base des échecs de la révolution prolétarienne : ainsi, après la Seconde Guerre mondiale. Mais, lorsque la crise éclate, on s'aperçoit que s'exprime directement non seulement telle ou telle contradiction, mais la crise du mode de production capitaliste dans son ensemble. Les conséquences en sont directes sur les aspirations ou les revendications des masses : elles dépassent de plus en plus les simples revendications « quantitatives » pour remettre en cause l'ensemble du système. « *Le centre de gravité de la lutte de classe se déplace des problèmes de répartition du revenu national vers les problèmes d'organisation du travail et de la production, c'est-à-dire vers les problèmes des rapports de production capitalistes (6)* » : là s'enracine l'actualité du contrôle ouvrier et les aspirations à la démocratie ouvrière, à l'autogestion.

Bien sûr, ces tendances générales qui renforcent les capacités nouvelles d'auto-émancipation du prolétariat ne s'expriment pas à tout moment dans la réalité quotidienne du capitalisme. Plus, on peut dire que si les conditions objectives d'auto-émancipation des masses russes étaient plus faibles, ses explosions furent à la fois plus brutales et plus « radicales », ne colportant pas toutes les illusions produites par des années de domination réformiste dans le cadre de la démocratie bourgeoise.

C'est que, en temps « normal », le prolétariat du capitalisme du troisième âge est aussi traversé par des contre-tendances qui freinent ses possibilités d'auto-activité : encadrement par les réformistes et illusions démocratiques, élévation du niveau culturel, mais aussi processus d'atomisation important au moyen des mass media, du renforcement de la structuration de sa vie quotidienne par le capitalisme, etc. (*L'Homme unidimensionnel* de Marcuse), renforcement important de son poids social et numérique mais aussi multiplication de ses différenciations sociales internes. Il faut donc se garder de toute interprétation mécanique laissant croire que « la conscience de classe vraie et susceptible de conduire à la prise du pouvoir

(6) Mandel. Introduction à l'anthologie sur le contrôle ouvrier. Première édition, p. 20.

peut naître d'elle-même au sein du prolétariat, progressivement, sans heurts ni régressions, comme s'il pouvait idéologiquement se pénétrer peu à peu de sa vocation révolutionnaire selon une ligne de classe » (Lukacs).

6 Pour autant, cette situation n'offre pas seulement des conditions radicalement différentes de la Russie de 1917 pour construire le socialisme. Mais dans une situation révolutionnaire ou prérévolutionnaire, ce sont ces tendances générales qui commenceront à se concrétiser, portant à un niveau très haut l'auto-activité des masses au travers de la multiplication d'expériences de contrôle ou de gestion directe. De ce point de vue-là, « *la stratégie qui combine (parce que c'est ça le léninisme) l'Etat et la révolution, les documents des quatre premiers congrès de l'Internationale communiste et la partie valable de la Maladie infantile, cette stratégie est beaucoup plus d'application dans les pays industriellement avancés d'Europe qu'elle ne l'a jamais été en Russie. Vraisemblablement, cette stratégie qui n'a pas été appliquée entièrement, et même pas dans une très grande mesure en Russie, le sera pour la première fois dans l'histoire en Europe occidentale aujourd'hui (7)* ».

L'insistance sur ces capacités nouvelles d'auto-émancipation du prolétariat n'escamote pas la place du parti révolutionnaire. Pour deux raisons essentielles :

— Quel que soit le niveau de conscience auquel peuvent arriver « spontanément » les éléments avancés du prolétariat, pèsera toujours le poids des expériences limitées, des visions parcellaires. Une vision claire de l'ensemble du processus historique, aux niveaux national et international, exige l'existence d'un parti et d'une internationale capables de dépasser les points de vue fragmentaires et de fusionner l'existence pratique de ces éléments avancés avec l'analyse théorique de la réalité sociale pour élaborer une stratégie politique, « un plan d'ensemble ».

(7) Interview d'Ernest Mandel : « *Sur quelques problèmes de la stratégie révolutionnaire en Europe occidentale* » in Critique communiste numéro spécial. Sa lecture est indispensable si l'on veut comprendre à la fois la « valeur universelle » de l'expérience des bolcheviks et les conditions nouvelles de la révolution prolétarienne dans les pays capitalistes avancés.

— Quel que soit le niveau d'auto-activité et d'auto-organisation auquel peut arriver le prolétariat, l'expérience historique montre (le Portugal et l'Italie le confirment) que, s'il peut « spontanément » développer pour les besoins de sa propre lutte des éléments de « pouvoir ouvrier », voire commencer à les centraliser, il ne peut, sans l'intervention d'un parti révolutionnaire, les ériger en véritable pouvoir alternatif brisant l'Etat bourgeois pour le remplacer par le pouvoir des conseils.

Lutter contre toute pratique substitutiste du parti, insister sur les conditions nouvelles de la révolution prolétarienne par rapport à la révolution russe ne doit pas non plus nous faire tomber dans une conception « préléningiste » du rôle du parti (celle que défendait par exemple le jeune Trotsky) qui se contenterait d'être un simple lieu de « diffusion d'idées justes », un simple instrument de propagande et d'agitation au sein du mouvement de la classe. Si « *l'on considère qu'une auto-éducation révolutionnaire spontanée des masses prolétariennes (par des actions de masse et leurs leçons) soutenue par une agitation, une propagande, etc., théoriquement juste du parti, suffit pour garantir l'évolution nécessaire, on n'a pas dépassé d'une manière ou d'une autre le point de vue de l'idéologie de la spontanéité, de l'entrée progressive et automatique du prolétariat dans sa vocation révolutionnaire* » (Lukacs).

Le parti est dépendant dans ses activités des rapports de force entre classes, des processus de développement de la conscience de classe du prolétariat, il ne peut s'y substituer. Mais il est aussi un sujet actif, s'il ne peut à lui seul transformer les rapports de force, il peut, par sa capacité d'initiatives, accélérer leur transformation, voire les faire basculer. L'exemple classique est la question de l'insurrection ; et, de ce point de vue, l'expérience des bolcheviks reste exemplaire. Les masses russes y étaient prêtes, et les bolcheviks ne se sont pas substitués à la volonté du prolétariat. Reste qu'ils ont pris l'initiative : le parti léniniste est aussi un parti de combat.

5. Révolution culturelle, révolution politique (8)

Nous avons pris l'habitude de polémiquer contre tous ceux qui, au nom de la « critique culturelle » oublieraient les spécifi-

cités de la révolution prolétarienne — la place centrale de la prise du pouvoir politique — pour développer un réformisme finalement peu nouveau : changer les « mentalités » avant la prise de pouvoir, prendre pour exemple la Révolution française où la « Révolution culturelle » du Siècle des lumières avait précédé la prise de la Bastille. Et il nous faudra continuer à le faire : au nom de la « Révolution culturelle », les dirigeants du *Manifesto* sont en train de développer un réformisme de gauche le plus plat.

Pourtant, l'apparition de cette préoccupation à un niveau de masse n'est pas le simple produit des fantasmes d'une petite bourgeoisie qui, en Mai 68, aurait pris son pied et serait incapable de se lier patiemment au combat du prolétariat. Les bolcheviks ne se sont trouvés confrontés à la question de la transformation du mode de vie qu'après la prise du pouvoir ; et encore, dans des conditions sociales marquées par une arriération culturelle formidable des masses, qui creusait une coupure difficilement surmontable entre les aspirations de l'intelligentsia et d'une fraction de la jeunesse et la masse des ouvriers et surtout des paysans russes. Dans les années 30, le mouvement surréaliste, dans sa volonté de casser le mode de vie bourgeois, a échoué non seulement à cause du stalinisme, mais aussi parce que, du point de vue des masses, cette question n'était pas à l'ordre du jour.

Les choses ont changé : la crise du mode de production capitaliste, c'est aussi **la crise du mode de vie**. Au sens où Marx et Engels emploient ce terme dans *l'Idéologie allemande* : « *Il ne faut pas considérer (un) mode de production de ce seul point de vue, à savoir qu'il est la reproduction physique des individus. Il représente au contraire déjà un mode déterminé de manifester leur vie, un mode vie déterminé...* ». Depuis la famille en passant par l'école et la remise en cause de l'enfermement de la folie, « *ce sont l'ensemble des cadres de socialisation de la bourgeoisie qui commencent à craquer ; l'ensemble de « l'ilotage institutionnel » « au travers leque la bourgeoisie avait quadrillé la société, morcelé l'individu, rentre en crise »*. Alors que dans un période antérieure — en gros, jusqu'aux années 40, pour un pays comme la

(8) Cette partie demanderait un développement beaucoup plus long, j'y reviendrais dans un prochain article.

France —, l'ensemble des moyens d'existence — au sens le plus large possible — provient surtout du secteur de la petite production marchande, c'est aujourd'hui essentiellement du secteur dominé par le capital que proviennent ces moyens d'existence. Désormais, le capitalisme achève d'étendre le mode de production au mode de reproduction (notamment reproduction élargie de la force de travail) de la société dans son ensemble. Ce phénomène, pressenti par Marx, est d'une portée considérable ; c'est un processus contradictoire, car il implique la remise en cause du fonctionnement d'institutions héritées de mode de production antérieur ; cette évolution crée un espace nouveau, de nouvelles brèches dans lesquelles peuvent s'engouffrer les aspirations de certaines couches de travailleurs ou de couches sociales particulières directement impliquées dans le procès de reproduction de la force de travail (jeunesse scolarisée, femmes, enseignants...) ». (9).

L'horizon des luttes actuelles au sein du système, ce n'est donc pas seulement « une meilleure justice sociale », mais aussi « un nouveau mode de vie » : la libération des femmes, la remise en cause de la division du travail, des formes de soins que donnent la médecine capitaliste, de la séparation totale entre temps de travail et temps de loisir... Quand nous avançons comme une des premières mesures du pouvoir socialiste l'instauration de la demi-journée de travail, c'est aussi parce que c'est un moyen de commencer à reconstruire un nouveau mode de vie et que cette exigence sera à l'ordre du jour massivement. Ce n'est finalement que l'expression du pourrissement du capitalisme et de l'actualité de plus en plus forte du socialisme.

« *Alors que l'objectif essentiel des luttes des travailleurs à l'époque du capitalisme du XIX^e siècle, était l'écart entre ce qui est et ce qui était, il est aujourd'hui entre ce qui est et ce qui serait possible.* » (10). Il faut se garder de toute interprétation idéaliste de cette citation : c'est simplement l'expression de nouveaux besoins nés au sein de la société capitaliste : certains croyaient que les révolutions se faisaient uniquement sur la base de la misère et que, celle-ci ayant quasiment disparue dans les pays capitalistes avancés, le projet

(9) Deléage in *La nature : un paradigme introuvable* (Critique communiste n° 7). Voir aussi A. Granou : *Capitalisme et mode de vie* (Cerf).

(10) Mandel : *le Troisième Age*, p. 428.

révolutionnaire avait perdu tout fondement objectif. C'est une vision quelque peu a-historique : la révolution prolétarienne plonge ses racines dans les contradictions du mode de production capitaliste. Dans l'écart entre les besoins qu'il fait naître et l'impossibilité qu'il a de les satisfaire ; la notion de besoin est une notion historique. Ce qui se passe, c'est l'écart de plus en plus grandissant qui apparaît entre les possibilités qu'offre le développement des forces productives et la réalité du système. On ne fait pas des barricades uniquement parce que l'on n'a rien à manger.

Il serait cependant totalement erroné de croire que c'est la question de la crise du « mode de vie » qui à présent structure — ou va structurer — les luttes de la classe ouvrière. Simplement, elle fait apparaître de nouvelles exigences que les communistes doivent intégrer dans leur programme et le prolétariat prendre en charge dans ses luttes quotidiennes. Encore faut-il préciser : cette crise du mode de vie touche de façon très inégale l'ensemble des couches du prolétariat. Elle est surtout prégnante dans certaines couches intellectuelles ou couches supérieures du prolétariat qui, par leur place objective (par exemple ceux qui travaillent au sein des institutions), leur « niveau culturel » et des conditions de vie (relativement) supérieures aux autres couches, sont sensibles à ces terrains de radicalisation qui, certes, commencent à pénétrer la masse de la classe ouvrière (au travers de la question des femmes, de la crise de l'école, etc.) sans pour autant être l'horizon immédiat de leurs luttes.

Et les formes d'apparition de ces nouveaux besoins issus de la crise du mode de vie sont souvent marquées par cette origine. D'autant qu'ils se heurtent à l'hégémonie réformiste toujours présente dans la classe ouvrière et à la difficulté de « faire la jonction » avec leur lutte quotidienne. D'autant que, paradoxalement, au moment où, face à une telle situation de « crise sociale globale », le prolétariat devrait être capable d'incarner physiquement, concrètement un autre projet de société par son auto-activité au sein du système capitaliste, une tendance contraire apparaît : « Avec la récupération par la production et la circulation marchandes capitalistes des besoins du prolétariat, c'est une reprivatisation profonde de la sphère des loisirs de la classe ouvrière qui se produit. Elle représente une rupture brutale avec la tendance à l'élargissement de la sphère

des activités collectives ou solidaires, c'est-à-dire de l'auto-activité du prolétariat à l'époque du capitalisme de la libre concurrence et de l'impérialisme classique. » (Mandel)

D'où, dans des périodes de crise social prolongée comme celle qui s'annonce dans les pays capitalistes d'Europe, un éclatement important des formes de radicalisation, un certain parallélisme entre les luttes sur ce terrain et les mobilisations du gros de la classe ouvrière. D'où une tendance à la « marginalité » qui se développe dans des fractions de ces couches radicalisées qui, ne trouvant pas dans les luttes actuelles du prolétariat des réponses à leurs aspirations, tentent d'ores et déjà de « vivre autrement », de transformer certains rapports et pratiques ; tendance d'autant plus forte que ces couches disposent d'une certaine « disponibilité sociale » leur permettant de « telles expériences ».

On aurait tort toutefois de traiter ces questions à la légère, d'en faire l'expression des impasses d'une petite-bourgeoisie sans perspectives ou de les renvoyer aux calendes grecques, aux lendemains qui chantent, en nous contentant de les inscrire dans notre programme.

Lier ces luttes à celles de l'ensemble de la classe ouvrière, c'est faire que le mouvement de libération des femmes soit capable de prendre en compte les formes propres de prise de conscience de la masse des travailleuses et non de projeter les formes propres de radicalisation qui ont marqué son origine. C'est savoir articuler les luttes pour le droit à la santé, à l'éducation qui reste une des préoccupations essentielles des travailleurs avec la remise en cause des formes qu'a donné le capitalisme à la médecine, à l'éducation. C'est en fait éviter deux écueils, celui qui, sous prétexte de prendre en compte ce qui demeure les besoins de la masse des travailleurs, s'en tient à des exigences « quantitatives » rejetant toute critique radicale des institutions bourgeoises qui sont sensées répondre à ces besoins ; ou celui qui s'enferme dans une critique radicale de l'institution (par exemple, le projet de destruction de l'école) sans dépasser son propre horizon social et sans tenir compte de la situation de la masse de la classe ouvrière (question du droit à l'éducation).

De la critique et de la transformation du mode de vie, il en va comme de la démocratie ouvrière dans le système capitaliste ; liées au développement des luttes, à l'auto-activité des masses, des expériences de démocratie ouvrière peuvent être

développées. De même, au travers de mobilisations, des expériences de « rapports nouveaux » peuvent se faire (Lip), au travers de mouvements comme le mouvement femmes, des relations nouvelles peuvent se construire, au travers de pratiques en rupture dans les institutions (loisirs, santé, école), des relations nouvelles à la santé, à l'éducation, aux loisirs peuvent s'établir. Mais le poids du système reste toujours présent : de même que la démocratie ouvrière ne pourra réellement s'épanouir et se perfectionner qu'après la destruction de l'Etat bourgeois, de même les critiques et transformations du mode de vie ne pourront prendre tout leur sens et s'épanouir — sans toujours retomber dans les mêmes ornières — qu'au travers de la construction du socialisme et en s'appuyant sur les besoins de la masse des travailleurs.

Reste l'organisation révolutionnaire et le militant ; ce dont traitent les articles qui suivent. Une organisation n'est pas un phalanstère qui cherche à codifier des normes de vie nouvelle ; mais la politique révolutionnaire n'est pas non plus, à l'image de la politique bourgeoise, une technique qui manipule les gens et les choses. Elle est transformation des conditions objectives et subjectives, auto-transformation des individus par la pratique révolutionnaire. D'un militant on est simplement en droit d'exiger qu'il ait une conduite conforme à ses idées ; ce qui a plus de conséquences qu'on ne croit. Surtout quand, par exemple, le terrain de la lutte politique s'élargit, quand l'interruption du mouvement femmes remet en cause ce qui pouvait subsister dans sa vie de reproduction des normes bourgeoises : par exemple, la séparation entre « vie privée » et « vie publique » (ou activité politique).

Une organisation, même révolutionnaire, ne peut sauter par dessus toutes les aliénations que fait peser la société bourgeoise, elle peut simplement lutter consciemment contre. Qu'elle soit capable d'intégrer les exigences nouvelles produites par le développement du capitalisme et de sa crise, la critique du mode de vie devient un enjeu important. « La crise » du militantisme que connaît l'extrême gauche en France relève aussi de cette question. De même que la crise des organisations d'extrême gauche en Italie est aussi — et pas seulement — le produit de cet éclatement de la radicalisation qui a fait irruption directement au dernier congrès de Lotta continua au travers, par exemple, des affrontements entre « femmes » et « ouvriers ».

DENISE AVENAS ALAIN BROSSAT

Plus d'un s'arrache les cheveux
J'en vois plus d'un gonflé de haine
J'en vois plus d'un drapé
Dans son écharpe de silence
J'en entends plus d'un gémir le soir
« De quoi demain sera-t-il fait
A quoi nous raccrocher encore
A quoi ? A quoi ? A quoi ? »
(...)
N'attendez pas des jours meilleurs
N'attendez pas de tout votre cœur
Comme le fou qui jour après jour
Attend au bord du fleuve
Que soient taris les flots
Qui roulent éternellement
Qui roulent éternellement

Wolf Biermann

Warte nicht auf bessere Zeiten

Notre génération

Le dernier chapitre du livre de Daniel Bensaid, *La révolution et le pouvoir*, évoque, sans grande inquiétude à notre avis, « l'inquiétude militante ». D'autres l'ont fait avant lui, d'un point de vue anti ou non militant (1) ; *Révolution* a abordé le débat dans ses colonnes... Alors soyons francs : parler « d'inquiétude militante » peut être une façon de ne pas aborder de front la **crise du militantisme** qui traverse les organisations révolution-

(1) François Fourquet dans *L'idéal militant* (10)18), Yvon Bourdet dans *Qu'est-ce qui fait courir les militants ?*

naires de notre pays depuis quelques années déjà. Et pourtant, combien cette crise nous est familière, dans ses manifestations sociales, psychologiques, affectives multiformes, véritable serpent de mer de toute l'extrême-gauche, objet de toutes les discussions de banquets militants ou para-militants du samedi soir ! « X a tout plaqué pour faire la route », « Y a quitté l'orga, il passe ses examens », « Z a cessé de militer, elle n'y arrive plus avec ses gosses », etc., etc. Crise infiniment répétitive, désespérante à la longue, même si de nouveaux militants (tes) viennent sans cesse prendre le relai de ceux qui s'en vont. Le ressassement interminable de la crise ne fait que refléter l'approfondissement du phénomène, du désarroi des militants vis-à-vis de la cassure béante entre leur « vie » et leurs convictions politiques. Car bien peu quittent l'organisation en raison de divergences politiques de fond. Mais n'est-il pas plus que temps de considérer la crise en elle-même comme un **fait politique**, et non comme une accumulation de « problèmes personnels », et d'en rechercher les raisons profondes ?

La crise du militantisme nourrit le conformisme de l'anti-militantisme. Dans certaines couches sociales qui sont revenues de « l'idéal militant » au fil des avatars de la lutte des classes depuis 68, celui-ci en est venu à symboliser le comble d'une aliénation attachée de part en part à la « vieille vie ». C'est au point qu'on en vient à oublier ce que le militantisme est : **la pratique révolutionnaire consciente et organisée, la pratique la plus avancée de la lutte des classes d'un point de vue prolétarien**. Ce qu'il faut répéter avec force au moment où resurgissent sous toutes les formes imaginables les fadaïses libertaires immémoriales. Mais il faut ajouter aussitôt ceci, d'où naît le problème : le militantisme n'est pas une simple pratique politique, la mise en œuvre sur un champ de bataille d'un programme politique, d'un idéal révolutionnaire. C'est aussi une pratique sociale, une **forme d'insertion sociale conflictuelle dans la société de classes**, insertion où le militant n'engage pas que ses convictions, mais son existence sociale toute entière. Cette pratique sociale est conditionnée, dans telle ou telle situation historique, par des modèles, des « idéaux militants », pour parler comme Fourquet, qui sont eux-mêmes la résultante d'héritages et de situations politiques donnés. Le militant révolutionnaire dont Fourquet dessine la caricature est une abstraction métaphysique, historiquement inexistante, qu'il érige pour les besoins de sa cause anti-militante. Car à chaque

situation historique correspondent un « modèle », des idéaux militants précis, et aujourd'hui, nous sommes pris dans la crise d'un tel modèle, dont il nous faut analyser les racines historiques et les raisons de l'actuelle inadéquation. C'est le seul moyen de déblayer le terrain des jongleries métaphysico-psychologiques des Fourquet et autres, et d'y voir plus clair.

D'un point de vue historique, le courant marxiste révolutionnaire dont nous nous réclamons a été porteur et producteur d'un « modèle » militant particulièrement typé, dont les racines plongent dans notre histoire lointaine et dans notre histoire proche. L'une et l'autre ont contribué à ériger l'archétype du militant révolutionnaire professionnel ou quasi, être politique « pur » dont l'identité sociale est absolument secondaire, dépourvu de toute autre passion que celle de la révolution, et dont la représentation caricaturale est loin d'être effacée de l'imagerie de l'extrême-gauche (et au-delà), quoiqu'elle soit entrée en crise depuis longtemps déjà. Aussi longtemps que cette image a collé avec une certaine conception du sujet, elle a fonctionné sans trop de problèmes. Mais elle est aujourd'hui totalement en porte à faux, pour un certain nombre de raisons qui réclameraient une analyse spécifique qu'il serait beaucoup trop long de faire ici. Ainsi par exemple, le « modèle » du militant révolutionnaire s'est désagrégé sous les contrecoups de la crise de l'individualité bourgeoise, (telle qu'elle s'est manifestée par le refus de la coupure de l'individu privé et de l'individu public), elle-même fruit de la crise des institutions, et donc des repères identificatoires, qui structurent le sujet dans la société capitaliste. Autrement dit, l'idéal militant n'a pas échappé, nous y reviendrons, à la « crise des valeurs » de la société bourgeoise, qu'il avait détournées certes, mais qu'il n'avait pas dépassées. De cette « crise d'identité » généralisée née de la désagrégation des institutions (famille, école, armée et autres) dans lesquelles se structurait le sujet, surgissent aussi à l'état encore balbutiant et embryonnaire, et parfois profondément « insécurisant », des formes de rapports sociaux qui se veulent autres, et qui tentent de préfigurer, non sans limites et sans impasses, une désaliénation des individus. Mais il reste que la crise du modèle militant, qui s'insère à plein dans cette crise généralisée de l'individu sur fond de décadence et de pourrissement des institutions et valeurs bourgeoises, est la plupart du temps perçue comme insurmontable, du fait de notre incapacité à en maîtriser

toutes les données afin de promouvoir une image autre, alternative, du militantisme. Nous sommes pris dans un tel faisceau de contradictions qu'il est difficile de contrecarrer la tendance spontanée à se raccrocher aux vieilles lunes plutôt qu'à plonger dans l'inconnu de nouvelles figures, aléatoires, du militantisme.

Puisqu'il faut bien prendre le problème par un bout, commençons par faire un détour par l'examen et la critique de nos origines historiques. Le modèle militant que nous évoquions plus haut a été recréé dans les années qui ont suivi Mai 68. Il s'articulait sur une conception de l'organisation révolutionnaire et du cadre de travail stratégique dont Daniel Bensaid et Antoine Artous ont abordé la critique dans le N° 6 de *Critique Communiste*. L'hyperléninisme propagandiste sur le terrain général de la pratique révolutionnaire avait inévitablement son répondant sur le plan du modèle militant : un bolchevisme volontariste. La sacro-sainte référence à *Que Faire* n'a pas seulement modelé la pratique politique d'une organisation propagandiste activiste dont elle était le sésame, en raison de la nécessité d'opposer un contre-feu au déferlement des courants spontanéistes de l'époque. Elle impliquait aussi l'identification à un certain nombre d'« images pieuses » de la pratique militante individuelle et collective dont Lénine, Trotsky, le Che constituaient les écrasantes figures de proue. Socialement, cet hyperléninisme volontariste s'ancrait dans la disponibilité quasi absolue du militant jeune, vivant encore en deçà des problèmes d'insertion sociale et d'« installation dans la vie », dans tous les sens du terme. C'était l'époque bénie des réunions quotidiennes, jusqu'à trois heures du matin s'il le fallait, la plupart d'entre nous n'avait pas à se lever à l'aube ! Ne vivions-nous pas, en majorité, dans un état **d'apesanteur sociale**, entre nos études qui pouvaient bien attendre, et des parents qui dans la plupart des cas pouvaient bien pourvoir au reste ? Nous considérions implicitement que seul un activisme incessant, même brouillon, mais sautillant et haut en couleurs, pouvait compenser notre extériorité par rapport à la classe ouvrière. Qu'on se souvienne de nos manifs de l'époque, de nos chœurs parlés, de nos charges héroïques contre les cordons staliniens ! Implicitement aussi, cette activité incessante était le moyen d'exorciser nos origines sociales : je me crève à la tâche, je suis à 5 h devant les portes de Renault, donc je ne suis plus un petit bourgeois... Dans un tel contexte, le surgissement de toute forme de problème « privé » apparaissait comme le

symptôme et la marque d'infamie de qui rechutait dans ses origines non prolétariennes. Nous remissions dans la pénombre nos « problèmes personnels », reproduisant à notre manière la coupure bourgeoise de l'individu « privé » et de l'individu « public ». Nous le faisons sans grand mal, n'étant guère confrontée aux dures réalités de la vie, ce qui nous permettait de structurer toute notre existence autour du militantisme.

C'était la grande époque, aussi, du « bolchevisme affectif », du moralisme pudibond, du non questionnement de ce qui restait dans nos rangs de morale dominante, tout particulièrement en ce qui concernait le statut des femmes dans l'organisation.

C'est ainsi que, de longues années durant, nous nous sommes cuirassés, avec l'alibi d'une inexorable nécessité politique, contre l'irruption de la crise des rapports sociaux issue de Mai 68. Nous avons longtemps perçu les manifestations politiques et sociales avant-gardistes de cette crise comme la pure et simple expression politique de courants petits-bourgeois auxquels il urgeait de faire la peau. Sur le plan strictement politique, l'analyse n'était pas absurde, il y avait effectivement une bataille politique à mener, qui était bel et bien un combat de classe, pour l'édification d'une organisation révolutionnaire prolétarienne (une fois la part faite de outrances de notre léninisme volontariste de l'époque, cf. le texte Bensaïd-Artous déjà cité). Mais dans cette bataille, nous avons aussi jeté le bébé avec l'eau du bain, en négligeant la dimension des mutations sociales en cours sous forme de crise des rapports sociaux, des institutions, de sujet, crise qui aurait dû constituer une dimension nouvelle de la pratique révolutionnaire. Au contraire, nous nous sommes bardés de moralisme ultra-conservateur, reproduisant en notre sein les formes de la morale dominante qui précisément entraînent en crise. Rappelons-nous : un des tous premiers articles émanant de notre courant sur l'émancipation des femmes, paru dans *Partisans*, n'était qu'une longue diatribe contre le MLF et le féminisme, et le premier article paru dans *Rouge* sur les homosexuels se contentait de menacer les « folles » d'être éjectées du prochain cortège ouvrier qu'elles viendraient perturber. Faut-il évoquer le culte du chef, du beau parleur d'AG étudiante, le machisme satisfait et tous azimuts qui reléguait les femmes à l'intendance, et leur interdisait de s'exprimer ? Faut-il rappeler qu'en ce temps-là (le vent a tourné depuis), il était pour le moins saugrenu de « s'encombrer » d'enfants, et que, s'il y avait des gosses, il revenait tout

« naturellement » aux mères de les prendre en charge, les pères étant appelés à de plus nobles tâches, en raison de leur aptitude non moins « naturelle » à se mouvoir avec aisance dans la Politique ? Faut-il rappeler que les quelques filles qui parvenaient à se faire « reconnaître » de leurs camarades mâles » comme militantes politiques à part entière devaient se couler dans le moule **du militant révolutionnaire** tel qu'il régnait en ce temps-là, faute de quoi on ne les écoutait guère... Faut-il rappeler enfin que les premières conséquences des tentatives de « libération sexuelle » des militantes furent interprétées par les mecs comme une possibilité de les « baiser » à loisir, parce que si elles ne se laissaient pas faire, c'est qu'elles étaient des conasses pudibondes et pas dans le vent ? On pourrait allonger la liste...

Sociologiquement, idéologiquement, l'organisation que nous construisons a joué le rôle d'un cocon qui nous protégeait des « agressions » inhérentes à la crise des rapports sociaux. Etait-ce le tribut à payer pour l'édification de la plus importante des organisations révolutionnaires qui existe en France actuellement ? Il y a là un débat qu'il faudra bien aborder un jour. En tous cas, nous touchons ici à l'une des racines de la crise du militantisme : nous nous sommes trouvés assaillis par des problèmes que, politiquement, nous avons non seulement négligés, mais carrément rejetés. Notre moralisme conservateur, la pesanteur de notre fonctionnement « hyperléniniste », n'ont pas été repensés par une réflexion politique fondée sur l'analyse en profondeur des mutations sociales, mais sous l'effet direct de l'irruption, de l'impact sauvage des mutations et de la crise sociale dans nos rangs. **Lorsque, dans une organisation révolutionnaire, les choses se passent de cette façon, on peut être certain qu'elle en paie le prix fort.**

C'est ainsi que nous avons été complètement désarmés par l'irruption du mouvement des femmes, qui venait nous jeter à la gueule nos relents de moralisme bourgeois, qui faisait exploser la contradiction, la coupure entre le « privé » et le « public » dont elles étaient les premières victimes, qui refusait le phallocratisme qui imprégnait de part en part l'organisation révolutionnaire. Nous avons oscillé en permanence entre le sectarisme et l'opportunisme, et faute d'avoir appréhendé dès le départ le phénomène social à l'œuvre dans sa dimension historique, nous en avons hérité sous la forme **de la crise du militantisme des femmes**, l'une des manifestations les plus aiguës et les plus massives de la crise générale du militantisme. Aujourd'hui encore,

une compréhension synthétique d'un point de vue de classe de la montée du mouvement féministe nous fait défaut, et nos perspectives révolutionnaires sur ce terrain sont toutes entières engluées dans la crise d'identité des militantes révolutionnaires. A un moindre titre, de semblables problèmes se retrouvent sur le terrain de la jeunesse.

Si l'on veut, la crise du militantisme, c'est la crise du **politisme étroit** des organisations révolutionnaires, et de la nôtre tout spécialement. Nous sommes dans une situation politique particulière, paradoxale, en ce sens que le caractère à l'évidence ascendant de la révolution ne suffit pas à mobiliser l'intégralité des énergies militantes sur le seul terrain de la pratique politique au sens étroit, classique, du terme. La crise sociale, dans tous ses aspects, a pris une telle ampleur qu'elle talonne l'ensemble des individus sociaux, et exige, de la part des organisations révolutionnaires, des réponses qui n'attendent pas les lendemains du grand soir. Dans le même temps, ces exigences de vivre « autrement », telles qu'elles se concrétisent sous la forme de la remise en cause de la famille, du couple, de l'école par exemple, viennent buter sur l'absence de débouchés politiques centraux. La vapeur monte, chacun le sent, mais le dénouement de la crise est relativement bloqué par des perspectives électorales qui n'ont qu'un rapport distendu avec la pratique révolutionnaire. La montée générale du réformisme, qui se nourrit partiellement, bien qu'elle le bloque politiquement, de l'exigence de « vivre autrement », nous place dans une situation bien plus difficile à assumer que celle des lendemains immédiats de 68. La nécessité de nous situer politiquement par rapport au réformisme d'un point de vue qui ne soit plus strictement propagandiste, tout en continuant à le combattre, en rendant plus difficile et plus complexe notre statut sur la scène politique, nourrit une certaine « impatience révolutionnaire » qui écarte de nous certaines couches sociales extrêmement sensibles à la crise sociale sous tous ses aspects, et dont l'extrême actualité contraste avec un dénouement politique qui semble reporté à des calendes pas tout à fait grecques mais presque. Et nous sommes également tributaires de cette contradiction, que le rapport des forces ne nous permet pas de dépasser de façon décisive aux yeux de bien des gens qui nous sont proches politiquement, ou l'étaient. Cela semble particulièrement net sur le terrain du mouvement des femmes par exemple, dont les perspectives politiques ne peuvent

se concrétiser au-delà d'un certain seuil, qui ne pourra être franchi que par le saut qualitatif de la révolution socialiste, et dont les tentatives d'anticiper d'autres rapports sociaux se trouvent bloquées par les contraintes de la société capitaliste. Ainsi nous trouvons-nous contraints à la fois de répondre aux exigences immédiates de la crise sociale et de démontrer, dans le même temps, que la seule issue décisive se trouve au niveau des affrontements centraux, si l'on ne veut pas que les tentatives de « vivre autrement » se soldent éternellement par des impasses.

Cette double nécessité, qui nous impose à la fois de maintenir des « priorités » (dont la principale, absolument décisive, demeure plus que jamais la nécessité de s'implanter dans la classe ouvrière) et d'intervenir sur une foule d'autres terrains sans y être préparés, se présente comme un facteur d'aggravation de la crise. Dans ce contexte, la faiblesse et l'imprécision de l'élaboration des révolutionnaires sur le front idéologique et culturel, au sens extensif du terme, ne sont plus possibles. La dissociation entre la conscience politique et l'angoisse du vécu, la recherche de réponses immédiates à la crise des rapports sociaux, s'accroissent et nous ne pouvons plus nous permettre d'apparaître sur ces terrains constamment en porte-à-faux. Car c'est au point que, l'homme ne vivant pas que de politique, les convictions politiques et le combat révolutionnaire au sens « classique » en viennent parfois à apparaître comme négligeables par rapport aux « vrais » problèmes, ceux de la « vie ». Ne rencontre-t-on pas d'ex-militants qui se sentent « libérés » de n'avoir plus qu'à intervenir dans tel ou tel mouvement de masse, plus immédiatement « gratifiant » ? Ce dérapage, ce décalage croissant du discours et de la pratique révolutionnaires vis-à-vis des préoccupations de nombre de militants ou sympathisants des organisations révolutionnaires pose un problème qu'il n'est pas possible d'esquiver. Pour ne prendre qu'un exemple, celui de l'enseignement, il ne nous est plus possible aujourd'hui de faire de la politique ou du travail syndical en dehors des heures de cours, et d'avoir pendant le temps de travail une pratique pédagogique « traditionnelle ». Plus possible de nous contenter d'une analyse de l'école de classe, de ses fonctions, et de balayer d'un revers de main méprisant les mouvements de recherche pédagogique, proies faciles du réformisme ou de la récupération bourgeoise. Nos « élèves » nous jugent sur notre attitude à leur égard, sur notre pratique pédagogique, au moins autant sinon plus que sur nos idées abstraites, et nous avons été contraints (on est encore

loin du compte, d'intervenir dans le débat pédagogique, parce qu'il n'est pas possible de se contenter de rêver l'école de demain, il faut aussi changer, autant que faire se peut, l'école d'aujourd'hui. Même s'il faut indiquer **clairement** qu'il est impossible d'échapper à l'ensemble des contradictions du statut d'enseignant sans mener un combat politique contre l'école de classe, et donc contre la société qui la porte. L'enseignant révolutionnaire ne peut plus aujourd'hui ne pas intervenir sur les deux terrains du combat politique et syndical, et de la pratique pédagogique qui, elle, répond à ses exigences de changer ici et maintenant l'école, et particulièrement le rapport enseignant-enseigné. Et l'on pourrait sans doute donner bien d'autres exemples.

Autrement dit, il est clair que le contexte politique actuel ne peut que renvoyer ceux qui se détournent de l'activité révolutionnaire collective organisée, tout en conservant un état d'esprit révolutionnaire, vers des impasses, qui vont du réformisme à l'utopie marginalisante. Parce que dans la conjoncture actuelle de la crise aiguë du sujet et de la personne privée, ou des institutions, toute tentative de solution individuelle des problèmes privés, comme toute tentative de trouver une issue immédiate au pourrissement des institutions (communes, écoles parallèles...) est vouée à l'échec, à la repression ou à la récupération bourgeoises. Le retour sur des positions de défense individualistes, comme la perspective de l'innovation sociale subversive, dans le cadre du système, apparaissent comme **de fausses alternatives** à la pratique révolutionnaire organisée. C'est dans ce cercle de fer que se sont débattus depuis 68 des milliers et des milliers de jeunes révoltés ou d'anciens militants, dont l'échec nourrit les poussées de désespérance et de nihilisme que l'on connaît aujourd'hui. Dans le même temps, il est tout aussi clair que la crise sociale pose aux organisations révolutionnaires des problèmes qu'elles ne peuvent pas - ou très partiellement - résoudre, dans la mesure où elle nourrit des aspirations fondées sur la revendication de l'innovation sociale immédiate. C'est ici que se noue le malentendu : les organisations révolutionnaires concentrent leur énergie vers le renversement de l'Etat bourgeois, et se constituent pour ce faire en « cohortes » disciplinées et centralisées, n'offrant en leur sein qu'un espace très restreint à l'innovation sociale, et ne trouvant que difficilement un ancrage politique sur les tentatives qui se développent hors d'elles sur le terrain du capitalisme pourrissant.

La perspective léniniste de la révolution, dominante sous des formes très diverses dans les organisations révolutionnaires de notre pays, implique en effet un primat stratégique absolu des tâches politiques du renversement de l'Etat bourgeois, dont dépend fondamentalement la refonte radicale de la société et des rapports sociaux. Mais voilà, ce n'est plus si « simple » que du temps de Lénine, parce que si l'objectif central demeure, plus déterminant que jamais, la situation a changé en profondeur. Il n'est plus possible aujourd'hui aux organisations révolutionnaires de sous-estimer la crise sociale, il ne leur est plus possible d'esquiver les conséquences du pourrissement des institutions bourgeoises, et elles se doivent, si elles veulent être efficaces et stopper l'hémorragie de la crise militante, d'intervenir **aussi** sur les autres terrains, d'intégrer ces interventions à leur problématique globale. Parce que le paradoxe du pourrissement de la société capitaliste avancée fait que le socialisme de demain s'ébauche dès maintenant dans les formes de luttes et les tentatives de créer de nouveaux rapports sociaux qui fleurissent sur le fumier de la crise des institutions et valeurs bourgeoises. Autrement dit, ce n'est pas l'objectif fondamental qui a changé, mais il est nécessaire d'enrichir notre intervention centrale d'une élaboration et d'une lutte sur des fronts que nous avons trop aisément considérés jusqu'à ce jour comme secondaires.

Voilà qui nous complique sérieusement la tâche, d'autant que la conception du parti léniniste n'a pas été sans souffrir de la crise des institutions, en tant qu'il est lui-même une institution. Institution **contre** l'Etat, naturellement, mais qui est marquée et façonnée par certains traits généraux du fonctionnement et des modes de reproduction de la société de classe et de l'idéologie dominante. Schématiquement, Lénine expliquait que face à un Etat hyper-centralisé, doté d'institutions répressives impitoyables, il fallait construire un instrument de subversion, le parti révolutionnaire, qui était lui-même, d'une certaine façon, façonné sur le modèle de l'adversaire : une « cohorte de fer », disait-il, centralisée et disciplinée, démocratique et hiérarchisée à la fois, susceptible d'échapper aux pressions du milieu afin de remplir son rôle. Aujourd'hui, en France, les choses sont plus complexes : il apparaît que pour affronter l'Etat bourgeois, un parti de type léniniste demeure indispensable ; tous les groupes politiques qui ont tenté de « dépasser » le léninisme en matière d'organisation l'ont payé au prix fort. Mais dans le même temps, le parti révolutionnaire en tant qu'institution ne pouvait pas ne pas

souffrir de la crise généralisée des institutions bourgeoises, ne pouvait pas ne pas être mis à mal par la remise en cause, dans l'ensemble des autres institutions, des schémas centralisateurs, directivistes et autoritaires, phénomène social qui plonge ses racines dans la forme actuelle, originale, de la crise du capitalisme. Peut-être est-ce là le cœur du problème, le cœur de la contradiction dans laquelle nous nous trouvons, dans la mesure où il nous paraît indispensable de construire aujourd'hui une organisation de type léniniste, tandis que la remise en cause des institutions atteint jusque et y compris le parti révolutionnaire en tant qu'institution lui-même. Et il faut ajouter ici que la caricature stalinienne du parti communiste vient encore compliquer les choses.

Il n'y a pas de réponse toute faite à ces problèmes. La puissance des aspirations à changer la vie et le porte-à-faux des organisations de type léniniste sur ce terrain, tant dans leurs objectifs politiques centraux que dans leur mode de fonctionnement, nourrissent parallèlement des tendances libertaires et réformistes très puissantes. Indépendamment de carences « subjectives » des organisations révolutionnaires, la logique des aspirations immédiates à « vivre autrement » les oriente soit vers l'aménagement de ce qui existe. (dynamique particulièrement puissance sur le terrain de l'habitat, de l'urbanisme, ou de l'école par exemple), soit vers l'innovation sociale utopiste sans lendemain. Mais il n'y a pas là matière à conforter un point de vue de « grand seigneur léniniste » : ces luttes, ces aspirations, sont un enjeu de la lutte de classes. Les orienter dans le sens de la révolution prolétarienne et les relier au combat de la lutte ouvrière pour son émancipation est une tâche essentielle. Sur un autre versant, cela veut dire politiser la vie quotidienne, réduire la fracture entre la pratique politique et le vécu quotidien, faire des questions que les individus appréhendent d'abord de façon privée dans la sphère de la préoccupation voire de l'angoisse personnelle, des lieux de bataille politique où peut s'exercer la pratique collective des révolutionnaires, apparaît comme une démarche essentielle. Comme l'un des moyens de dépasser la « crise du militantisme ».

Trois tableaux et un modèle

Nous avons pensé nécessaire d'esquisser rapidement pour commencer un vaste panorama des raisons et des conditions de

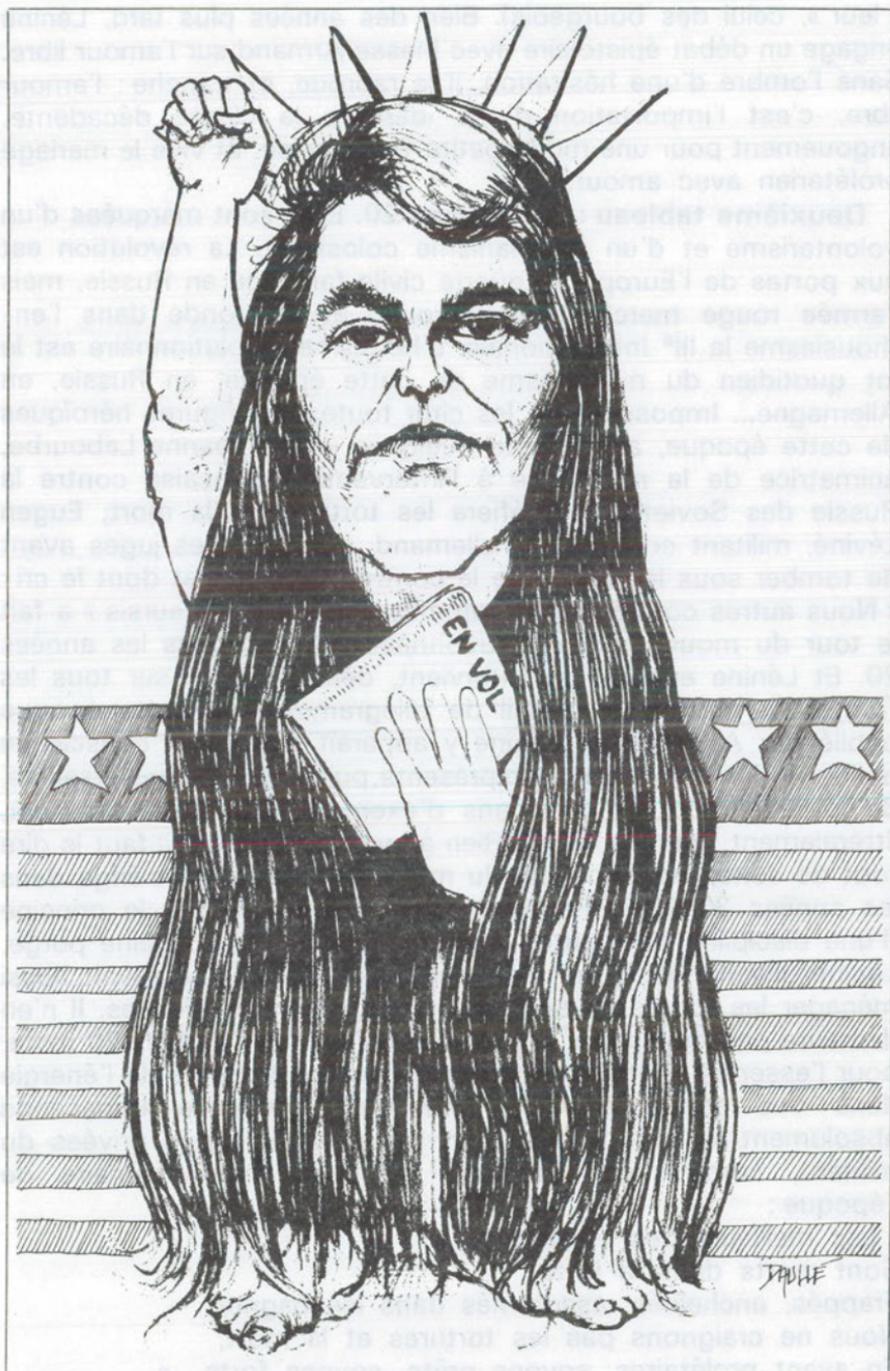
la crise du militantisme, et il nous est impossible dans le cadre d'un article d'en approfondir tous les aspects. Il y faudrait au moins un livre, et un livre collectif. Aussi nous recentrerons-nous autour du bilan de notre histoire militante, autour de l'analyse du « modèle militant » que nous avons voulu réactualiser après 68. C'est pourquoi il nous faut remonter à notre histoire plus lointaine, celle dont nous sommes les héritiers, dans la mesure où, comme organisation révolutionnaire, nous sommes nés d'un courant organique du mouvement ouvrier qui, au moins depuis les années 20, a existé sans discontinuité au travers d'une pratique révolutionnaire de la lutte des classes. Et il ne s'agit pas seulement d'un héritage stratégique ou programmatique, mais, en ce qui concerne le problème dont nous nous occupons ici, de traditions révolutionnaires qui pèsent sur nous mille fois plus que sur d'autres organisations qui n'ont pas les mêmes racines historiques. Pour le meilleur et pour le pire.

Du point de vue du modèle militant dont nous avons hérité, nos traditions reposent sur trois piliers, qui correspondent eux-mêmes à trois phases historiques précises : la construction du parti bolchevique, la construction de l'Opposition de Gauche en URSS, puis de la IV^e Internationale. C'est le type de militant qui s'est constitué au travers de ces trois phases qui entre aujourd'hui en crise, et donc, ce qui revient au même, notre identification à ce modèle. C'est pourquoi il ne nous semble pas relever de la pure et simple érudition gratuite que d'y revenir : analyser et critiquer ce modèle d'un point de vue historique, **c'est-à-dire en rapportant sa crise aux modifications intervenues dans les conditions objectives de l'action révolutionnaire**, est la première de nos tâches.

Premier tableau : la construction du parti bolchevique. De la dernière décennie du XIX^e siècle à 1917, Lénine construit un parti-cohorte de fer sous le talon du tzarisme. Un parti de militants trempés dans la lutte clandestine, la déportation, la prison, l'exil, le reflux de 1907-1912 après la défaite de la révolution de 1905. De tels militants (voir par exemple le livre de J. Baynac, lui-même antiléniniste fervent, sur *Kamo, l'homme de main de Lénine*), ne vivent que pour et par la révolution, au prix d'une tension de tous les instants. Leur existence privée est toute entière soumise aux aléas de la lutte révolutionnaire, aucun relâchement n'est possible ou toléré. Lénine lui-même, coupé du contact direct avec les masses et du feu de l'action révolutionnaire par l'exil, s'imposa une discipline, une sorte d'ascèse

permanente, tout entière tournée vers les événements révolutionnaires russes et européens dont le volume des œuvres complètes de cette époque témoigne. Lorsque, dans les années de la réaction triomphante, certains intellectuels bolcheviques commencent à donner de la bande, et se prennent à rêver de relations plus « fraternelles » à l'intérieur du parti déchiré par les luttes de fractions, se lancent dans des recherches esthétiques ou se mêlent de trouver dans la spiritualité religieuse quelques éléments positifs, Lénine réagit avec la plus extrême brutalité. Il écrit à Gorki : « Je suis mille fois d'accord avec vous sur la nécessité d'une lutte systématique contre l'esprit de décadence en politique, les reniements, les lamentations (...) L'importance des intellectuels baisse dans le parti : on annonce de partout qu'ils désertent le parti. Que le bon vent les emporte, ces salauds. Le parti se débarrasse des détritrus petit-bourgeois ». Et il ne cesse pendant cette période de tancer Gorki, qui penche vers ce courant, les « Vpériodistes ». Tandis que pour se vacciner lui-même contre les idées noires, il lit, écrit, se lance dans le débat philosophique, annote et commente dans le détail à la veille de la guerre la **Grande Logique** de Hegel. L'énergie militante faite homme, ainsi que Trotsky y revient sans cesse dans son petit livre de souvenirs sur Lénine, « ce machiniste prodigieux de la révolution n'avait jamais en vue qu'une seule et même chose, non seulement dans la politique, mais dans ses travaux théoriques et ses études philosophiques, comme dans l'étude des langues étrangères et dans ses conversations : le but final... Impossible de tendre à ce point, l'arc va se briser, criait-on de divers côtés. Il n'éclatera pas, répondait le maître archer. Notre arc est fait de cette matière prolétarienne qui ne rompt pas ; quant à la corde du parti, il faut la tendre encore et encore, car nous devons envoyer très loin la lourde flèche ». Voilà qui se passe de commentaires...

.. Pour compléter le tableau, quelques « flashes ». Lénine et le loisir : des exercices « sains », promenade à pied, chasse, ce qu'il faut pour renouveler sa force de travail, des discussions qui ne s'éloignent jamais trop des débats politiques, le jeu d'échecs, auquel il renonce bientôt de peur d'y détourner trop de son énergie... Bref, rien qui puisse faire dévier le militant de son but, il s'agit que rien n'échappe à son **sens de classe**, qui doit s'appliquer en toutes choses, bien au-delà de la politique au sens strict (ainsi, l'anecdote bien connue de la visite de Londres par Trotsky, guidé par Lénine, qui lui montre « leur » Westminster »,



« leur », celui des bourgeois). Bien des années plus tard, Lénine engage un débat épistolaire avec Inesse Armand sur l'amour libre. Sans l'ombre d'une hésitation, il le rabroue, et tranche : l'amour libre, c'est l'importation d'une idée de la classe décadente, engouement pour une mode petite-bourgeoise. Et vive le mariage prolétarien avec amour.

Deuxième tableau : les années 20. Elles sont marquées d'un volontarisme et d'un messianisme colossaux. La révolution est aux portes de l'Europe, la guerre civile fait rage en Russie, mais l'armée rouge marche sur Varsovie, et on fonde dans l'enthousiasme la III^e Internationale. L'héroïsme révolutionnaire est le lot quotidien du militantisme de cette époque, en Russie, en Allemagne... Impossible de les citer toutes, les figures héroïques de cette époque, alors, juste quelques unes : Jeanne Labourbe, animatrice de la résistance à l'intervention française contre la Russie des Soviets, qui défiera les tortures et la mort, Eugen Léviné, militant communiste allemand, qui défie ses juges avant de tomber sous les balles de la contre-révolution et dont le cri : « Nous autres communistes sommes des morts en sursis » a fait le tour du mouvement révolutionnaire mondial dans les années 20. Et Lénine encore, qui intervient, débat, se bat sur tous les fronts. Qu'on lise le recueil de télégrammes de cette époque publié par A. Moreau : Lénine y apparaît comme la conscience politique démultipliée et omniprésente, puissamment universaliste, de la révolution. En sept ans d'exercice du pouvoir, il s'est, littéralement, tué à la tâche. Rien à voir cependant, il faut le dire tout de suite, avec le profil du militant stalinien qui s'érige dans les années 30, dont l'existence est déterminée par le principe d'une discipline de mouton, et la crainte de la prochaine purge, Lénine savait rire, et ne manquait pas d'humour. Il savait aussi ménager les forces de ses camarades, sinon les siennes. Il n'en demeure pas moins que le profil du militant des années 20 reste, pour l'essentiel, déterminé par cette tension extrême de l'énergie dans une action dont la dimension historique transcende absolument le vécu subjectif et les préoccupations privées du militant, comme en témoigne ce chant révolutionnaire de l'époque :

« Les meilleurs des nôtres
Sont morts dans la lutte
Frappés, enchaînés, assommés dans les bagnes,
Nous ne craignons pas les tortures et la mort,
En avant prolétaires, soyons prêts, soyons forts... ».

Troisième tableau : la dégénérescence stalinienne et la longue nuit des militants marxistes révolutionnaires. En figure de proue, Trotsky exilé, persécuté, rassembleur de l'opposition marxiste révolutionnaire, fondateur envers et contre tout de la Quatrième Internationale. Et encore le sacrifice de tout problème privé à la cause. C'est à cette époque que Trotsky écrit : « Je ne connais pas de tragédie personnelle, je ne connais que la substitution d'un chapitre de la révolution à un autre ». Thème d'autant plus insistant qu'à l'époque, ainsi qu'il l'écrit dans son *Journal d'exil*, non destiné à la publication, Trotsky a le sentiment, au cœur du reflux du mouvement ouvrier international sous les coups du fascisme et du stalinisme, d'être pour la première fois indispensable, irremplaçable, le seul à pouvoir transmettre l'héritage du marxisme révolutionnaire aux futures générations militantes. Cette position de Trotsky relègue absolument au second plan la dimension de ce que les journalistes et démocrates d'alors décrivent comme sa tragédie personnelle. Bien plus, c'est cette conviction seule qui lui permet de supporter l'accumulation des revers politiques et des tragédies familiales (assassinat de son fils Léon Sedov, déportation de son autre fils Serge dans un camp stalinien, persécution de sa première femme, suicide de sa fille, roman noir autour de son petit-fils, maladies, attentats...). Qu'on lise le livre de G. Rosenthal, *«Avocat de Trotsky»*...

Il apparaît à l'évidence qu'en dépit des traits spécifiques de ces différentes périodes, c'est un même « idéal militant » qui se met en place, celui que l'on retrouve déformé dans les épopées d'un Trepper, ou même d'un Valtin. Fait des épreuves les plus douloureuses. Il est tout aussi évident qu'un tel modèle était étroitement lié à la conjoncture dans laquelle il a vu le jour ; et qui se retrouve encore aujourd'hui, avec sans doute des modalités particulières, dans des situations d'oppression autrement plus écrasantes que celles que nous connaissons en France aujourd'hui, en Amérique latine par exemple. Une situation dans laquelle il n'était guère possible de se permettre le « luxe » d'angoisses existentielles, où le risque de la prison, de la torture et de la mort était le lot quotidien des révolutionnaires. Mais une situation aussi dans laquelle la morale bourgeoise n'était pas encore entrée en totale déliquescence, une situation dans laquelle les conditions matérielles d'existence ne permettaient pas de se poser nombre de problèmes qui sont apparus tout récemment dans les sociétés capitalistes « avancées ». On y reviendra. Car ce

détour par le panthéon de nos « grands hommes » était d'abord l'occasion de mesurer non seulement ce qui nous relie à eux, mais ce qui nous en sépare.

Car c'est la vie qui a changée ...

Revenons en France, dans les années qui précèdent 68. La génération révolutionnaire qui s'est levée au milieu des années 60, au moment où se dessinait un tournant dans les rapports de classe à l'échelle mondiale, a adhéré avec un sentiment d'évidence première à cette conception du militantisme qui situe l'action révolutionnaire au premier plan, et refoule les questions de la vie quotidienne au niveau des « problèmes personnels » sur lesquels l'organisation révolutionnaire ne pourrait avoir aucune prise. D'emblée, il faut marquer que cette identification au modèle bolchevique pur et dur **portait à faux**. Reposait sur un malentendu. Ceci pour une raison bien simple : dans les années qui précédaient immédiatement 68, notre romantisme révolutionnaire était d'autant plus grand que nous vivions la révolution par personnes interposées, et que nous avions les idées les plus vagues et les plus fantaisistes sur nos tâches de révolutionnaires, dans notre propre pays. Les choses décisives ne se passaient ni sur nos campus, ni dans nos lycées, mais au Vietnam, en Amérique latine. Notre extrémisme révolutionnaire était d'autant plus radical qu'au bout du compte, il ne nous engageait à rien, comme le montra par la suite la débandade d'une bonne partie de cette génération révolutionnaire. C'est qu'il ne suffisait pas de se coiffer du bérêt étoilé et du battle-dress qui étaient furieusement à la mode alors pour s'identifier au Che... Rien d'étonnant, dès lors, à ce que cet engouement révolutionnaire ait commencé à se refroidir sérieusement avec l'irruption des premières servitudes réelles ou des premières situations questionnantes. En tout état de cause, chez ceux-là même dont les convictions révolutionnaires s'approfondirent, par-delà les enthousiasmes passagers, l'extrême disponibilité de la jeunesse, l'absence d'insertion sociale demeurait le socle objectif et subjectif de la pratique révolutionnaire. Nous n'avions nous-mêmes, pour la plupart, de chaînes à perdre qu'idéologiques, et notre emplacement social ne nous pesant guère, nous pouvions prendre des poses avantageuses. Nous pouvions nommer tous les guerrilleros d'Amérique latine, mais ce n'est guère exagéré de

dire que nous n'avions qu'une notion des plus vagues de ce qui séparait la CGT, de la CFDT... Bref, nous étions des « bolcheviques fictifs », ce qu'ont profondément ressenti à l'époque ceux qui sont partis, les Debray, les Goldmann, pour tomber dans des impasses tragiques.

En créant les conditions d'une pratique révolutionnaire concrète, en inaugurant en Europe une ère révolutionnaire nouvelle, Mai 68 est venu balayer en grande partie le socle objectif de ce révolutionnarisme de pacotille. Cependant, le cours hyperléniniste qui s'en est suivi, rompant avec le laxisme de la JCR, ne nous a pas permis de liquider toutes les séquelles de notre préhistoire, et s'il nous a permis de nous constituer sur la scène politique contre les réformistes et les spontanéistes, il nous a masqué l'inadéquation du « modèle ». La situation actuelle est infiniment dangereuse, tant est profonde la crise du « modèle », d'où naît dans certaines franges de l'extrême-gauche la volonté d'en finir une bonne fois en jetant le léninisme par-dessus bord. Aussi nous faut-il revenir sur ce qui nous sépare du panthéon de nos dirigeants historiques. Se pose alors une question toute simple, que nous avons toujours refoulée de notre réflexion : qu'est-ce qui constitue (institue) ces grandes figures non seulement comme leaders politiques et producteurs théoriques, mais comme le ciment réel du mouvement ouvrier révolutionnaire et de sa continuité ? Laissons aux bourgeois les considérations sur le « don », la stature et l'intelligence, notre point de référence doit être historique et social. Cet horizon, pour Marx, Engels, Lénine, et jusqu'à une certaine époque Trotsky, ce fut celui du capitalisme ascendant, époque unique dans le développement du capitalisme où pouvaient se constituer des individualités révolutionnaires sur la base d'un universalisme prométhéen, d'une continuité historique qui ne nous sont plus possibles aujourd'hui. Avant d'être portés par l'éclosion des révolutions prolétariennes, les « grands hommes » du mouvement ouvrier le furent par l'immense mouvement de la révolution bourgeoise, sur fond d'industrie, de machinisme et de développement des forces productives. Les fondateurs du socialisme scientifique sont les héritiers de l'immense mouvement de libération du XVIII^e siècle, et ils l'assument consciemment. C'est la contradiction simple entre les idéaux de 1789 et la réalité de la domination bourgeoise qui fonde leur vision du capitalisme comme historiquement déterminé, c'est-à-dire s'acheminant vers son dépassement. De surcroît, ils sont en prise sur la totalité de la connaissance, y

compris scientifique, de leur époque : une position qui ne se retrouve plus aujourd'hui, et que seul le communisme pourra réinstaurer. D'un certain point de vue, il faut donc les analyser comme les produits les plus élevés du capitalisme ascendant, sur quoi se fondent les deux traits constitutifs de leur conscience révolutionnaire : le sentiment de la continuité historique et le déploiement d'une conscience prométhéenne universaliste.

Mais là ne sont pas les seuls traits du capitalisme ascendant ; il en est un autre, profondément contradictoire, et qui nous concerne au premier chef ici : il s'agit de la constitution de l'individualité bourgeoise. La révolution bourgeoise a officialisé la polarisation de la société en deux classes antagoniques, mais dans le même temps, elle a produit le « citoyen », la mystification d'une société composée d'individus atomisés, égaux en droits et en devoirs, dans laquelle elle dissolvait le rapport d'exploitation fondamental entre les classes. Mais cette mystification n'était pas un pur mirage : elle s'est dotée d'institution suffisamment rigides pour que l'idéologie dominante imprègne en profondeur l'existence et la conscience sociale de tous les individus, d'où il découle qu'en deçà de la conscience de classe des exploités, la société est avant tout, pour la conscience commune, l'ensemble des individus qui la composent, égaux formellement en droits, mais devant rester chacun à leur place. C'est l'individu qui est au premier plan de cette conscience commune, défini par ses relations sociales et ses prérogatives privées. Individualité profondément aliénée, car en deçà du discours sur la « liberté » et l'égalité (faut-il parler de la fraternité ?) il y a la coupure du privé et du public, il y a l'« enfermement », pour reprendre un mot à la mode, de la femme au foyer, de l'enfant à l'école, du « fou » à l'asile, donc la reconduction, sur un mode plus « perfectionné » que dans l'ancien régime, de l'organisation sociale patriarcale, par l'imposition progressive dans la classe ouvrière des normes de la famille bourgeoise, par la marginalisation de l'enfance, par la coupure entre ceux qui sont payés pour faire de la politique et la masse de ceux qui au mieux les élisent. Malgré les manifestations de la lutte des classes, la croissance de l'organisation ouvrière indépendante dès cette phase, le capitalisme ascendant a consacré le triomphe non seulement du paradigme de l'individualité sous les formes banales de l'égotisme bourgeois ou de l'atomisation ouvrière, mais bel et bien comme mode dominant de l'existence et de la conscience sociale. Et de cela, le mouvement ouvrier naissant, puis triomphant (en Russie) a été tributaire, sous

une forme infiniment complexe et paradoxale.

En effet, si le mouvement ouvrier, au fil de ses combats, et par le biais de ses organisations successives, a été l'agent le plus actif du taraudage des fondements de cette conscience sociale aliénée, de la mise en évidence des formes réelles de la vie sociale, s'il a dessiné en pointillés dans sa pratique la figure d'une forme supérieure d'existence sociale, il ne pouvait pas aller jusqu'au bout de sa logique. Ainsi, en se constituant autour de l'œuvre et de l'action d'individus marqués de l'universalisme prométhéen évoqué plus haut, il a produit d'une certaine manière la forme la plus élevée de l'individualité bourgeoise, tandis que s'est constituée une image du militant révolutionnaire dont les fondements renvoient aux valeurs de la bourgeoisie ascendante, comme l'a montré par exemple la prégnance du rationalisme des lumières sur le mouvement ouvrier français, voire du positivisme. Par ailleurs, il n'est pas difficile de mesurer la distance qui sépare l'analyse faite par Engels de la constitution et du fonctionnement de la famille patriarcale de la « vie privée » d'un Karl Marx, qui, comme c'est bien connu, fit endosser au premier la paternité d'un enfant illégitime pour ne point trop troubler la paix de son ménage... Pouvons-nous ajouter que la conception même du prolétariat comme **sujet historique**, telle qu'elle est formulée dans les œuvres majeures de Trotsky ou dans celles du Lukacs des années vingt, s'inscrit dans la droite ligne de cette continuité idéologique et historique avec les valeurs et les concepts de la révolution bourgeoise ?

Il nous faut mesurer aujourd'hui le gouffre qui nous sépare de ces figures familières. Deux guerres mondiales, le triomphe du fascisme dans les années 30, le renversement du capitalisme sur près d'un quart du globe ont consacré la décadence du système capitaliste, et la faillite des valeurs de la bourgeoisie ascendante. L'individualité bourgeoise, elle-même, est entrée dans une crise profonde, sous les coups de l'irrationalisme fasciste, mais surtout de l'organisation collectiviste, même défigurée, des pays « socialistes », du renouveau de la conscience de classe par delà l'étouffoir stalinien, pour ne pas parler de la découverte freudienne qui est venu porter un coup fatal au rationalisme conquérant en dévoilant les ressorts profonds de la constitution du sujet. Crise qui ne peut que s'aggraver du fait de la remise en cause de la coupure du « public » et du « privé » et des institutions qui la perpétuent, de la remise en cause de la démocratie de représentation, comme délégation des pouvoirs

sans possibilité de contrôle, etc, etc. Ce qui signifie, au niveau de l'individu, crise des modes d'identification, crise des relations affectives, crise des relations sociales, crise du « sujet » en un mot, par refus des rôles et schémas sociaux dominants. Il ne fait pas de doute que cette crise ne pourra être dépassée que par la révolution sociale et la recomposition d'une identité désaliénée dans le cadre d'une collectivité non antagonique ; mais en attendant les lendemains couleurs d'orange, il reste qu'elle frappe par ricochet la pratique révolutionnaire, en se répercutant sur la conception du sujet révolutionnaire lui-même. Ainsi, la crise du militantisme se présente, dans ce contexte, comme crise de l'individu révolutionnaire, qui claudique derrière les grands modèles historiques sans parvenir à s'y identifier, parce que les conditions n'existent plus qui rendraient cette identification possible, et débouche sur la crise du sujet collectif, l'organisation révolutionnaire conçue comme forceps de l'histoire selon Lénine et Trotsky.

Crise de l'individualité bourgeoise, perte de repères identificatoires suffisamment prégnants, remise en cause du parti comme institution calquée d'une certaine manière sur les institutions bourgeoises, refus d'occuper dans le champ social la place qui nous est dès aujourd'hui « naturellement » dévolue, tout cela nourrit en profondeur la crise du militantisme. Mais il existe une autre pièce maîtresse de la crise, c'est la **rupture de la continuité historique**, qui ne date pas d'hier, mais dont les effets subjectifs se présentent aujourd'hui en pleine lumière. Comme nous l'avons évoqué plus haut, les grands maîtres du socialisme ancrèrent leur pratique et leurs perspectives dans le sentiment d'une continuité historique dialectique. Pour Lénine comme pour Trotsky, la révolution prolétarienne devait commencer par prendre en charge les tâches que la bourgeoisie n'était plus capable d'assumer, et dans la foulée passer à la construction du socialisme. Et les générations révolutionnaires étaient conçues comme les héritières les unes des autres. Lénine ne craignait pas de se proclamer héritier des narodniki qu'il avait combattus politiquement, des communards qui n'étaient pas marxistes, qui eux-mêmes disaient descendre des géants de 48, héritiers de ceux de 89... Sentiment qui avait une assise profonde dans la continuité du mouvement ouvrier pendant toute cette période. Pour nous il n'en va pas de même. Si la Quatrième Internationale fait figure d'exception en se rattachant directement au marxisme-révolutionnaire des années 20, l'avant-garde

révolutionnaire en général porte le fardeau d'une discontinuité historique bien réelle, fruit de la « perversion » stalinienne du mouvement ouvrier. La réalité de cette discontinuité s'est encore accrue du fait qu'il ne suffit pas de renouer le fil avec la pratique révolutionnaire des années 20 et d'assimiler Lénine et Trotsky, mais qu'il faut faire l'analyse d'une situation radicalement nouvelle.

Et maintenant ?

Mais la crise de la société bourgeoise ne nous atteint pas que « négativement ». La destructuration de l'individualité bourgeoise aliénée, la crise des institutions qui la façonnaient, c'est aussi la condition de l'émergence d'autre chose, émergence qui commence à se concrétiser de façon balbutiante et contradictoire, mais qui existe néanmoins, tandis que nos grands ancêtres ne pouvaient qu'en rêver. Dans l'URSS des années 20, les conditions objectives retardaient sur la conscience et l'état d'esprit communiste de fractions des masses et leurs aspirations à reconstruire le mode de vie. Aujourd'hui, dans les pays capitalistes avancés, le problème des conditions objectives de la réalisation du communisme se pose dans des termes absolument nouveaux, et paradoxaux. Ce sont les conditions subjectives, **politiques**, qui sont en retard par rapport au développement des forces productives. Une contestation que Trotsky faisait déjà, comme chacun sait en 1938. Mais sur fond de récession des forces productives et de régression généralisée de la conscience de classe. Aujourd'hui, si la crise de direction du prolétariat se perpétue, si elle bloque l'issue révolutionnaire, il faut mettre en avant, comme un facteur historique de premier plan, la recomposition, très différenciée, du mouvement ouvrier, le retour en force de la conscience de classe par delà les verrous staliniens (ce qui n'est pas forcément contradictoire, dans un premier temps, avec le renforcement des organisations réformistes), et le fait que l'aspiration à un communisme qui n'a rien à voir avec la sinistre caricature du « socialiste », pénètre largement le champ des relations sociales. Cette transformation de la conscience sociale et politique des masses implique la nécessité d'une extension du champ de la pratique révolutionnaire, d'un approfondissement et d'une extension de l'élaboration marxiste révolutionnaire sur des terrains jusqu'alors peu ou pas explorés.

Car l'actualité de la révolution prolétarienne se profile dans les pays capitalistes avancés sous une forme radicalement différente de celle des années 20.

Parmi les éléments de cette situation nouvelle, le développement des forces productives, qui a déterminé l'apparition de conditions concrètes de vie qui créent un terrain favorable à l'éclosion de rapports sociaux nouveaux. Pour ne prendre qu'un exemple, le développement de la contraception a créé pour l'émancipation des femmes des conditions absolument nouvelles, permettant un bouleversement du rapport entre les sexes, et donc l'ébranlement profond du système patriarcal. Bien sûr, il ne suffit pas de la pilule pour libérer les femmes, bien sûr, il s'agit d'une lutte de longue haleine qui est à peine commencée, mais il s'agit d'un élément qui est loin d'être négligeable, bien qu'en lui-même il ne suffise pas à subvertir l'idéologie dominante. Outre ces données matérielles, il est un autre facteur, profondément contradictoire certes, qui est l'accroissement du niveau culturel des masses. Enfin, sur le fumier de la décomposition de l'institution familiale, scolaire, asilaire... se font jour des tentatives « marginales » et « parallèles », souvent confuses et qui viennent buter contre le retard du renversement de cette société pourrie, mais qui tentent d'anticiper sur le futur. Ce sont les essais de vie communautaire, ce sont les « écoles sauvages », c'est la tentative de Deligny de vivre, dans les Cévennes, en « présence proche » d'enfants autistiques. Tentatives pétries de contradictions, mais pistes dont nous ne pouvons pas ignorer la dynamique possible. Ces éléments divers, diffus, balbutiants, souvent teintés d'utopisme « ultra-gauche », pas toujours susceptible d'échapper à la récupération, déterminent l'apparition d'un fait social absolument nouveau, dont les manifestations et les aspirations multiples ont en commun d'exprimer à leur manière, confusément, l'actualité du communisme, et non simplement la profondeur de la crise du système capitaliste.

Le livre de Kate Millett, **En vol**, illustre parfaitement cette réalité. Il constitue un témoignage saisissant de ce paradoxe monumental, l'existence d'une forme d'actualité du communisme dans le pays au monde où, peut-être, les conditions politiques de la révolution prolétarienne sont le moins réunies. Kate Millett parle de l'intérieur d'une micro-société dont on pourrait dire qu'elle vit dans un état de « presque communisme ». Une fraction de l'intelligentsia dont la caractéristique semble être de vivre au-delà

du besoin, au sens courant du terme, suffisamment dégagée des contingences de l'existence matérielle pour « expérimenter » des rapports sociaux nouveaux. On peut, bien sûr, refermer ce livre à la page 50 en disant « halte là, terrain connu, il s'agit des états d'âme et de la vie salonarde de l'intelligentsia bourrée de fric de toujours ». Mais ce serait stupide, parce qu'en dépit de tout ce qui nous sépare du milieu dans lequel évolue Kate Millett, en dépit de l'extrême confusion politique contre laquelle elle ne cesse de buter (voir les contradictions dans lesquelles l'empêtre son pacifisme), ce qu'elle raconte d'elle-même nous touche profondément. Bien sûr, elle ne peut aller jusqu'au bout de sa trajectoire, bien sûr, elle reste prisonnière des « tares » du système qu'elle combat, et son livre, c'est l'histoire d'un échec, mais ce qui nous frappe, c'est la force d'anticipation des nouvelles relations qu'elle essaie de vivre, même si elle tombe dans bien des pièges, même si elle se déchire à une masse de contradictions sans issue, qui vont de l'utilisation de son « personnage » par le mouvement féministe qui par ailleurs lui reproche d'être une « vedette », à l'impossibilité de dépasser complètement la possessivité et la jalousie. Ce que nous raconte Kate Millett, ce n'est pas le simple théâtre d'ombres de la décrépitude de la classe dominante, c'est aussi et surtout le sommet d'un iceberg, du point de vue de la force des aspirations à la reconstruction du mode de vie. Certes, le milieu social de Kate Millett, s'il lui permet dans une certaine mesure de mettre en pratique des formes nouvelles d'existence sociale, de relations affectives « multiples » et aussi peu aliénantes que possible, l'enferme également dans un ghetto, une « micro contre-société » dont les potentialités subversives s'épuisent vite dans l'isolement ou la récupération, mais cela n'enlève rien à la force de prospection, aux perspectives que cela peut nous ouvrir à nous, marxistes révolutionnaires, dans la tentative que nous ne pouvons plus repousser aux lendemains qui chantent de « vivre autrement ». Que ce phénomène apparaisse spécifiquement nord-américain, pénétré de part en part de la faiblesse des perspectives révolutionnaires aux USA des contradictions intrinsèques des mouvements féministes radicaux ou homosexuels coupés de la lutte des classes, et non transposable dans les mêmes formes chez nous n'enlève rien au caractère radical des questions qu'il soulève. Bien sûr, tout ça sent le fric, une certaine forme d'oisiveté, qui permet d'aller de dérives en happenings, qui semblent bien loin de nos préoccupations de militants

révolutionnaires empêtrer dans une crise dont nous n'entrevoions qu'à peine l'issue. Qui peut sembler dérisoire et insupportable à certains. Mais par delà ce « raidissement » plus ou moins moralisateur du militant révolutionnaire, il faut voir que cette fraction de l'intelligentsia tente de **résoudre** des problèmes que nous ne faisons qu'**entrevoir**.

Mais revenons à notre triste (?) réalité. Nous avons indiqué qu'il nous faut à la fois renouer le fil rompu par le stalinisme avec le marxisme-révolutionnaire, mais aussi le « réactualiser » en profondeur en regard de la situation sociale et politique qui est la nôtre aujourd'hui. Car nous ne sommes pas les enfants de Lénine et de Trotsky, mais leurs arrières-petits-neveux, si l'on peut dire, et notre militantisme ne peut être qu'aussi différent du leur que l'est **Rouge de l'Iskra**. Nous n'envisagerons ici ce qui nous en sépare que sous l'angle du modèle militant, et plus particulièrement du rapport entre vie militante et existence dite « privée ». Nous avons déjà montré qu'en fait ce « conflit » n'existait guère pour eux, dont l'existence se confondait avec la pratique révolutionnaire. Mais il faut aller un peu plus loin, et d'une manière volontairement provocante, pour aborder le problème de front, nous dirons que Lénine et Trotsky vivaient une part de leur existence selon des canons qui ne les éloignaient pas considérablement des normes en vigueur à leur époque, ni de l'idéologie dominante. Car le complément de leur existence entièrement mobilisée par la pratique politique, c'est un mode de vie enraciné dans les formes communes d'existence de la société bourgeoise à sa belle époque. Pour avoir subordonné leur existence « privée » à leur vie politique et à ses aléas (la prison, l'exil, le Kremlin, la persécution stalinienne), Lénine et Trotsky n'ont pas fondamentalement remis en cause la coupure, et ses conséquences. Notre sensibilité actuelle, déterminée par l'extension de la crise des rapports sociaux, du sujet, etc., nous pousse à examiner le soubassement social « invisible » de cette existence « purement » politique. Ainsi, l'envers du décor, non questionné par eux, parce que les circonstances ne le leur permettait guère, c'est qu'ils n'ont pas subverti en profondeur une certaine image du couple, de la relation homme-femme. Pour poursuivre sur un mode provocateur, nous dirons que Lénine et Trotsky représentent, dans leur existence privée, comme l'ultime figure de l'oppression patriarcale. Leurs épouses, quelles qu'aient été leurs capacités par ailleurs, n'ont été que les ombres portées des grands hommes, leur sécurité, leur « home ». Un rôle qu'elles semblent avoir

MENS MILITANTA IN CORPORE MILITANTO



TOUJOURS PRÊTS!

APPRECIATION DE LA PÉRIODE,
ELABORATION DE TEXTES,
STRATÉGIE

LECTURE DES
GRANDS CLASSIQUES
ET DE LA PRESSE

INTERVENTIONS
EN A.G., CHANT
DES HYMNES
RÉVOLUTIONNAIRES,
MOTS D'ORDRE

REPRODUCTION
DE FUTURS
MILITANTS



PELOU

assumé consciemment, quoiqu'elles aient été par elles-mêmes des femmes remarquables et de grande culture (ainsi, le rôle important joué par Kroupskaia dans le débat sur ... l'éducation, est-ce un hasard ?). La vie privée de Lénine et de Trotsky est porteuse de l'image d'un couple indissoluble, capable de résister à tous les aléas, fussent-ils les plus tragiques, de leur existence militante. Dont la teneur en moralisme « prolétarien » apparaît nettement dans leurs rares écrits intimes. Ainsi le « **Journal d'exil** » de Trotsky où l'on voit Natalia aménageant, structurant silencieusement, efficacement, l'univers de réflexion et de travail du grand homme, toute entière dévouée à lui. Mystique du couple qui se retrouve dans les lignes de son testament .

Ce qui nous frappe aujourd'hui, c'est que dans ces lignes ne se retrouve aucune forme d'interrogation sur la place de chacun dans le couple, sur la subordination de Natalia dans cette odyssee de la vie commune, que « l'amour » est venu masquer. Certes, il ne nous revient pas d'en faire grief à Trotsky, mais il est bien évident que la revendication des militantes révolutionnaires d'exister en elles-mêmes rend plus difficilement concevable la perpétuation du statut de femme du grand homme, ou plus communément, comme on dit aujourd'hui, du statut de « nana » de tel ou tel...

Cette interpellation quelque peu insolite des grands maîtres ne relève en rien de l'esprit de dénigrement. Elle vise seulement à mettre encore une fois en lumière la coupure historique qui nous sépare d'eux, et dont les effets s'exercent dans tous les aspects de la pratique révolutionnaire. Cette forme là du couple militant est en train de mourir, il nous faudra bien inventer autre chose. Et puisque nous avons plongé à pieds joints dans l'articulation de la « vie privée » et du militantisme, il nous est difficile de ne pas évoquer l'ombre immense de Maïakovski. Ce n'est pas par hasard, selon nous, que Lénine et Trotsky ont nourri une défiance profonde à l'égard de Maïakovski, qui incarne la conscience communiste déchirée face à l'existence et à sa dimension de tragédie personnelle. Dans le texte épitaphe qu'il rédige après le suicide du poète, Trotsky porte ce jugement définitif : « ses activités sociales et littéraires avaient cessé de l'élever suffisamment au-dessus des tracasseries de la vie quotidienne pour le mettre à l'abri des coups insupportables qui le frappaient ». Pour Trotsky, comme pour Lénine qui s'insurgeait de ce que tel recueil de poèmes ait pu être imprimé par les éditions d'Etat, Maïakovski n'est jamais devenu véritablement un communiste. Il est resté,

malgré ses professions de foi et son engagement révolutionnaire, un poète taraudé par les démons de la vieille époque, proie des caprices d'une subjectivité émotive qui le retenait sur le seuil d'une véritable pratique révolutionnaire, d'une existence de communiste authentique (capable de ne connaître que des épreuves politiques, comme disait Trotsky). Finalement, ce que Lénine et Trotsky ont toujours subodoré chez Maïakovski, comme un puissant relent de révolutionnarisme anarchisant petit-bourgeois, c'est ce qui fait aujourd'hui irruption au cœur de la crise du militantisme : l'impossibilité de surmonter la béance entre l'existence « privée » et l'engagement, le plus profond soit-il, dans la pratique politique. Pour Maïakovski, la prospection de rapports sociaux nouveaux, la reconstruction du mode de vie incluent la dimension de l'amour vécu comme absolu déchirement, l'engagement militant inclut l'affrontement à la bureaucratie vécu comme tragédie personnelle, et tout ceci se concrétise dans l'impossibilité de continuer à lutter en négligeant les épreuves « personnelles ». C'est pourquoi, s'il est malhonnête de présenter le suicide de Maïakovski comme le font les staliniens, en l'enfermant dans la dimension de la débîne personnelle, il est stupide de la réduire à un acte de protestation politique. Il n'est ni ceci, ni cela, mais les deux à la fois, résultante de la fracture ouverte entre pratique révolutionnaire et existence privée, en quoi il s'oppose totalement à la figure du suicide qu'aussi bien Lénine que Trotsky ont dessinée à un moment de leur existence, pour qui se donner la mort n'était légitime que lorsque le révolutionnaire, parvenu à l'extrême épuisement de ses forces physiques et intellectuelles, ne pouvait plus se consacrer à sa tâche primordiale, faire la révolution. Une conception du suicide dans la droite ligne d'une existence qui exclut toute prise en considération de la dimension de tragédie ou d'angoisse personnelle.

Alors ?

Au bout du compte, au bout de cet article qui n'a fait qu'effleurer bon nombre des problèmes qui nous sont posés, que reste-t-il ? Il n'y a plus aujourd'hui de dirigeant révolutionnaire de la stature de ceux que nous avons évoquée, il n'y a plus d'inscription possible dans la seule pratique politique au sens étroit du terme, il n'y a plus de révolutionnaires qui soient de

« purs » êtres politiques, immunisés contre les effets subjectifs de la crise des rapports sociaux, qui a fait ressurgir tout l'impensé et tout le refoulé du « modèle militant » dont nous avons hérité. Dont au premier chef l'oppression des femmes, la reproduction d'attitudes patriarcales qu'il supposait. Et par delà la crise des militants révolutionnaires, se profile la crise de l'organisation révolutionnaire comme groupe antagonique à l'ordre existant. Faire le tour de tout cela, n'est pas le plus difficile : le plus difficile, c'est d'indiquer des perspectives, dépasser la situation actuelle.

■ Nous nous arrêtons au seuil de cette recherche. D'autres articles de ce numéro de **critiques communistes** en abordent certains aspects particuliers. Contentons-nous, en conclusion, d'indiquer quelques directions qui nous paraissent essentielles.

■ Le thème en vogue de la nécessaire liquidation du léninisme comme théorie fondamentale de l'action révolutionnaire au nom de l'irruption du désir dans le champ social ou de la promotion ici et maintenant de rapports sociaux nouveaux, nous apparaît comme une fadaise qu'il convient de combattre sans merci. Le léninisme doit s'enrichir des conditions sociales et historiques nouvelles. Mais il demeure le socle de la pratique révolutionnaire comme théorie du parti révolutionnaire dans ses rapports à l'Etat bourgeois et aux masses. L'idée simple de Lénine selon laquelle seule l'existence d'un parti révolutionnaire permet aux masses d'affronter victorieusement l'Etat bourgeois conserve aujourd'hui toute son actualité.

■ Il faut aller aujourd'hui à contre-courant des pratiques mécanistes et politistes du léninisme. La pratique léniniste n'implique aucun rapport de manipulation ou de substitution du parti par rapport aux masses ou aux mouvements de masse. Pour Lénine, l'auto-organisation des masses est un trait constitutif de la conscience de classe. Dans la période actuelle d'ascension de la révolution, la prise en considération du niveau de conscience des masses et des différenciations dans ces niveaux de conscience selon les différents terrains de lutte et de radicalisation est un aspect essentiel de la pratique léniniste. Par ailleurs, le léninisme n'implique aucune définition restrictive du terrain de l'action politique et de la critique révolutionnaire. Lénine oriente la pratique révolutionnaire vers la destruction du verrou de la société de classe qu'est l'Etat bourgeois. Mais la lutte révolutionnaire s'étend à l'ensemble de la société bourgeoise, aucun « secteur » de cette société ne doit y échapper, comme dit

Lénine dans **Que faire ?** . Ce propos doit être aujourd'hui actualisé dans le sens de l'articulation de la lutte politique sur le terrain de l'exploitation sur la lutte politique dans l'ensemble des domaines qui concernent notamment la reproduction de la force de travail et la crise des rapports sociaux.

Il faut reconstituer aujourd'hui une unité et une cohérence plus riche de la pratique révolutionnaire. Il faut investir dans la pratique révolutionnaire les éléments saillants de l'actualité du communisme qui se présentent aujourd'hui. Il faut combattre sans relâche toutes les théories de l'adaptation à la crise des rapports sociaux sur lesquelles pèse de tout son poids la décomposition de la société de classe et de l'idéologie dominante.



MICHEL LEQUENNE

Vie militante et vie quotidienne

Au fond de la crise que nous ressentons dans notre organisation, il y a une crise générale de la vie militante aujourd'hui qui est, elle-même, sous-tendue par une crise générale des rapports individu-société, au moins dans les pays industriels avancés.

L'esprit du temps

Les nouvelles générations de ces pays manifestent un désarroi qui confine parfois au désespoir. Il serait simpliste de ne voir là qu'un reflet de la décomposition - il est vrai monstrueuse - du monde capitaliste, conjuguée à la dégénérescence des sociétés du « socialisme bureaucratique ». D'autres générations ont eu à affronter des périodes aussi, voire plus difficiles de réaction. La crise est crise des valeurs, effondrement des valeurs de la classe dominante, et, par là-même, de leur reprise et adaptation comme valeurs d'opposition du mouvement ouvrier réformiste. Au niveau de l'idéologie de la classe dominante, cette classe elle-même a puissamment contribué à sa propre déroute morale. Non seulement par sa pratique - pas plus cynique que par le passé, mais effroyable dans son ampleur d'inhumain, et plus offerte par le canal des mass media, malgré leur domestication - mais aussi par l'inadéquation

accrue des valeurs traditionnelles aux fins dernières du capital : l'accumulation du profit. Pendant trente ans, la lutte contre la baisse du taux de profit, entraînant l'investissement du grand capital dans les secteurs les plus reculés de la production et la multiplication des pratiques monopolistiques, a débouché sur la « société de consommation », c'est-à-dire sur une société dont le but était de faire consommer toujours plus une production toujours augmentée, à fort taux de plus-value, de plus en plus réduite à la camelote qu'il faut constamment remplacer, pouvant aller d'un côté jusqu'à ce qui empoisonne, de l'autre jusqu'à l'illusoire le plus pauvre. Pour parvenir à cette fin, l'idéologie dominante a dû se modifier, s'inverser, prêcher un hédonisme vulgaire et le gaspillage en lieu et place du travail et de l'économie. Plus, elle s'est détournée à cette fin du « producteur-citoyen » pour valoriser l'acheteur-consommateur qui offrait moins de résistance intellectuelle par irresponsabilité sociale : la femme au foyer et les jeunes désormais plus longuement scolarisés, donc plus longtemps « mineurs ». Cela n'était pas sans danger pour les valeurs de protection bourgeoises.

Les nouvelles valeurs nécessaires au mercantilisme s'opposaient aux morales de l'école, de l'usine et de la caserne. La puissance de cette nouvelle forme d'idéologie dominante ne trouvait pas d'opposition du côté du mouvement ouvrier dont le réformisme croissant dans le boom économique, loin de s'opposer au nouveau cours idéologique, renchérisait sur lui, se limitant à lutter pour « plus de moyens de consommer ». S'il se distinguait en quelque chose de l'idéologie dominante, c'était même, de façon réactionnaire, par une prise en charge plus conséquente des deux morales contradictoires : travail, famille, patrie trouvaient en lui ses meilleurs défenseurs en même temps que « jouissance immédiate, insouciance et sentiment de sécurité ». Ce moralisme des partis ouvriers a puissamment contribué à écarter d'eux la jeunesse.

Mais les leurres de la « société de consommation » ne pouvaient que s'effondrer dès les premiers signes de la récession. Dans le même temps, les institutions avaient vu et voyaient leur crédit s'effondrer : l'armée discréditée par les guerres coloniales ; les structures politiques par la réduction à rien des organes de démocratie, à commencer par le parlement ; l'école par l'inadéquation de son enseignement aux conditions de la vie pratique, le refus des hiérarchies de l'autorité et le besoin de liberté. Le noyau dur de la famille était mis en cause du fait du fossé producteurs/consommateurs ouvert par l'idéologie de la

consommation. En général, les parents « soumis » voyaient se lever contre eux la jeunesse révoltée. La remise en cause du plein emploi des parents ne rendait pas ceux-ci plus combatifs, tandis que les enfants supportaient aussi mal l'ennui du travail en miettes, où, l'absence de travail-absence de revenus.

1968 a été, sur ces plans, le craquement de l'équilibre instable de l'idéologie. En même temps ont été jetées à la poubelle les valeurs bourgeoises traditionnelles, leurs parallèles dans le mouvement ouvrier et les mythologies creuses de la société de consommation. Mais, dans les masses, cette mise « au vide » de toutes les valeurs naguère admises n'était pas équilibrée par la redécouverte des valeurs révolutionnaires ; et par conséquent ouvrait sur le vertige du nihilisme anarchisant, revêtu seulement par les théoriciens d'une nouvelle livrée plus attrayante. « Jouissance immédiate, et toujours renouvelée, sans limites de règles ou de codes », tel a été, comme il l'est toujours, le mot d'ordre de la révolte sans perspectives.

Son installation comme « idéologie » d'une génération s'appuie sur le refus des conditions matérielles faites aux jeunes : soit travail non qualifié, parcellaire, ennuyeux à mort, et payé si bas qu'il interdit la consommation de tout ce qui n'est pas camelote et kitch ; soit travail qualifié, exigeant plus de connaissances que jadis pour des postes devenus médiocrement payés ; dans tous les cas des journées de travail qui peuvent être moins longues que par le passé, mais sont plus éreintantes de par la parcellisation et la hausse de la « productivité », d'où plus de fatigue nerveuse entraînant la déprime ; enfin le chômage pour une fraction importante, et la marginalisation, également source de déprime. Tel est le tableau de fond sur lequel travaillent les militants : une génération qui n'a pas de valeurs communes, qui les suspecte toutes par méfiance, jusqu'à l'hostilité, à l'égard de la génération de ses pères décomposée par les facilités du boom, accrochés à leurs bureaucrates syndicaux comme à une assurance auto, aux élections comme à un tiercé.

La crise militante

Après 68, l'essentiel de la jeunesse militante a d'abord retrouvé le marxisme. Mais en quel état ! Stalino-réformisme, maïïsmes, gauchismes squelettiques ou en putréfaction ; le trotskysme, grain sous la neige qui ne se développe pas assez vite au soleil de l'après-

ON VIENT
POUR LA
RÉUNION
DE
CELLULE...

C'EST
EN
FACE...

-FORCADELL-

mai pour s'imposer (il porte l'acquis théorique du mouvement ouvrier comme un bien intouchable - un dogme - et en même temps, contradictoirement, lui juxtapose le nouveau, sans suffisante analyse critique. Ainsi, au léninisme pris comme un tout, on juxtapose l'apport de la révolution cubaine).

Au moins l'ouverture de 68 nourrissait-elle toutes les perspectives révolutionnaires des courants surgis comme champignons sous la pluie, toutes les confiances en soi, en les renouvellements qui étaient parfois des révisions par ignorance de l'acquis, la volonté de bondir par-dessus le temps, les « temps-morts ». Seule l'étonnante pusillanimité des vieilles générations semblait cause de la survie des réformismes. Fantômes de toute puissance de la jeunesse ! Las ! l'histoire a ses lois implacables. Tout bond manqué rejette en arrière (fût-ce - et c'est - pour permettre un meilleur bond futur). La facilité de 68 avait créé l'illusion de la facilité de la révolution, de la facilité d'abord de liquider l'influence des bureaucraties du vieux mouvement ouvrier. C'était oublier qu'elles venaient précisément de réussir à enliser l'essor de 68. Le reflux momentané, les lenteurs de la classe ouvrière progressant par stades, les couches les plus arriérées de l'inorganisation à l'organisation syndicale et réformiste, une partie des « éclairés » d'un syndicat « usé » (la C.G.T.) à la jeune C.F.D.T. dont les bureaucrates jouaient allègrement du clairon gauchiste ; sur le plan politique d'identiques déplacements, du renouveau du P.S. à celui du P.S.U. où des dirigeants qui n'avaient que mépris la veille pour les « révolutionnaristes » se réveillaient radicaux parmi les radicaux. Mais le bond manqué, c'était aussi sauter de l'autre côté de la selle du cheval, le succès du spontanéisme et de l'ultra-gauche conditionnant toutes les désillusions, tous les découragements. S'il est vrai - et fondamental, comme le souligne le Programme de transition de la IV^e Internationale - que le mouvement ouvrier progresse par la succession des générations, ce processus n'a rien de mécanique, ne serait-ce que du fait que le poids de l'organisation antérieure pèse lourdement sur les épaules de la génération qui monte, et que l'effort pour le rejeter requiert une énergie sociale dont les conditions objectives de rassemblement doivent l'emporter sur les conditions de conservation antérieures. L'avant-garde, qui venait de voir retomber sur sa tête le couvercle de pierre soulevé un moment par une poussée violente mais encore minoritaire, allait contribuer elle-même, par la dérive idéologique d'une partie d'entre-elle, au renforcement de son adversaire. Après

l'effondrement politique de son aile ultra-gauche (marqué par la faillite de la Gauche prolétarienne), elle a donné naissance, loin du mouvement ouvrier, à une nouvelle philosophie universitaire « désirante », ne reconnaissant plus la lutte de classes, comme moteur de la vie sociale, mais la libido réduite à un jeu désordonné de flux et d'intensité, sans sujet, ni fin.

Le plus riche éclat de 68 fut l'apparition du M.L.F. Mais après plus de trente ans de disparition du féminisme militant coïncidant avec la période de « bien être familial-H.L.M.-auto », après quarante ans de vie souterraine et au ralenti du marxisme, le mouvement des femmes ne pouvait lui-même que s'exprimer d'abord comme révolte, rejetant tout ce qui n'était pas sa découverte de la « différence », y compris le marxisme, saisi comme un tout « mâle », de son surgissement à son envers stalinien, ce qui ne va pas sans confusion et sans anachronisme, l'incontestable « féminisme » du marxisme de Marx et Engels ne pouvant toutefois anticiper tous ses développements futurs, liés à l'évolution des mœurs, et, a fortiori ce qui lui est le plus contraire, réactions ou excès ultra-gauches.

Par un phénomène de miroir très neuf, l'ultra-gauchisme féministe se présente comme totale inversion de l'ultra-gauchisme « viril ». Et il est logique en effet que l'opposition hommes-femmes proclamée plus fondamentale que celle des classes (et pouvant aller jusqu'à donner l'homosexualité féminine comme la solution n° 1 à la libération des femmes) soit inconciliable avec le reichisme sommaire où la « baise » sans obstacle, réduite à une affaire entre muqueuses, débarrassée de l'affectivité saisie comme fioritures idéologiques, et où les besoins historiquement définis des mâles sont postulés comme ceux des deux sexes, est donnée comme le commencement et la fin de toute libération. Ces deux gauchismes ne se réconcilient guère que pour la plus vive critique du marxisme qui saisit les rapports sexuels comme des rapports sociaux, l'oppression spécifique des femmes et la misère sexuelle générale comme des méfaits de la société de classe, et les comportements sexuels comme historiquement déterminés, culturels, promis à de profondes transformations révolutionnaires.

Bien que dans une opposition formelle à l'ultra-gauchisme sexuel, parvient à se combiner à lui un renouveau de l'ascétisme militant - avec tout ce que cela implique de tartufferie consciente ou non. Mais l'ascétisme qui fait façade ne peut être qu'un repoussoir à l'égard des jeunes générations. En revanche, la version

ouvriériste de l'ascétisme militant, droitier, voire réactionnaire sur le plan de la vie quotidienne où il multiplie les concessions à un moralisme conservateur exprimant la domination de la classe ennemie dans les secteurs les moins cultivés du prolétariat, pousse à tourner le dos aux vrais problèmes nouveaux ainsi qu'aux nécessaires alliés de la classe ouvrière.

L'écho dans les masses ouvrières des nouvelles théorisations ultra-gauches n'a guère plus de succès que l'ascétisme dans la mesure où ces attitudes sont toutes un « hors le monde réel », qui reste celui de la lutte des classes. Mais elles perturbent profondément le militant entré dans le champ des théorisations. Pourquoi continuer à militer, se dit-il, s'il suffit de jouer pour faire s'effondrer le vieux monde ? Et pourquoi donner le meilleur de sa vie à une lutte longue, dure et aléatoire, au lieu de profiter de ce qu'offre encore d'accessible ce monde pourrissant, si c'est pour aller se heurter au bloc à la fois mou et résistant du vieux mouvement ouvrier qui survit inexplicablement ?

Dans ce hiatus du mouvement de la classe rendue à ses luttes quotidiennes et de la partie de l'avant-garde qui se décompose, la fatigue et la démoralisation s'étendent en épidémie. Ce sont là que prennent leur racine les besoins de fuite : la drogue (dure ou douce, l'important à traquer c'est le besoin que l'on a d'elle), la dispersion sexuelle qui est aussi une drogue, la folie, le suicide... Et, inversement, le militantisme activiste qui étourdit presque aussi bien qu'une drogue, à condition de foncer en avant, yeux et oreilles fermés à autre chose qu'au credo dogmatiquement avalé (« Pas le temps de penser : je milite. Je milite. Je milite pour n'avoir pas le temps de penser »).

La vie bourgeoise, c'est-à-dire la vie que la bourgeoisie impose, se définit par son morcellement : vie privée, vie professionnelle, vie politique, etc. De tout temps, plus ou moins, les militants du mouvement ouvrier ont, eux aussi, dû vivre sur ce mode, et la plupart continuent. Négativité de la bourgeoisie, nous appartenons à cette société comme toute antithèse à la thèse.

S'il est absurde de voir dans le militant révolutionnaire une préfiguration de l'homme communiste - de l'homme de la société communiste - il n'est pas moins absurde de ne voir en lui que ce en quoi il participe des conditions de la société d'aujourd'hui (et d'hier). Le militant - comme l'organisation révolutionnaire - d'aujourd'hui et d'hier sont à la fois cette société et son contraire,

son produit et son poison, ils sont irrémédiablement façonnés par ce vieux monde et les germes conscients du monde de demain dont les humains lui ressembleront fort peu. Comme faire l'ange c'est faire la bête, vouloir faire l'homme communiste aujourd'hui c'est faire le petit-bourgeois. Pour détruire ce système de mort, la dialectique exige de nous de le reproduire en creux ; plus, d'en exagérer certains traits négatifs : le politicien bourgeois est un spécialiste, le morcellement de sa vie se fait à larges pans ; le militant ouvrier a une profession, et personne pour lui permettre matériellement de n'être que militant (si ce n'est, presque toujours dans le passé, encore souvent aujourd'hui, sa compagne), son morcellement est pire, et s'il s'en remet des charges de la vie quotidienne sur sa compagne, il aggrave leur double morcellement, ajoute au sien propre celui d'avec l'autre et le morcellement de celle-là est encore plus pauvre, le déchirement au sein du couple, plus lourd pour la femme, mais dont l'homme ne peut pas ne pas subir le choc en retour. Pourtant, y aurait-il eu un mouvement socialiste prolétarien si ce prix n'avait pas été payé ? L'affirmer ne serait qu'un utopisme au compte du passé.

Mais il est vrai que voilà une extension du champ de la révolution, la crise de l'idéologie, et surtout le mouvement des femmes qui viennent traquer le militant et le mettre en question jusque dans l'état de fait de la vie quotidienne et surtout de la vie privée.

Il faut vivre dans la contradiction (avec ce que cela suppose de tensions et de mauvaise conscience) ou la résoudre. La plus facile des résolutions est de rétablir l'unité au prix de ce qui est le moins enraciné : le militantisme (et si c'est le plus enraciné dans l'inconscient, gare ! on risque fort d'avoir le militant névrotique). Ainsi l'investissement militant, au plus haut au lendemain de 68, tend à refluer, du moins pour tous ceux qui ne sont pas dans les conditions où la lutte s'impose, c'est-à-dire au sein de la classe qui doit faire face à l'ennemi.

Pour les femmes radicalisées, la tentation est grande de limiter la lutte au seul terrain de leur émancipation, se coupant des travailleuses - ou les coupant - du mouvement ouvrier où pourtant se dénouera - ou non - la lutte sans laquelle l'émancipation féminine refluera encore une fois.

Solutions illusoire ! Notre époque exige la totalisation pour l'issue générale à l'échelle de toute l'humanité : socialisme ou barbarie, pas de milieu. Isolées, les luttes de secteurs vont à l'échec.

Le repli sur soi est encore pire. Les paradis à deux, en famille, sont comme ceux des archipels volcaniques : le typhon du désespoir s'y abat plus fréquemment et plus invinciblement.

Dans la LCR

Notre organisation n'est pas en dehors des pressions des courants de masse. Fort heureusement ! C'est le signe que nous ne sommes pas une secte. Mais se vouloir l'embryon de la conscience organisée du prolétariat exige de reconnaître ces pressions et d'y réagir. Les dépressions ont toujours lieu en période de calme plat, ou en tout cas de stabilité apparente. La différence avec les périodes comparables du passé c'est que, malgré la crise économique, les possibilités de dérivation sont plus nombreuses aujourd'hui qu'elles ne l'ont jamais été. Jadis, seuls les petits-bourgeois dérivait. Maintenant l'extension du prolétariat et l'élévation de son niveau de vie et de culture étend aussi le champ des dérives. Le sol bourgeois se fendille ; chaque crevasse peut ressembler un moment à un abri. Pas une utopie éteinte qui ne semble aussi chatoyante que ces habits hippies trouvés au « décrochez-moi-ça ».

Nous sommes pourtant à un moment de la période où le militantisme révolutionnaire doit se dépouiller de tout romantisme et où doit dominer le travail de taupes. Nous avons trop valorisé le mot du Che : « le révolutionnaire, c'est celui qui fait la révolution », sans nous apercevoir qu'à ce compte ni Marx et Engels, ni même Lénine et Trotsky pendant le plus long de leur vie n'auraient pu être considérés comme des révolutionnaires. En fait, le révolutionnaire est celui qui *prépare* la révolution (son niveau subjectif, à l'objectif il ne peut quasi rien) et, quand elle a lieu, s'efforce de la guider. Le parti révolutionnaire est le facteur subjectif principal de la révolution, la conscience organisée du prolétariat. Les dérives par rapport à cette intelligence conduisent droit au substitutisme. Le terme de parti-guide a jusqu'ici servi de couverture à la pratique du parti-délégué, du parti-représentant, c'est-à-dire une fonction très différente, voire opposée. La véritable fonction de guide exige une orientation fondamentale tout autre, des rythmes de travail, des structures militantes, et des fonctionnements de ces structures adaptées à chaque moment particulier de la lutte des classes. Le léninisme ne consiste pas

aujourd'hui à singer les normes militantes de 1917 - qui devaient d'ailleurs moins à la théorie qu'aux conditions objectives dominées par les désastres de la guerre et la misère culturelle - mais à inventer et innover les formes nécessaires du centralisme démocratique pour les années qui viennent en Europe occidentale. Paradoxalement, sans doute peut-on dire que c'est seulement ici et maintenant que la conception léniniste du parti devient possible : parti capable d'agir comme un seul homme *parce que* les raisons de son action ont pu être l'élaboration de tous les militants profondément plongés dans la classe. La discussion pour notre 2^e Congrès met la question de la nature et de la structure du parti révolutionnaire au cœur de nos préoccupations. Mais quel militant cela suppose-t-il ?

Etre révolutionnaire, c'est d'abord comprendre profondément la nécessité impérieuse de la révolution comme seule solution positive à la crise présente de l'humanité. En cela nous sommes tous impliqués directement et immédiatement puisque les germes de barbarie prolifèrent déjà, les forces productives bourgeoises et leurs lois implacables imposant leur logique de mort à toutes les pulsions humaines. Mais cette compréhension n'implique aucune conversion à effets mystiques : la capacité d'analyse synthétique des forces et de leurs rapports exigeant à chaque instant lucidité, équilibre de la pensée, des pulsions et de l'action. Le centralisme démocratique n'est possible que si l'organisation trouve une unité organique comme centre d'élaboration, que si, donc, ses membres forment comme un « tissu continu ». Ceci suppose que tous les militants et militantes pensent et agissent dans un équilibre maximum, donc que les révolutionnaires tendent à réintégrer les éléments de leur vie morcelée. Leur équilibre moral est la condition de leur équilibre intellectuel. Certes un tel équilibre, instable par définition, est l'objet d'une poursuite. Il exige de chacun un effort sur soi-même constant... Jamais atteint, il constitue en quelque sorte une ascèse. Ascèse à égale distance de l'ascétisme mortificateur et de l'abandon à un hédonisme sans perspective.

De la tendance à l'ascétisme, il faut garder l'effort de détachement des objets, de l'« avoir », la culture de l'indifférence aux petits plaisirs banaux qui peuvent consumer la vie, le complet mépris des témoignages d'estime et de satisfaction de la société ennemie et de ses représentants (les normes de l'« arrivée », du succès, de l'objectivation dans l'œuvre personnelle), la culture de la discipline de vie qui permet de tirer le meilleur de soi-même. Mais

il faut en rejeter les aspects de chosification de soi-même et des autres, la tendance à se transformer en robot, en ordinateur (parce qu'ils sont toujours guidés, programmés de l'extérieur) et à traiter l'autre de manière instrumentale : le camarade comme un rouage, le sympathisant comme un gibier, la compagne comme un instrument de satisfaction sexuelle. Tout ascétisme a ainsi son aspect de mépris élitiste. L'ascète est près du bureaucrate.

Les traits que nous avons à garder de la tendance à l'ascétisme ne sont d'ailleurs pas contradictoires avec les traits à garder de l'hédonisme, ils sont au contraire en liaison dialectique avec eux. L'équilibre se manifeste par la joie de vivre, le besoin de détente. Seul il permet de goûter les vraies richesses humaines, l'art et toutes les productions de l'intelligence. Surtout, seul l'être équilibré peut accepter l'autre, dans sa particularité, sortir de soi-même, communiquer. L'hédoniste total, au contraire, est voué à la nausée, à l'ennui qui suinte de l'accumulation des plaisirs superficiels, à la solitude, du fait que la superficialité des rapports qui découlent du repli sur soi chosifie les autres par l'indifférence tout autant que le fait l'ascète-bureaucrate par le mépris.

Tout militant l'est parce qu'il a eu conscience à un moment donné de son incapacité à être neutre dans l'évolution du monde. Cette conscience de l'« ignominie » ne peut plus être effacée. L'arrêt du militantisme, après cette prise de conscience, entraîne la mauvaise conscience qui se traduit en aigreur, et, si l'ex-militant en est capable, en théorisation de sa mauvaise conscience (que de révisionnismes arrogants ne tiennent qu'au « mal dans leur peau du crâne » de leurs théoriciens !).

Anticiper la vie du monde socialiste - et a fortiori du monde communiste - est impossible du fait même de sa nécessité. Le révolutionnaire appartient au monde de l'aliénation, et la mesure dans laquelle il peut s'en dégager tient dans sa lutte même contre ce monde et son aliénation. Et c'est dans cette lutte que le révolutionnaire - seul parmi les êtres conscients - peut atteindre au sein de cette société à l'équilibre que lui fournit l'action maximum de son niveau de compréhension (« on agit comme l'on sait » dit Lénine). Et c'est là le seul cadre de bonheur accessible à cette époque-ci.

La plus difficile des mises en équilibre de la vie militante et de la vie quotidienne tient aux rapports entre les sexes, aujourd'hui encore plus bouleversés par le bond en avant de la conscience féminine-féministe entraînant la remise en cause des rôles



traditionnels. La conscience théorique du militant - et parfois aussi de la militante - entre en contradiction avec les conditionnements historiques les plus profonds. Pour ne pas faillir aux responsabilités du mouvement révolutionnaire - encore dominé par des hommes - à l'égard du mouvement des femmes - ce qui aurait les plus graves conséquences quant au sort même de la révolution - , l'organisation révolutionnaire se doit d'appliquer le plus déterminé des volontarismes à ses pratiques organisationnelles aussi bien qu'à l'éducation de ses militants, en commençant par faire de ces problèmes des thèmes centraux de discussion et de formation, donnant socle au plus difficile des chapitres de l'ascèse des militants.

Fixer l'objectif n'est pas l'atteindre. Ce n'est même pas dire qu'il est facile à atteindre. Inversement, taxer de moralisme - comme c'est trop souvent l'usage - tout ce qui en appelle à une autodiscipline du comportement (ce qui est en effet parler de morale), c'est le pire des spontanéismes, celui des mœurs. Le pire car si le spontanéisme politique a pour lui de relever d'intérêts - le plus souvent en contradiction avec ceux de la classe ennemie - , le spontanéisme comportemental, lui, renvoie aux déterminants superstructurels les plus intériorisés et à l'idéologie sous ses formes les plus subtiles, c'est-à-dire, toujours, à l'intérêt de la classe ennemie.

Michel Lequenne



Militer sans mythologies

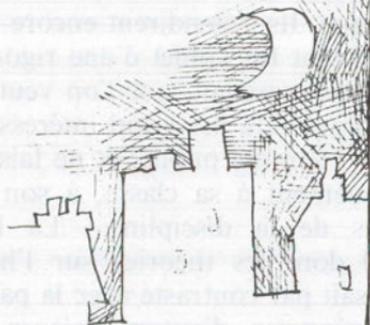
Nous vivons l'époque de la critique des idéologies. Les valeurs bourgeoises se décomposent, dans un parfum de décadence, érodées par le travail de démystification de toute une génération. Après Mai 68, pour la première fois dans l'histoire de la domination bourgeoise, ce n'est plus une poignée d'intellectuels, c'est une large fraction des masses qui a opéré cette critique. Mais pour la première fois aussi, ne s'est pas dressé, façonné par les artisans les plus conscients de la révolte, un contre-univers de normes et de valeurs conçu, fut-ce illusoirement, comme une anti-thèse de la dégénérescence bourgeoise. Nul doute que le parti bolchévique fut cet univers pour ses militants ; nul doute que les PC staliniens, dans la perversion de la tradition bolchevique pour l'ouvrier militant de base, pour l'intellectuel fasciné par le « Parti » n'aient été ce monde clos, déchirant et rassurant, par qui la vie prend un sens ? Le plus extraordinaire n'est-il pas que le monde stalinien tissé de trahisons, de renoncements et de bassesses ait vécu **aussi** sur un formidable consensus de tous ses membres, jusqu'à ses victimes - on l'a assez dit - ? Les explications politiques traditionnelles, reflux de la révolution mondiale, absence de pôle alternatif, sont essentielles mais ne suffisent pas. Pas plus que ne suffisent pour expliquer l'enthousiasme militant les interprétations en forme de psychanalyse de bazar selon lesquelles Lénine, Staline voire Trotsky incarnaient l'éternelle figure du Père ! Et c'est aujourd'hui qu'il n'est plus minuit dans le siècle, que la classe ouvrière européenne n'a plus subi de défaite depuis longtemps, que le carcan

stalinien s'est fissuré, c'est aujourd'hui que surgit dans l'extrême-gauche une crise des valeurs, c'est aujourd'hui que le consensus militant se brise.

Ecartons comme superficielles les explications faisant de la crise le produit de l'éloignement de l'extrême-gauche du devant de la scène politique sous la pression de l'Union de la Gauche, voire le produit pour notre organisation d'erreurs de ligne politique. Plus scientifiques sont les explications reliant notre crise du militantisme à la crise sociale des valeurs : une génération privée de l'ordre bourgeois avec ses normes et ses certitudes qui n'a trouvé à mettre à la place que des solutions ambiguës reflétant la violence des rapports sociaux. Mais une organisation, surtout lorsqu'elle est de type léniniste, ne reflète jamais mécaniquement la pression sociale. Elle la filtre, la transforme, critique certains éléments, en rejette d'autres : il en va de sa survie. **La crise du militantisme se déroule sur le fond de la crise sociale elle ne se réduit pas à elle.** Faut-il incriminer alors ceux qui nous attaquent directement, les pourfendeurs de « l'Idéal militant ».

Il est vrai que le stalinisme a définitivement tué le militantisme « innocent », construit sur la simple addition : conscience de classe, dévouement à une organisation ; nous sommes dans l'ère du doute où le militant conscient se méfie des déviations possibles, de l'ambiguïté des mécanismes organisationnels. Comme il se méfie, pénétré de psychanalyse, de ses motivations et de celles des autres. Mais les théories désirantes comme théories sont de faible poids ; c'est à peine si elles servent d'alibi à ceux qui nous quittent pour couvrir d'un slogan à la mode (« je veux vivre ma vie ») une inquiétude plus profonde. Aussi n'en a-t-on pas fini avec la crise lorsqu'on a rivé son clou à Fourquet et cloué le bec à Deleuze. Ce n'est pas très difficile, il faut le faire ; comme il faut faire remarquer aux « marginaux » de toutes espèces qu'ils ont substitué à la médiocrité ronronnante de leurs parents leur médiocrité agressive.

Mais on répond mal à l'angoisse militante en opposant la socialisation des désirs vers un but commun au « Désir » immédiat et éclaté de Fourquet et Cie. Que le militantisme soit porté par des désirs individuels, qui pourrait le nier ? Mais la crise n'est-elle pas la mort de ces désirs, et si tel est le cas, pourquoi meurent-ils ? Un embryon de réponse pourrait être trouvé dans l'inadéquation entre les exigences, les questions surgies après Mai 68 et les valeurs portées par la tradition révolutionnaire que nous avons reprises béatement sans songer à les critiquer et à les enrichir. Il est devenu banal d'écrire que les pères du marxisme furent peu prolixes sur les problèmes de morale et de vie quotidienne ; le concept d'aliénation est sans doute le



ON N'A
TROUVÉ
PERSONNE
POUR NOUS
LES GARDER
CE SOIR...

- FORCADELL -

moins utilisé et le moins exploré de tous les concepts marxistes. Trotsky (1), seul, fait exception et encore traite-t-il de la transition et sur un mode nécessairement empirique. Ils s'étendirent encore moins sur le militantisme ; ou plutôt le militant fut l'objet d'une rigoureuse partition : d'un côté l'homme politique conscient, que l'on veut doter d'une morale de combat, de l'autre l'individu privé qui intéresse peu. Tout le code des valeurs s'adresse à l'homme public, et ne laisse pas d'inspirer quelques malaises : dévouement à sa classe, à son parti, esprit de sacrifice, héroïsme, sens de la discipline... La lecture aujourd'hui des écrits du Che (2) dont les théories sur l'homme nouveau eurent la fortune que l'on sait par contraste avec la pauvreté stalinienne est saisissante : des exigences d'autres valeurs enfin exprimées, mais aussi l'exaltation du sacrifice, l'ascétisme pour l'ascétisme sur fond de fraternité « virile ». La situation de Cuba ne justifie pas tout. On peut expliquer aux gens qu'ils doivent retrousser leurs manches en raison de nécessités objectives ; il n'est pas besoin d'ajouter que l'homme nouveau ne peut naître que dans le sacrifice. L'enthousiasme militant est fait de raison ; nourri de mythologies christianisantes il prête à toutes les manipulations. Si nous devons vivre en ascètes que ce soit par nécessité et non par goût d'une hideuse macération masochiste.

Un jeu amusant consiste à lire ensuite les théoriciens de l'éthique fasciste : le dévouement à la classe mise à part, ce sont les mêmes termes, le même stoïcisme belliqueux. Il serait absurde de tirer un trait d'égalité ; il serait absurde aussi, sous prétexte de ne pas comparer l'incomparable de ne pas s'inquiéter de ces troublantes similitudes. Lesquelles existeront toujours si on se borne à n'envisager dans le militant que l'animal politique : il n'y a pas beaucoup de manières d'être efficace dans un combat politique quel qu'il soit. La crise militante d'aujourd'hui à l'immense mérite de faire surgir l'exigence d'autres paramètres pour définir la conscience révolutionnaire. Et ces paramètres recouvrent aussi la vie dite privée. Cette vie privée que la tradition du mouvement ouvrier n'envisage qu'en tant qu'elle limite, qu'elle menace la vie publique. Pas de psychanalyse : le repli sur soi détourne le militant de ses tâches disaient les staliniens, et la Ligue d'après Mai à leur suite. Pas de trop grand attachement : le révolutionnaire professionnel, toujours entre deux valises (3), doit être

1 - TROTSKY : *Les questions du mode de vie.*

2 - E. GUEVARA : *Le socialisme et l'homme à Cuba.*

3 - D. Bensaïd : *La révolution et le pouvoir* : « Le militant ne s'installe pas... En transit entre deux sociétés, deux pays, deux hébergements ».

prêt à quitter ses meubles et sa compagne (son compagnon ? Mais non ; ce détachement serein des affections de ce monde se lit au masculin). « Un homme qui consacre sa vie entière à la révolution ne peut se laisser distraire par la pensée de ce qui manque à un enfant ». (4) N'était-ce qu'une mise en garde contre la corruption ? Est-ce mal intentionné de voir ce qu'elle suppose ? Un enfant dont l'estomac vide comme les magasins cubains d'alors ne se laisse pas distraire par ce qui manque à la révolution ; une bonne fée qui s'affaire près de la marmite quand l'autre guerroie, que l'on enferme dans le souvenir vivant du mythe quand l'autre est tombé.

La conscience de classe même portée à son plus haut niveau ne suffit pas : la compréhension de la nature des rapports sociaux, l'action consciente pour leur bouleversement doit s'enrichir de la compréhension de l'aliénation subie par l'humanité en général et la classe ouvrière en particulier. Cette conscience que l'on peut appeler communiste n'est pas déterminée automatiquement par la conscience de classe ni même par l'appartenance au parti révolutionnaire comme l'a cru Trotsky (5) : « Il ne saurait y avoir chez le révolutionnaire marxiste de contradictions entre sa morale personnelle et les intérêts du parti car le parti embrasse dans sa conscience les tâches et les fins les plus hautes de l'humanité ». La remarque est juste si elle porte sur les prises de position stratégiques du parti avec leurs implications dans le domaine éthique ; elle est fautive dans la réalité de l'oppression quotidienne héritée de la vieille société. Nous savons maintenant que le plus abject des phalocrates peut faire le plus magnifique des héros tombé au champ d'honneur de la révolution. Faut-il nier que ce « héros » empoisonnera l'existence de dizaine de femmes contraintes de militer à ses côtés, et sera un adversaire à combattre dans une autre société.

Notre organisation depuis 68 a vécu à la fois sur le vide théorique touchant la vie privée et son interaction sur la vie militante, et sur un condensé flou et assez frustré de la tradition morale révolutionnaire telle que le guévarisme pouvait l'exprimer en matière de vie politique. Il a fallu le mouvement des femmes pour que l'on s'aperçoive que la séparation vie publique-vie privée était fautive et réactionnaire. Mais, en matière de vie privée, le vide qui ne fut rempli par une prise de conscience révolutionnaire l'a été par l'idéologie bourgeoise, accommodée à la mode du jour, distordue pour s'adapter

4 - E. Guevara : **Le socialisme et l'homme.**

5 - Trotsky : **Leur morale et la nôtre.**

à la révolte immédiate de la jeunesse radicalisée. Ce n'est plus travail-famille-patrie ; mais ce fut pour beaucoup un refus déguisé d'insertion sociale, une liberté sexuelle fondée sur la très bourgeoise gauloiserie et le très réactionnaire couple peur-mépris des femmes sur fond de désastre sexuel. C'était à vrai dire assez médiocre, mais il y en eut pour appeler cet individu-là ébauche de l'homme nouveau parce qu'il n'écrivait plus à ses parents, n'achetait que des jeans et passait sa vie dans un local d'organisation. Cette arrogance s'est perdue... C'est la crise qui l'a remplacée. Le mouvement de femmes porte une large responsabilité par son décryptage des comportements, sa mise à nu des motivations réelles. Sans compter l'insertion plus grande de l'organisation dans la classe ouvrière qui fait surgir de nouvelles contradictions et un nouveau militantisme. Il faut trouver d'autres raisons de militer.

Et c'est là que surgissent les plus grandes difficultés. Faut-il, comme le fait Bensaïd (6), réactualiser le révolutionnaire fier de son combat, muet et ombrageux sur sa vie privée, s'éloignant droit dans le soleil couchant vers sa « solitude solidaire » (dommage que l'expression soit de Camus ferrailant contre l'engagement sartrien en pleine guerre d'Algérie, c'était joli). Le camarade lit trop Lucky Lucke car je ne sache pas qu'une seule femme militante, qu'un seul ouvrier pourvu d'une intervention syndicale de longue haleine puisse se reconnaître dans cet ectoplasme en quête d'une virilité mystique. Il est plus aisé de bâtir des mythes que d'affronter la réalité, qui est que la vie militante est faite de permanentes contradictions. Il est contradictoire de dénoncer les mécanismes de pouvoir sur le plan institutionnel et idéologique dans la société bourgeoise, de projeter vers le futur le dépérissement de l'Etat, et de tendre tous ses efforts vers la construction d'un parti léniniste, modèle d'empilement hiérarchique et de circulation des pouvoirs, où le militant de base ne peut avoir le même statut que le dirigeant. Il est contradictoire de fonder l'engagement militant sur la conscience et la responsabilité de chacun quand les rouages de l'organisation servent aussi à exercer cette « pression morale » sur les individus dont parle le Che (7), nécessaire, car le militantisme n'est pas « naturel » et ne procure pas une source de joies illimitées. Il est contradictoire d'imaginer un

6 - D. Bensaïd : « **La révolution et le pouvoir** : » ... juste intuition de cette solidarité solitaire ou de cette solitude solidaire qui est fréquemment le lot du révolutionnaire professionnel... Un militant ne raconte pas sa vie... Il avance dans la vie y compris la sienne comme un iceberg ».

7 - E. Guevara : **Le socialisme et l'homme**.



univers socialiste où les tensions entre les hommes seraient très réduites alors qu'il nous faut une charge d'agressivité et de haine très puissante pour pouvoir combattre. Les valeurs dont nous avons besoin aujourd'hui ne sont pas celles que nous souhaiterions posséder dans une autre société. Le seul problème est que les valeurs nécessaires aujourd'hui menacent celles de demain : pouvoir et discipline impliquent des relations dominant-dominé et font le lit d'une société bureaucratique (sans être suffisante, la psychologie, future collective, ne gouverne pas l'histoire). Même le lien de chaque militant et de l'organisation toute entière aux masses n'est pas un critère dépourvu d'ambiguïtés : le bon militant de masse n'est pas nécessairement celui dont la conscience communiste est la plus développée, les masses restant prisonnière de l'idéologie bourgeoise. Dans une usine d'hommes, dans une caserne le militant sexiste sans problème est plus efficace que le militant qui ne joue pas le jeu traditionnel des relations entre mâles.

Ces contradictions sont bien réelles et aujourd'hui indépassables même si elles ne sont pas figées : nous sommes portés sur des phénomènes sociaux et le niveau de conscience des masses évolue. Qu'elles soient indépassables n'implique pas soit leur mise entre parenthèses, soit la sortie de l'organisation. Nous sommes condamnés au déchirement mais pas à l'inaction : se battre pour que sans cesse la rupture d'équilibre se fasse dans et hors l'organisation en direction des exigences nées aujourd'hui d'autres rapports humains engage tout notre avenir.

Militer aujourd'hui c'est militer dans le doute et la critique permanente. Et c'est fort salutaire. Militer est une sorte de pari où on a peu à perdre (la vie, sans doute, mais autant savoir pourquoi on meurt que de finir du cancer ou parce que le crétin d'en face ignore le code de la route). Un pari que l'on n'est pas sûr de gagner, un vrai pari sur le sens de la vie et de la mort ; et, bourgeois pour bourgeois, je préfère Pascal à Camus.

Pour une femme militante le pari est double et les contradictions plus aiguës. Le mouvement de femmes s'est construit indépendamment du mouvement ouvrier. Le féminisme comme prise de conscience d'une oppression particulière et nécessité de lutter contre elle n'est pas contenu dans la conscience de classe. Ainsi, il n'y a aucun lien immédiat entre l'organisation de la classe ouvrière, son exploitation sur les lieux de production, sa révolte et l'étouffement de la sexualité féminine pour ne prendre que cet exemple. Pire ! l'oppression des femmes est interclassiste, plus aiguë et plus violente

dans la classe potentiellement révolutionnaire. Le champ politique est chasse gardée des hommes ; en y entrant une femme transgresse des lois non écrites et on le lui fait expier jusque dans notre organisation. Il n'est pas de valeur de la tradition révolutionnaire qui ne nous exclut par les comportements qu'elles supposent. Le combat de la classe ouvrière est vécu comme une protestation virile (« en avoir ou pas ») ; le mot fraternité évoque des associations de mâles liés par une homosexualité diffuse avec le rejet des femmes comme ciment. Il n'est jusqu'à la « fierté » et la « pudeur » des hommes, idéalisation de leur peur de parler de sentiments, voire en mouvement de femmes entre-t-elle dans les « furetages indécents » de Bensaïd ?

La lutte des sexes traverse l'organisation comme la société ; elle met en jeu tout l'être humain, son éducation, ses sentiments, son équilibre, avec une extrême violence. Quel sens alors peut avoir cette fraternité, cette solidarité des exploités entre eux pour une femme traitée de putain par ceux de sa classe dès qu'elle se révolte ? Qui dira ce que ressent une militante lorsqu'elle s'assoit dans une réunion près d'un « camarade » dont le comportement heurte, au delà même de son féminisme, son sentiment de la dignité humaine ? Faut-il s'étonner si ces militantes là partent pour aller chercher entre femmes, quitte à reproduire d'autres schémas d'oppression, un univers respirable ? Et pourtant, là encore le pari s'impose, double : pari comme membre ou solidaire de la classe exploitée, pari comme féministe. Car si la classe ouvrière n'est pas porteuse en tant que telle de la libération des femmes, celle-ci ne peut se faire sans la fin de l'exploitation capitaliste. Et pour que s'achève cette exploitation, il faut un parti révolutionnaire qui intégrera aujourd'hui des hommes sexistes. La seule garantie que nous possédons est la vitalité du mouvement de femmes, sa capacité à irriguer la classe ouvrière et l'organisation, et notre propre détermination de militants.

Militer sans mythologies, voilà ce qui reste après le grand enthousiasme de Mai 68. Une lucidité froide et un peu sèche qui se méfie des « tripes » par trop vulnérables à l'idéologie dominante ; un décryptage incessant de nos tares. Mieux vaut cela que vivre dans le désespoir, la mort des illusions.

Frédérique Vinteuil

Mode d'existence et fragilité de la conscience communiste

La conscience communiste, comme conscience de la nécessité impérieuse de la révolution socialiste, seule solution positive à la crise actuelle de la société humaine, trouve sa traduction dans la nécessité non moins impérieuse pour l'être conscient de prendre sa part du combat pour le changement des rapports sociaux. Venir à l'organisation révolutionnaire suppose le désir, au sens plein, de la révolution socialiste, reconnue comme seul moyen de changer la vie. La difficulté de demeurer un révolutionnaire, une fois choisi de le devenir, tient à la contradiction, inévitable, entre la conscience et l'existence.

La conscience communiste a une existence matérielle, comme toute forme de conscience sociale. Elle n'est

pas autre chose qu'un ensemble de dispositions de l'individu inscrites dans le système nerveux et susceptibles d'excitations et d'inhibitions : des « conditionnements », à réagir d'une certaine façon, en fonction de certaines valeurs, et à communiquer cette façon de réagir. Ensemble de dispositions qui s'acquièrent, et dont le développement, et même le simple maintien, suppose un processus continu de reproduction, aussi bien physiologique que sociale. La conscience de classe révolutionnaire n'est pas comparable à un vin fin conservé dans des flacons (ah ! le bouquet des grands crus, 71, 17 ! ah, la saveur délicate des acquis !), mais plutôt à l'herbe d'un champ, qui se renouvelle, se régénère suivant le



cycle des saisons, et soumise aux aléas du temps qu'il fait.

Ce n'est pas dans les livres que se conserve la conscience communiste - ils peuvent seulement servir à la régénérer chez un lecteur bien disposé, mais dans la pratique de classe des communistes, par laquelle cette conscience se confronte à l'existence réelle des masses et s'en nourrit, - mais dans l'effort conscient et organisé des communistes pour faire partager et leur conscience, et cette pratique même qui la conserve, à l'ensemble de la classe.

La conscience, c'est non pas les « acquis » mais leur réinvestissement dans la pratique politique, qui est une pratique quotidienne, et rigoureusement inséparable d'une prise de position morale, de femmes et d'hommes de chair et de sang, qui vivent, souffrent, jouissent, espèrent, désirent, et s'attellent à interpréter la vie, la souffrance, la jouissance, l'espoir et le désir des travailleuses et des travailleurs.

Pour des dialecticiens matérialistes, la conscience communiste n'a pas et ne peut pas avoir d'autre existence que dans le fonctionnement de systèmes nerveux interconnectés, dans le cadre de la reproduction de leur existence matérielle, autrement dit : de la lutte des classes. C'est pourquoi, pratiquement indestructible - sauf catastrophe définitive - à l'échelle de l'espèce humaine, elle est fragile au niveau personnel. En effet, la conscience politique et les exigences morales qui sont inhérentes à l'engagement du militant (le désir de communisme) entrent en contradiction avec les conditions d'existence vécues, qu'elles qu'elles soient, sans que la

conscience puisse avoir toujours le dessus.

Que l'existence détermine la conscience, c'est doublement vrai : c'est, dans certaines conditions, le caractère insupportable de la réalité qui fait advenir la conscience politique comme son reflet actif, c'est ce même caractère qui peut la submerger ou la subvertir. Au-dessus d'un certain seuil d'entraves à mon épanouissement, je me rebelle ; si les entraves se multiplient et si je ne suis pas prémuni contre leur prolifération, elles m'étouffent et je cesse de me débattre (ou me débats en vain). La conscience demande ; « Qui t'a fait comte ? ». L'existence répond : « Qui t'a fait roi ? ». Il faut à la conscience, à l'instar des capétiens s'appuyant sur la classe montante pour réduire les féodaux, s'appuyer sur les éléments dominés de l'existence réelle, sur les éléments opprimés par le caractère aliéné de l'ensemble de l'existence, bref sur les racines, surgeons et boutures du multiforme besoin de s'épanouir, les unifier contre tout ce qui menace et la conscience et l'épanouissement, la féodalité ravageuse des modèles, normes et contraintes de la classe dominante.

Une telle contradiction, qui investit chacun au plus intime de lui-même, ne peut, pour un sujet donné, évoluer que de quatre façons :

- ou bien c'est la vie qui change : la révolution transforme les conditions d'existence. Il faut pour cela que la conscience collective soit suffisamment devenue une force matérielle, ait joué son rôle de reflet actif, de facteur second mais décisif.

- ou bien c'est la conscience qui dégénère, ce qui se manifeste et

s'exprime par une rupture de la pratique antérieure.

● ou bien la contradiction se trouve émoussée par évolution convergente des deux contraires : c'est le cas pour les bureaucrates du mouvement ouvrier dont la conscience sociale se modifie et se sclérose au rythme de leur ascension dans l'appareil.

● ou bien enfin il faut vivre la contradiction, l'assumer, tenter d'accorder son comportement dans tous les domaines avec ses idées, tout en sachant bien que ce n'est pas pleinement réalisable maintenant, mais que si l'on ne s'y efforce pas quand même, on risque d'y laisser pire que sa peau, ses raisons d'espérer. Et cet effort, il faut le tenter avec son environnement intersubjectif, au besoin contre lui ; et de fait c'est toujours à la fois avec et contre lui, avec et contre soi-même ; les rapports d'un militant, d'une militante, avec son organisation ont bien quelque chose de rapports amoureux, inclus s'entend les délices et les dépités (les conjoints non militants ne s'y trompent pas...). Et ce sont là des amours difficiles.

Le problème se pose chaque jour au militant de savoir si c'est, en dernière analyse, l'existence (personnelle) que lui font les exploités qui lui dictera une conscience sociale aliénée et tout le comportement correspondant, ou bien si c'est la conscience sociale qu'il a acquise par lui-même au contact des traditions révolutionnaires et avec l'aide de ceux qu'il aime, qui l'aiment, qui déterminera son existence et son comportement d'être qui se veut libre et veut la liberté de toute sa classe, de toute l'espèce.

L'amour, c'est comme les vélos (1)

Chaque sujet militant est donc à la recherche de l'équilibre entre d'une part l'existence réelle (déjà elle-même travaillée par la contradiction, puisque c'est l'agencement d'une double série de données : d'une part les conditions imposées par le système, d'autre part celles qui résultent de la prise en charge que nous avons déjà effectuée de cette existence) et d'autre part la conscience révolutionnaire (jamais « pure », mais qui ne cesse de se dégager de l'idéologie dominante, toujours présente elle aussi dans nos têtes et qu'il faut dompter, donc connaître).

Cette recherche, cette poursuite de l'équilibre peut avoir deux caractères : être angoissante, déprimante, affolée, et échouer, ou bien être gratifiante, fortifiante, si le sujet a le sentiment de progresser (ce qui suppose, d'une manière ou d'une autre, qu'il se sente soutenu, conforté par ses camarades). Il n'y a jamais atteinte d'un point idéal qui serait l'équilibre personnel, mais toujours poursuite, plus ou moins heureuse, d'un processus d'équilibration. Processus qui suppose le mouvement et le contrôle du mouvement. Préserver son équilibre personnel dans la vie militante, c'est comme faire du vélo : il s'agit de coordonner la poussée du pied sur la pédale avec la pesée du corps sur la selle et l'orientation donnée au guidon, de telle sorte que les forces

(1) adapté de Sylvie VARTAN.

qui s'exercent de part et d'autre (celles-là plus celle du vent) se compensent. Il s'agit donc d'éviter de tomber d'un côté en se laissant tomber juste ce qu'il faut de l'autre, afin d'être libre de se diriger d'un côté ou de l'autre ; et cela suppose d'aller de l'avant.

L'énonciation du principe est simple. L'explication détaillée serait déjà plus complexe. Quant à l'apprentissage pratique, il faut monter sur un vélo...

D'une façon générale : faire du vélo (2), c'est se laisser tomber ; nager c'est se laisser couler ; faire effort, c'est se laisser aller ; travailler c'est être paresseux, et surtout agir c'est savoir attendre... mais tout cela d'une certaine façon : néguentropique ; il s'agit à chaque fois d'utiliser les pesanteurs, de les retourner contre elles-mêmes, afin de réaliser ses fins propres. C'est le principe du contre-poids. En ce sens, l'hygiène morale consiste à cultiver ses défauts.

La condition générale d'une vie équilibrée, ou plutôt équilibrante, c'est que la suite des comportements ne cesse de s'inscrire dans le plan de vie ; qu'il n'y ait à aucun moment de rupture grave, déplaçant et renversant le centre de gravité. C'est ici tout le problème du morcellement de l'existence, tel qu'il est imposé par la société bourgeoise. Chacun voit son attention, sa disponibilité, écartelées entre des domaines différents (vie

professionnelle, vie militante, vie familiale et d'autres encore) où les rôles et les statuts de l'individu ne sont pas les mêmes, voire s'opposent. D'où une difficulté parfois extrême à les assumer de façon satisfaisante pour soi et/ou pour les partenaires. Le besoin principal, de ce point de vue, c'est celui de l'unité.

D'où la recherche de l'unité de la vie, la quête de son sens désaliénant. L'adhésion reflète, pour le nouveau militant, disposé à unifier, à ordonner sa vie autour du combat révolutionnaire, la nécessité historique. Mais dès lors son épanouissement personnel, dans et par l'activité organisée, commence à faire problème. Rares sont les évolutions spontanément adaptées, où le militant trouve d'emblée la voie de son équilibre dans le travail de masse, sans trop de tensions entre sa vie « privée » et son activité militante. Beaucoup plus fréquemment l'échec est rapide.

C'est que si le désir de révolution est nécessaire toujours, les démarches par lesquelles cette nécessité « se fraie son chemin » sont largement contingentes : le militant vient aussi, et même, d'un certain point de vue, d'abord, pour se situer personnellement au milieu des contradictions de la vie sociale. Et ce comportement d'adhésion, comme tout comportement quel qu'il soit, a une finalité d'adaptation personnelle : il

(2) L'utilisation de la bicyclette, comme instrument de réflexion sur la dialectique, peut se poursuivre. Rappelons que cet engin est généralement pourvu d'un dérailleur et de freins ; enfin que lorsqu'une roue tourne, sa stricte moitié recule nécessairement par rapport au moyeu. Autre instrument

élémentaire : le poêle à charbon. Son allumage apprend bien des choses sur la « dynamique transitoire » et sur la tactique d'implantation dans la classe, et permet de refuter des proverbes pleins d'idéologie, comme ; « pas de fumée sans feu ». Il faut : allumettes, papier journal, charbon, et petit bois mouillé...



M. Météo.

s'agit encore d'une recherche de l'équilibre en général, déjà d'une recherche militante de l'équilibre.

Le sympathisant adhère, entre autres, pour échapper personnellement à différentes formes d'aliénation, pour maîtriser un peu mieux la production de son existence. La libération de l'espèce suppose en effet au moins un début de libération des individus qui assument consciemment la lutte libératrice. Or les fins personnelles (qui n'ont rien d'illégitime) : retrouver l'unité de sa vie, s'affirmer parmi les autres, être reconnu (e), par des gens qu'on estime, comme un (e) combattant (e) capable d'initiatives et sur qui on peut compter, etc., ces fins peuvent entrer en contradiction, sinon avec le but poursuivi, du moins avec la manière dont ce but est poursuivi.

Et alors, le risque est grand de trouver non le chemin de son accomplissement personnel, mais tout le contraire, non la désaliénation prévue, mais des aliénations nouvelles, non l'antidote au morcellement bourgeois de l'existence, mais un morcellement supplémentaire, non l'ouverture de son « jardin secret », mais son saccage, non l'harmonisation de sa vie privée et de sa vie militante, mais l'évaporation de la première, qui entraîne l'aliénation de la seconde, la disparition de la capacité d'initiative personnelle spontanée, les blocages, le dégoût, la fuite enfin, quand ce n'est pas pire.

Il est très difficile à une travailleuse pourvue d'enfants, même avec l'aide effective de l'organisation, à plus forte raison sans elle, voire contre l'incompréhension apeurée des militants, de se rendre maîtresse de son « processus de production

militante ». Cela supposerait qu'on lui donne la parole, ou plutôt les moyens réels (matériels, théoriques, psychologiques) de la prendre. Ce n'est pas un problème mineur. Nous aurons besoin bientôt de centaines et de milliers de femmes encore aux prises avec la double journée et avec les blocages « féminin », qui soient quand même capables d'intervenir efficacement sur le tas, dans la période où fleuriront les comités révolutionnaires. Un rêve ? Réverie plutôt que de penser qu'on pourra s'en passer.

Quelques moyens

S'il est consolant, quand on doit mourir, de savoir pourquoi, il est nécessaire, quand on veut vivre pour une cause, de savoir aussi pourquoi, et, en outre, comment : d'avoir sa part du contrôle de la production militante collective.

La poursuite de l'équilibre personnel du militant est donc facilitée, tout d'abord, par la progression de sa formation politique (théorique et pratique). La formation est trop négligée dans nos rangs, et (beaucoup moins faute de temps - on peut toujours en trouver pour ce qui est prioritaire - que par identification abusive à un effort scolaire rebutant. Ceux qui, merci, viennent d'en prendre (ou d'en donner) n'ont aucune envie de s'y remettre. Les prolétaires, eux, renoncent souvent par timidité (« j'ai trop de lacunes, je n'y arriverai jamais »), ignorant souvent que les intellectuels, happés à leur tour par

une spécialisation impitoyable, ne sont pas mieux lotis.

Il est pourtant possible à chacun de se motiver, à la cellule de motiver ses membres (puisque la cellule, organisme de base, est le lieu de rencontres de l'initiative et de la demande personnelles avec le projet et les exigences collectifs, elle est l'endroit privilégié de la formation), si l'on veut bien admettre que non seulement l'élaboration de la ligne commune, non seulement la qualité du travail de masse (qualité déjà fondamentale pour l'équilibre personnel de celui qui s'y livre), mais encore la maîtrise par chacun de sa propre vie, la lucidité sur les rapports interpersonnels n'ont rien à perdre, ont tout à gagner, à l'accroissement de maîtrise du militant sur la méthode marxiste et sur les explications de l'évolution sociale que cette méthode a déjà permis d'élaborer.

Il est hors de question, bien entendu, de s'attaquer en cellule à la totalité des « problèmes personnels » des camarades, parce qu'il est nécessaire de respecter la barrière, mobile et perméable, mais qui ne disparaîtra qu'avec le militantisme, entre vie « privée » et vie « militante », parce que ces « problèmes » sont trop compliqués et sortent de la compétence stricte de l'organisation politique, parce qu'enfin la cellule a d'autres occupations.

En revanche, c'est une tâche de la cellule (et très importante) de mettre chaque militant à même de donner de tous ses problèmes la formulation politique et l'analyse matérialiste qui lui permettront d'organiser sa vie en communiste conscient, se libérant déjà soi-même et libérant ses proches,

pour pouvoir se livrer de façon équilibrante (et en cela équilibrée) au travail de masse qui concourt à libérer la classe et l'espèce.

Autre souci (autre manière de formuler le même souci) : favoriser l'unité de préoccupations du militant. Si l'assouplissement du système d'organisation permet d'améliorer le « rendement », le rapport résultats/efforts fournis, la « productivité militante », ce sera rendre disponible pour un travail encore plus efficace toute une énergie autrement gaspillée. Quand les victimes de la réunionniste en auront vaincu le virus, elles pourront se mettre ou remettre au travail de masse, seul vrai moyen de « capitaliser les acquis » ; l'ennemi de classe peut au moins nous enseigner ceci : capitaliser, cela signifie nécessairement réinvestir. On ne peut assimiler les acquis que dans la mesure où déjà on les met en œuvre, dans l'intervention et/ou dans l'élaboration. Et le travail de masse, avec ce qu'il suppose d'échanges entre la conscience révolutionnaire et la vie réelle, est la forme de mouvement de la contradiction entre conscience et existence, mouvement par lequel les deux contraires s'interpénètrent et se transforment, l'existence devenant consciente et la conscience se faisant une force matérielle.

Contrepoids et pendules

On peut encore, pour une réflexion à plus long terme, énoncer différentes contradictions (ou différentes

manières d'envisager la contradiction) auxquelles se trouve confrontée la recherche, par les militants, de leur équilibre.

Premier couple : tension-détente. C'est ici la question du rapport du plaisir (et des plaisirs) avec le désir de communisme assumé consciemment. Savoir que le bonheur réside dans leur accord, ou à tout le moins dans le sentiment de progresser vers leur accord, ne suffit pas toujours pour être heureux, les différentes motivations du sujet ne tirant pas forcément dans le même sens. La force et l'orientation de la résultante sont fonction de celles des composantes... parmi lesquelles l'effort volontaire du sujet conscient, susceptible de faire la décision. C'est la « néguentropie » propre au vivant, c'est la puissance, limitée mais réelle, du facteur subjectif. A s'en tenir aux conditions objectives, le sujet est travaillé par les contradictions. Mais à son tour, reflet actif, il travaille les contradictions qui le traversent, par son effort volontaire. Encore cet effort doit-il prendre son énergie quelque part, et ce ne peut être que dans les facteurs objectifs, ceux-là même qu'il s'agit de dominer.

Tension et détente, effort et plaisir, sont inséparables et tendent à s'interpénétrer. Que la combinaison à laquelle s'arrête le militant soit la meilleure possible pour les fins communes, aucune garantie n'en peut être donnée, sinon l'élévation du niveau de conscience.

A défaut d'une conscience politique élevée permettant d'assumer la contradiction et de lui faire porter ses effets positifs, deux déviations sont possibles, glissements dans l'une ou

l'autre de deux ornières parallèles : d'une part l'hédonisme débridé, la recherche du plaisir pour le plaisir (signe d'un manque, d'une insatisfaction insurmontable); c'est assez rare chez les marxistes révolutionnaires, les jouisseurs effrénés vont vers d'autres cieux; d'autre part, beaucoup plus répandu, l'ascétisme mortificateur, qui débouche sur l'activisme; les camarades qui viennent pour assurer leur Salut sont rares (plus nombreux chez les maos) et ne s'incrument guère; mais, le plus souvent, il s'agit d'autre chose: simplement, quand un camarade n'est pas à même de contrôler les progrès de son action, il a comme seul point de repère la sensation intime de l'effort fourni, qu'il fétichise alors. Pour reprendre la comparaison du vélo, il ne se demande pas: « est-ce que j'ai fait du chemin », mais: « est-ce que je suis bien fatigué ? », se sentant plus ou moins coupable quand il prend le temps de souffler, et surtout de réfléchir (souffler, passe encore, mais réfléchir, est-ce bien un comportement prolétarien ?) L'ouvriérisme le plus sot montre le bout de ses longues oreilles).

Deuxième couple de forces opposées à faire interagir dans l'équilibration militante: le besoin d'autorité et/ou de sécurité et le besoin d'autonomie (besoin d'exercer sa puissance individuelle sur les choses et, sinon sur les gens, du moins sur les rapports avec les gens). D'un côté la vie révolutionnaire est profondément insécurisante, non seulement à cause de la menace de répression, mais surtout parce que nous avons rejeté en principe les nor-



mes de la société d'exploitation mais que nous ne pouvons pas pour autant vivre en marge de ces normes... D'un autre côté, chacun a besoin, même s'il ne sait pas ou n'ose pas le formuler, de prouver aux autres et à soi-même sa capacité d'intervenir de façon autonome, de prendre des initiatives et de les mener à terme.

La tâche de l'organisation est alors, pour prendre une expression qui domine les préoccupations des jeunes parents, d'« aider le/la militant (e) à se débrouiller tout (e) seul (e) ». Et le devoir de chacun est d'exiger que cette tâche soit remplie, à son égard comme à celui des autres. (On a l'organisation qu'on mérite).

La rupture d'équilibre (qui, dans le travail théorique, aboutit soit au dogmatisme à tous crins, soit à l'« innovation » à tout prix) cause la reproduction élargie de la distinction entre dirigeants et dirigés (alors qu'il faut, sinon l'extirper, car elle est inévitable, du moins la rétrécir et en limiter les effets) avec un écart qui s'accroît, en cas d'évolution spontanée et non corrigée, aussi irrémédiablement que tout fossé entre surdéveloppés croulant sous des richesses inutilisées et sous-développés squelettiques, le désert se faisant naturellement dans la zone intermédiaire qui cumule les difficultés des uns et des autres.

Là encore, le remède est dans l'élévation du niveau politique, qui seul permet « l'interpénétration des deux contraires et leur conversion l'un dans l'autre », le militant acquérant la maîtrise de son intervention et devenant plus sûr de lui, et par-là même se crispant moins sur son amour propre, acceptant mieux les

critiques et les directives, ne les ressentant plus comme une agression puisqu'il est capable de les assimiler et lui-même d'en formuler.

La partie est gagnée quand un militant de base a pu, une fois, faire comprendre quelque chose à un dirigeant ; il devient lui-même apte à apprendre quelque chose des travailleurs, il a compris la fonction du parti révolutionnaire et peut alors progresser (de même, notre audience dans la classe s'accroîtra à pas de géant, quand les travailleurs auront le sentiment que leur contact nous apprend quelque chose !).

C'est ici l'un des petits secrets de l'intersubjectivité : on ne reçoit vraiment de l'autre que ce qu'on lui donne, et réciproquement.

Donner/recevoir (enseigner/apprendre, diriger/être dirigé, voire : aimer/être aimé) constitue un troisième couple contradictoire. Pour qu'il y ait véritablement échange et/ou partage entre deux (ou plusieurs) sujets, il ne peut se faire que l'un soit actif et l'autre passif. La réceptivité est active. Et puis deux sujets en communication sont aussi réceptifs l'un que l'autre.

Pour qu'un militant donne beaucoup à l'organisation (de temps, d'efforts, d'apport politique), il faut faire en sorte qu'il reçoive beaucoup d'elle, de soins, de sollicitude, d'occasions (réelles et proportionnées à ses capacités du moment) de se former et ... de s'affirmer, c'est-à-dire de donner lui-même, meilleur moyen de le disposer à recevoir et de l'organisation et des masses. C'est ainsi que se partage un combat et que se diffuse un programme (puisque un programme, ce ne sont pas des mots

sur un papier, mais ce que veulent dire ces mots dans nos systèmes nerveux, c'est-à-dire le reflet actif de l'évolution sociale).

Quatrième couple contradictoire : permanence et/ou rejet des normes. Nous continuons à vivre sur des normes profondément enracinées en nous par une culture multimillénaire, alors que la crise générale des valeurs se traduit par une remise en cause des rôles traditionnels. Nous n'en sommes pas tous au même point dans notre mini-révolution culturelle, qui n'est d'ailleurs pas homogène dans les différents secteurs de la vie. Les mille et une formes de développement « combinégal » font la part belle à des conflits toujours renaissants.

Cela se manifeste principalement à propos des rapports entre hommes et femmes (quelle que soit la nature des relations, qu'il s'agisse de politique, d'amour ou d'autre chose). Telle femme peut par exemple rejeter globalement les formes de son oppression spécifique, très correctement sur le plan politique, et sur un plan plus privé ne pas comprendre que certains hommes ont entrepris leur propre remise en question à ce sujet. Elle peut continuer à considérer l'intérêt qui lui est porté comme empreint de chauvinisme mâle, et donc le ressentir comme une agression. Et l'homme, en face, puisque tout est clair (ou presque) chez lui et chez elle, pense que tout devrait être clair entre eux deux. C'est logique ; non dialectique. Ce nouveau jeu de dupes subtil ferait peut-être un bon sujet de roman psychologique à l'ancienne, il empoisonne parfois singulièrement la vie des militant(e)s.

En outre, la société patriarcale a bien ancré en nous (au point que nul ne peut s'en dépêtrer sans un effort critique permanent) les assimilations abusives, idéologiques, de l'activité et de la masculinité, de la passivité et de la féminité ; de la masculinité et du caractère généreux, protecteur, agressif, etc., de la féminité et du caractère réceptif, soumis, doux, etc. ; et elle a fait de la virilité, c'est-à-dire de la capacité combattante, l'apanage des mâles.

Dans la vieille notion de virilité, il y a deux aspects : d'une part, et c'est l'essentiel, l'aptitude à se donner au combat, pour le triomphe de la communauté (chez les Romains, la virilité était d'abord une question d'âge), d'autre part, mais ce n'est là qu'un aspect secondaire, dû historiquement à la domination des mâles dans le cadre de la division sexuelle des tâches, la virilité est considérée comme l'apanage des seuls hommes, et par-là identifiée abusivement à la masculinité, à une certaine conception, dominatrice, de la masculinité. Seul l'homme accompli (souvent réduit au mâle de la classe dominante) porte à la fois une arme et un sexe (soit : porte légitimement une arme). Il en découle très logiquement que les femmes sont inaptes au combat, au vrai travail militant (du latin miles, soldat !), n'étant pas masculines donc pas viriles.

Les conséquences d'une telle conception sont graves pour qui cherche l'unité de son existence : il est mutilé (dès l'enfance) d'une partie de sa psychologie spontanée, et doit, s'il ne l'a pas refoulée, réprimer consciemment, s'il est un homme, sa part de « féminité », c'est-à-dire les

comportements qui lui sont interdits parce que réservés aux femmes : tendresse, coquetterie, etc. Interdiction même de « verser des torrents de larmes » (ô Rousseau, ô Diderot !). Sans parler ici de la stricte normalisation du désir sexuel.

Pour les femmes, la situation est pire encore (même en faisant abstraction des contraintes matérielles supplémentaires). Elles sont incitées soit à se tenir à « leur » place (soumises, passives, admiratives, décoratives), à renoncer à la virilité faute d'être des mâles, soit à faire comme si, à se constituer en exception qui confirme la norme, à devenir dures, dominatrices, agressives : à faire la preuve de leur quasi-virilité -

parce que, n'est-ce pas, ce ne sera jamais tout à fait la même chose - en renonçant à la « féminité » (au moins pendant les heures d'activité militante). Le pire est qu'elles intériorisent très souvent ce modèle.

C'est là source de frictions à n'en plus finir, de chacun non seulement avec les autres, mais encore et surtout avec soi-même, et de tensions quelquefois insupportables.

Le temps presse,

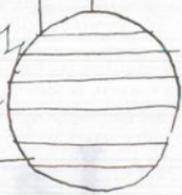
Déjà les germes de barbarie prolifèrent,

Déjà les échéances révolutionnaires se précisent.

Un signe : les toutes nouvelles générations viennent nous interpeller.

Hector Léans

LUNDI	Meeting
MARDI	Manif
MERCREDI	groupe taupe
JEUDI	rien de cellule
VENDREDI	groupe femme
SABEDI	Syndicat
DIMANCHE	Congrès



La question homosexuelle

Force nous est de constater aujourd'hui encore, lorsque nous abordons les questions de la sexualité, une relative faiblesse des marxistes révolutionnaires. Non qu'il n'y ait aucun acquis des marxistes sur ce terrain : en fait, l'élaboration théorique des marxistes sur la sexualité commence avec l'œuvre de Marx et d'Engels, elle est reprise et développée épisodiquement par plusieurs théoriciens marxistes ultérieurs, mais la plupart du temps de manière fragmentaire. La part la plus précieuse de cet héritage théorique sur la question réside peut-être dans la manière de l'aborder, dans la méthode qui consiste à penser la sexualité en termes de rapports sociaux, historiquement déterminés par leur ancrage dans les rapports de production dominants à telle ou telle époque. Cette faiblesse relative s'illustre en particulier aujourd'hui par le fait que les organisations révolutionnaires qui se sont développées en France après Mai 68 ne se sont pas encore suffisamment réappropriées les acquis théoriques antérieurs faute sans doute d'avoir été confrontées jusqu'ici à une intervention de masse sur le terrain de la sexualité, à de rares exceptions près (le MLAC, par exemple).

Mais s'il est un terrain sur lequel cette faiblesse apparaît de manière encore plus prononcée qu'ailleurs, c'est bien sur la question de l'homosexualité. Ce que l'on ignore généralement, c'est que ce ne fut pas toujours le cas dans le passé, qu'il y a eu - mais c'est une tradition perdue - un soutien effectif du mouvement ouvrier de la fin du siècle dernier et du début du XX^e siècle à la lutte des homosexuels, qu'un théoricien marxiste aussi éminent que Bernstein, à une époque où il n'était pas encore passé sur des positions réformistes, a apporté son soutien à leur combat et qu'il contribua, dans deux articles publiés dans *Die Neue Zeit* en 1895, à une première approche marxiste de la question.

Il nous semble nécessaire dans la situation actuelle, sous le triple effet de la radicalisation de la jeunesse, du développement du mouvement des femmes et de l'émergence d'un mouvement homosexuel - encore embryonnaire en France -, que les marxistes révolutionnaires renouent pleinement avec la tradition de réflexion et d'intervention sur la sexualité, y compris sur la question de l'homosexualité, et qu'ils approfondissent leur élaboration théorique en assimilant les acquis qui se sont développés en dehors de la réflexion marxiste.

Cela implique en particulier pour les militants révolutionnaires une double tâche : convaincre d'une part le mouvement ouvrier de l'importance et de la signification de la lutte pour la libération de l'homosexualité ; et convaincre d'autre part le mouvement homosexuel de la nécessité de combiner sa lutte pour la libération sexuelle à la lutte de la classe ouvrière pour le socialisme.

La démarche fondamentale, d'un point de vue marxiste, consiste, à nos yeux, à ne pas penser la sexualité comme une sphère close, qui serait régie par une pure logique du désir, mais à l'aborder comme un ensemble de rapports sociaux, régis par des normes différentes selon leur inscription dans tel ou tel mode de production donné, normes elles-mêmes variables selon les diverses formations sociales historiquement constituées dans lesquelles elles s'exercent. En comprenant, par ailleurs, que le champ de variabilité de ces normes est déterminé par le fonctionnement du désir et de l'inconscient qui instituent les individus comme sujets (au sens psychanalytique du terme). C'est cette double détermination de la sexualité par les rapports sociaux induits par les divers modes de production et par la structuration subjective qui en rend nécessaire, à notre avis, une double approche simultanée, et d'un point de vue marxiste et d'un point de vue psychanalytique.

Mais jusqu'ici, en dépit de diverses tentatives d'articuler ces deux

approches, et bien qu'elles ne nous semblent pas contradictoires en ceci que chacune étudie le sujet à partir de son inscription dans des rapports sociaux, nous ne disposons pas encore d'une démarche qui nous permette de les pratiquer simultanément de manière satisfaisante. Une telle démarche nous est rendue encore plus difficile en raison de nos compétences limitées en matière de psychanalyse. C'est pourquoi nous mettrons l'accent, dans le texte qui suit, sur une approche marxiste de l'homosexualité; en abordant seulement au passage quelques remarques à partir d'un point de vue psychanalytique.



1. Le processus de normalisation sexuelle de la bourgeoisie

Avant d'examiner la nature de l'oppression spécifique des homosexuels, nous voudrions dire un mot sur le processus général de normalisation de la sexualité dans lequel est intégré cette oppression spécifique. Il nous semble préférable de parler de processus de normalisation en matière de sexualité plutôt que de « la » norme sexuelle. A la rigueur, on peut parler de la norme pour caractériser le comportement dominant imposé-proposé à tel moment dans une société donnée, ou pour une classe ou une couche de la société. Mais la notion de processus de normalisation permet beaucoup mieux de saisir d'une part la coexistence de plusieurs normes selon les classes et les couches sociales dans une même société, et d'autre part la capacité constante d'adaptation et de remaniement des normes de comportement de la part de la classe dominante selon les besoins du moment et selon les rapports de force ; la notion de processus de normalisation permet aussi d'éviter de poser la question des luttes sur le terrain de la sexualité en termes de contre-norme ou d'anti-norme.

Par ailleurs, il convient aussi de distinguer le discours social qui est tenu sur la sexualité et les pratiques sexuelles réelles des diverses classes et couches de la société, en comprenant bien que l'important est de saisir l'articulation, les contradictions qui peuvent exister entre les pratiques sexuelles et le discours social sur la sexualité. En effet, le discours social est déterminant pour comprendre la manière dont sont vécues telle ou telle pratique sexuelle à un moment donné, pour comprendre comment chacun est amené à penser sa propre sexualité. Par exemple, pour ce qui concerne l'homosexualité, le seul recensement des pratiques homosexuelles dans une population donnée ne suffit pas ; ce qui est important, ce sera de déterminer comment et pourquoi une partie de ceux qui ont des pratiques homosexuelles s'identifient comme homosexuels, et les conséquences que cela entraîne dans l'ensemble de leurs rapports sociaux, cependant que beaucoup d'autres qui ont aussi des pratiques homosexuelles se refuseront à se reconnaître comme homosexuels et seront même souvent parmi les agents les plus virulents de l'oppression des homosexuels.

Certes, tendanciuellement, le processus de normalisation sexuel bourgeois vise à maintenir l'imposition d'une norme hétérosexuelle dans le cadre de la famille monogamique et patriarcale. Cette norme idéale - et comme telle irréalisable - régit aussi bien les pratiques sexuelles proprement dites (la manière de faire l'amour), que les comportements affectifs (la manière de se vivre comme homme ou comme femme) et les référents culturels (la manière de se penser, de se représenter comme homme ou comme femme). En tout premier lieu, cette norme sexuelle établit comme une évidence naturelle et physiologique l'ensemble des rapports sociaux induits dans cette société par la différence des sexes, alors que seule est donnée objectivement la différence des sexes, et en aucune manière les rapports sociaux élevés sur cette base qui, eux, sont totalement historiques. Et comme la bourgeoisie perpétue, en la réaménageant, la millénaire domination de l'homme sur la femme, la norme sexuelle qu'elle impose sera une norme phallogratique : le discours sur la sexualité sera un discours forgé par des hommes sur la sexualité des hommes. Les femmes dépossédées de tout pouvoir, sont aussi exclues du savoir, et si un discours est tenu sur leur sexualité, c'est en fonction de la sexualité de l'homme, des problèmes qu'il peut se poser à leur égard - et jamais un discours de femmes sur leur propre sexualité. C'est ainsi qu'est niée, déniée, toute sexualité féminine.

La norme sexuelle bourgeoise postule en second lieu que seul le rapport entre deux sexes est conforme, naturel, car orienté vers la procréation. Elle condamne ainsi comme anormal, contre-nature, le rapport entre deux individus du même sexe.

La norme sexuelle bourgeoise nie la sexualité féminine et rejette l'homosexualité ; elle est aussi négation de la sexualité des enfants. D'ailleurs, la catégorie de l'enfance est, sinon créée, du moins renforcée par le discours social bourgeois, qui en fait une catégorie elle aussi exclue du corps social, enfermée dans les institutions familiale et scolaire. Le mythe du « vert paradis des amours enfantines » masque mal la réalité d'une dépendance prolongée des enfants dans la société capitaliste, de leur infantilisation, ainsi que la négation de leur sexualité. L'enfance est ainsi l'objet d'un long et minutieux embrigadement des corps et des esprits qui doit les rendre aptes à s'insérer à la place qui leur est assignée dans la machine sociale. Mais si la norme sexuelle nie leur désir actuel, en tant qu'enfants, elle les prépare à se couler dans le moule d'une sexualité normale pour le jour où ils seront adultes, elle en fait des garçons et des filles prêts à se vivre comme futur père et future mère ; dans toute leur éducation, on leur présente, jusqu'à le rabâcher, le seul modèle du couple hétérosexuel : ils vécurent heureux et ils eurent beaucoup d'enfants... Et lorsque la réalité vient à contredire brutalement le discours social normatif imposé, lorsqu'un enfant exprime et vit son désir, celui-ci est aussitôt dénié et reporté au compte de l'adulte accusé de détournement de mineur. C'est pourquoi la répression légale contre les homosexuels est particulièrement dure à l'égard des pédérastes. La pédérastie elle-même, marquée par les références de cette pratique dans la Grèce antique, contribue aussi, bien souvent, à maintenir les enfants dans une situation d'infériorité dans la mesure où elle s'accompagne de rapports paternalistes ; en ce sens, c'est au travers d'une lutte consciente contre toutes les formes de domination, des plus grossières aux plus subtiles, que des rapports nouveaux peuvent se contruire entre adultes et enfants.

Enfin, la norme sexuelle opprime jusqu'à ceux qui, apparemment, acceptent de couler leur sexualité dans la voie étroite où elle la canalise. Il y a en effet un décalage permanent entre les aspirations de chaque individu à s'épanouir, aussi bien dans sa vie sociale que dans sa vie sexuelle, et les rôles dans lesquels le discours social cherche à l'enfermer en présentant une série de modèles figés qui tendent à imposer la norme du couple

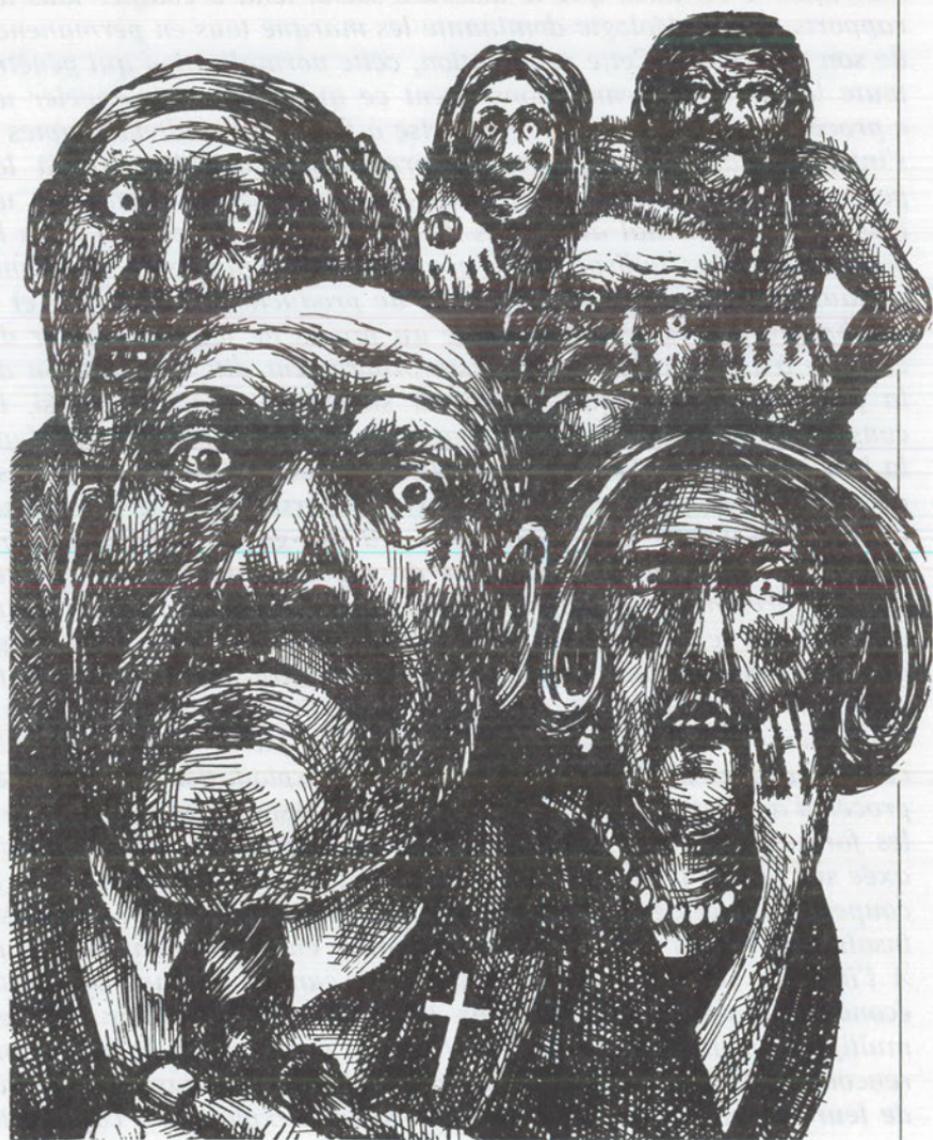
hétérosexuel légitimé par l'institution du mariage en vue de la procréation. Ainsi, une pression sociale constante s'exercera sur les célibataires, mais aussi sur les couples mariés sans enfants. La fixation des rôles montre bien l'imbrication de tous les niveaux sur lesquels s'exerce l'imposition de la norme et souligne le caractère global de la domination de l'homme sur la femme. La codification de la vie sexuelle et affective des individus par le discours social bourgeois étend ainsi ses effets dans tous les aspects de la vie quotidienne qu'elle imprègne de part en part.

La norme sexuelle, comme toute autre forme d'idéologie, n'existe pas en soi ; elle se matérialise dans toute une série d'institutions sociales qui, par ailleurs, remplissent d'autres fonctions. C'est surtout dans les trois principales institutions qui ont à charge l'éducation des individus - la famille, l'école, l'Eglise - que s'opère l'inculcation de la norme sexuelle. Les rapports entre ces institutions évoluent historiquement, leur poids spécifique change : ainsi, le rôle de l'Eglise a fortement diminué avec le processus de laïcisation de la vie sociale, son poids institutionnel est de plus en plus faible, mais l'idéologie judéo-chrétienne garde une forte prégnance, fût-ce sous les divers avatars de l'idéologie humaniste. A l'inverse, avec la socialisation de l'éducation, l'école prend une place prépondérante, sans pour autant que cette socialisation de l'éducation soit suffisamment développée, en régime capitaliste, pour pouvoir réduire de façon déterminante le rôle de la famille, qui demeure un pilier indispensable dans l'inculcation de la norme. Pour les hommes, l'armée vient « compléter » leur éducation avec le culte de la virilité et le mépris de la femme. Cependant, ces institutions n'arrivent pas à enserrer dans leurs filets tous les individus : nombreux sont ceux qui ne peuvent supporter ce réseau d'embrigadement. Aussi, les institutions chargées de l'inculcation de la norme sexuelle trouvent-elles un relais dans des institutions répressives, telles la psychiatrie ou la prison, qui prennent en charge les déviants.

La sexualité, en société capitaliste, n'est pas seulement l'objet d'un discours normatif et codifié, elle est en même temps source de profit par sa commercialisation. La norme sexuelle a donc aussi pour fonction de canaliser la demande vers des circuits commerciaux créés à cet effet : pornographie et prostitution mettent en coupe réglée l'imaginaire et la misère sexuelle.

Enfin la norme sexuelle, pour spécifique qu'elle soit, s'intègre dans un discours social lui-même normatif, en ce sens qu'il véhicule

LES HOMOSEXUELS NOUS ATTAQUENT!



les valeurs propres à la classe dominante : respect de la propriété privée, culte du travail en tout premier lieu. Mais aussi, normalité langagière : la réduction du langage à sa fonction de communication, suffisante à l'expression des rapports marchands, et enfermement des autres pratiques du langage dans les domaines de l'art - ou de la folie. Normalité vestimentaire, à la fois enfermement du corps et signe de la place sociale tenue par les individus. C'est ainsi que le discours social tend à codifier tous les rapports, que l'idéologie dominante les marque tous en permanence de son empreinte. Cette codification, cette normalisation qui pénètre toute la vie quotidienne, constituent ce qu'on pourrait appeler un « procès d'assujettissement », qui vise à forger des individus aptes à s'intégrer dans les rapports de production capitalistes et à les perpétuer. En ce sens, le procès d'assujettissement constitue un élément fondamental du procès de reproduction du capital dans la mesure où il est indispensable pour former et maintenir les agents sociaux dans le cadre des rapports de production capitalistes, et il s'imbrique de manière organique au procès de mise en valeur du capital, à l'exploitation capitaliste proprement dite (l'extraction de la plus-value par l'exploitation du surtravail humain). Aussi, la conscience de classe du prolétariat, qui s'enracine directement dans la lutte contre l'exploitation capitaliste doit-elle s'étendre à l'analyse de toutes les formes, extrêmement diverses, de ce processus d'assujettissement. En particulier, l'avant-garde révolutionnaire doit s'efforcer d'intégrer l'analyse du procès d'assujettissement, tel qu'il se présente aujourd'hui, aux acquis théoriques du marxisme et réinvestir cette analyse dans les divers fronts de lutte. Il ne s'agit pas de construire une stratégie révolutionnaire axée sur une lutte contre la normalité (au sens large), qui juxtaposerait toutes les oppressions et toutes les révoltes, mais, à partir d'une prise de conscience de l'imbrication entre procès d'exploitation capitaliste et procès d'assujettissement, d'intégrer les diverses luttes contre toutes les formes de la normalité à la lutte anticapitaliste. Une stratégie axée sur le seul terrain de la lutte contre la normalité serait vouée à couper sans cesse les têtes toujours renaissantes d'une méduse insaisissable sans jamais pouvoir l'abattre en la frappant au cœur. À l'inverse, une stratégie anticapitaliste cantonnée dans une lutte économiste, ne se donnant pas les moyens d'intervenir sur les multiples fronts de lutte qui touchent au procès d'assujettissement, rencontrerait d'énormes difficultés à mobiliser les masses, à partir de leur radicalisation, dans la lutte contre l'exploitation capitaliste

et, en tout cas, dénaturerait profondément la dynamique de la société de transition au socialisme, qui ne peut se satisfaire du bouleversement des rapports de production mais vise à une transformation d'ensemble des rapports sociaux. Entre ces deux schémas extrêmes, il s'agit de ne pas opérer de confusion entre le niveau de l'analyse du procès d'assujettissement qui, à notre avis, procède d'une cohérence dont nous avons tenté d'esquisser la logique à partir du processus de normalisation opérant au travers du discours social bourgeois - et qui, de ce fait, nécessite une approche globale - et le niveau des déductions stratégiques où la question ne se pose pas pour nous de construire un front de lutte unifié contre la normalité sous toutes ses formes, mais bien plutôt d'intervenir, de façon spécifique, sur chaque terrain constitué par telle ou telle forme particulière, en nous efforçant de lier cette lutte à celle de la classe ouvrière contre l'exploitation capitaliste.

S'il importe donc de comprendre le mécanisme fondamental selon lequel fonctionne la norme dominante en système capitaliste, il convient d'éviter de s'en tenir à cette seule analyse, par trop schématique, et d'étudier comment, dans les faits, le processus de normalisation s'opère de manière beaucoup plus souple, comment il s'articule aux nécessités du système économique à divers moments, aux besoins démographiques (selon qu'il s'inscrit dans une période de politique nataliste ou dans une période de politique malthusienne) aux exigences historiques nouvelles (l'évolution des mœurs, qui commence dans certaines couches de la bourgeoisie pour se répandre peu à peu, et de manière diversifiée, dans toutes les autres couches et classes de la société), aux rapports de force entre les classes. Il convient, en un mot, d'historiciser le fonctionnement de la norme sexuelle bourgeoise au travers des réaménagements perpétuels opérés par le processus de normalisation.

2. La nature et l'histoire de l'oppression spécifique de l'homosexualité

1. Remarque préliminaire sur homosexualité masculine et homosexualité féminine.

Notre démarche d'analyse en termes de rapports sociaux nous conduit d'abord à distinguer nettement l'homosexualité masculine et l'homosexualité féminine. La nature de l'oppression, le vécu et le regard social sont foncièrement différents dans les deux cas. L'homosexualité masculine est reconnue, mais rejetée hors du corps social (souvent réprimés légalement et considérée en France comme un « fléau social »). Les lesbiennes subissent, elles, tous les aspects de l'oppression des femmes à quoi s'ajoute une discrimination supplémentaire à cause de leur orientation sexuelle. Mais cette discrimination supplémentaire (qui peut se traduire, par exemple, par le retrait d'enfants élevés par des lesbiennes), nous semble second en regard de l'oppression qu'elles subissent en tant que femmes. En outre, le discours social dominant sur la sexualité, qui est essentiellement un discours d'hommes sur la sexualité des

hommes, tend à dénier en général la sexualité féminine et à considérer par conséquent le lesbianisme comme sans importance sur le plan social, tandis que l'homosexualité masculine apparaît comme un danger pour la famille. Si tel est le regard social porté aujourd'hui sur l'homosexualité masculine et le lesbianisme, cela ne signifie en aucune manière que, pour nous, l'une ou l'autre forme de sexualité serait plus ou moins subversive. Il n'y a pas de forme de sexualité subversive en soi : simplement, du fait de l'oppression subie dans des conditions déterminées, tel ou tel comportement sexuel peut entrer en conflit avec les normes sexuelles en vigueur. Ainsi, l'homosexualité masculine est aujourd'hui, dans la plupart des pays capitalistes avancés et des Etats ouvriers, objectivement en conflit avec les normes sexuelles, encore que ce conflit soit vécu subjectivement de manière très différente selon les classes et les couches sociales et aboutisse à des niveaux et à des modes de radicalisation très diversifiés.

Pour ce qui est de l'homosexualité féminine, il faut sans doute opérer une distinction entre les femmes qui se sont toujours vécues comme homosexuelles et celles qui, dans leur démarche de prise de conscience féministe, vivent parfois entre elles des relations homosexuelles comme expérimentation de nouveaux rapports inter-individuels. Dans ce dernier cas, l'impact de subversion sociale ne vient pas tant de la relation homosexuelle que de la remise en cause des rapports de domination entre les individus engendrés par la société de classes - encore que cette remise en cause ne prenne tout son poids que dans un cadre de lutte collectif. Pour les femmes qui se vivent comme homosexuelles, l'oppression en tant que femme se conjugue à l'oppression en tant qu'homosexuelle, mais la prise de conscience prend des formes différentes selon que l'accent porte sur l'un ou l'autre aspect de l'oppression, la prise de conscience féministe pouvant être freinée chez certaines homosexuelles par le sentiment que leur oppression spécifique n'est pas prise en compte par le mouvement des femmes. Il n'en demeure pas moins cependant que ces deux formes d'oppression sont étroitement liées et qu'il est souhaitable de favoriser la combinaison d'une prise de conscience féministe avec la radicalisation à partir de l'oppression spécifique en tant qu'homosexuelle, et non pas d'accentuer la différenciation en rabattant la question de l'homosexualité féminine sur celle de l'homosexualité masculine.

La distinction que nous opérons entre homosexualité masculine et homosexualité féminine relève donc essentiellement d'une analyse du point de vue de l'oppression. C'est le seul angle d'analyse un tant

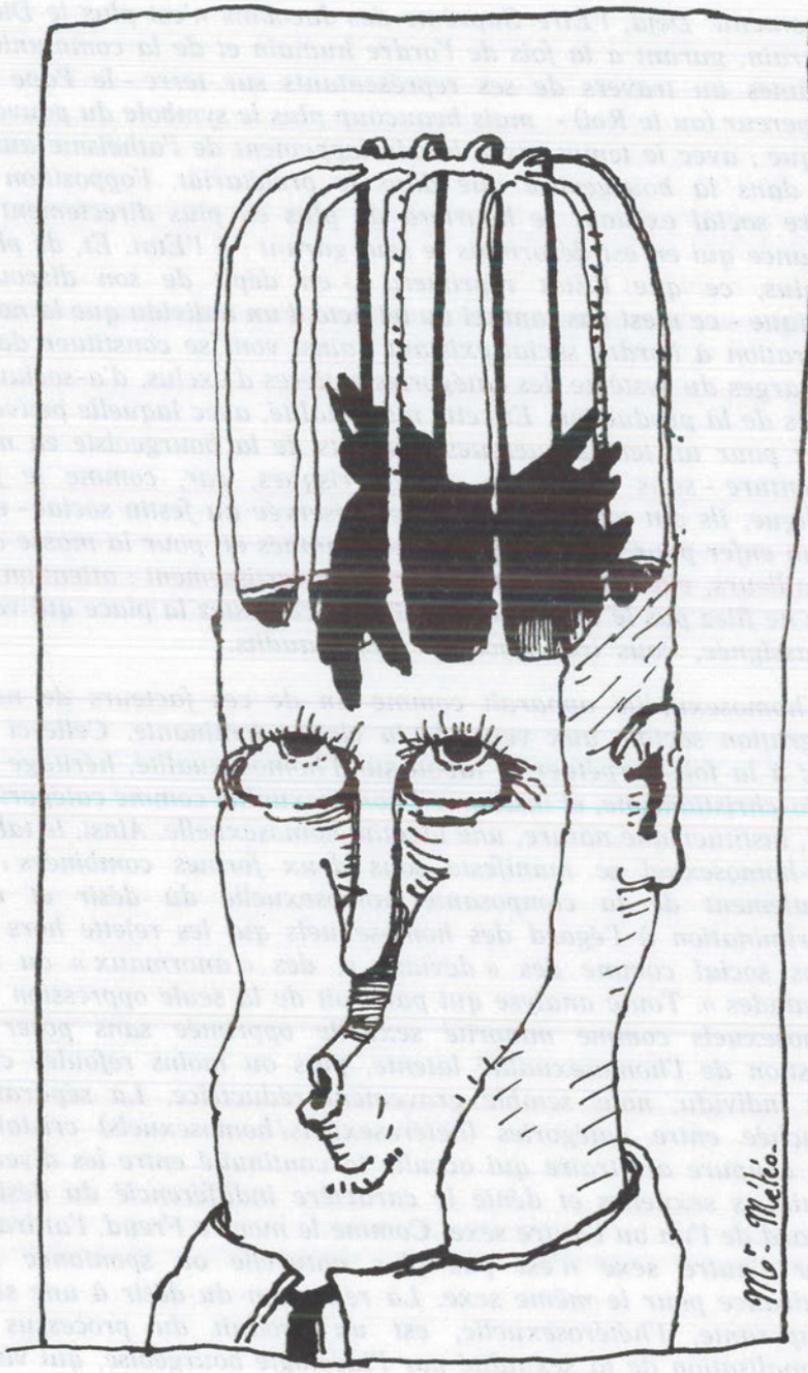
soit peu solide dont nous pensons disposer aujourd'hui. Une approche partant d'une recherche sur ce que signifie le désir homosexuel et interrogeant par là-même la nature de l'hétérosexualité, peut être envisagée. Pour notre part, sans la rejeter, nous ne nous y aventurons pas : d'une part, nous ne maîtrisons pas les instruments théoriques nécessaires à une telle approche (parmi lesquels, au premier plan, nous rangeons les appareils conceptuels de la psychanalyse et de l'anthropologie); d'autre part, un questionnement sur la nature de l'hétérosexualité et de l'homosexualité ne nous semble pas indispensable dès le départ pour une première élaboration sur l'oppression, qui vise avant tout à poser une problématique d'intervention des marxistes révolutionnaires sur un terrain de lutte spécifique. Cette limitation consciente ne préjuge pas du développement ultérieur, à partir notamment de notre expérience dans une pratique de lutte du mouvement homosexuel, d'élaborations théoriques plus poussées sur la nature de l'homosexualité et de l'hétérosexualité et, partant, sur fonctionnement de la sexualité en général.

2. La genèse objective et subjective de l'identité homosexuelle

A partir du moment où la bourgeoisie dispose du pouvoir étatique et étend son hégémonie de classe sur toute la société, elle impose un remodelage de tous les rapports sociaux afin que soit perpétuée sa domination de classe et elle instaure un nouveau discours social chargé de propager ses propres valeurs. Ce discours social reprend, certes, de nombreux éléments aux formations idéologiques pré-capitalistes, mais il les inscrit dans une configuration nouvelle, instituant une nouvelle modalité d'existence de l'homme. Alors que la hiérarchie des rapports féodaux avait comme corrélat une représentation de l'homme comme créature de Dieu et que l'opposition à l'ordre social existant trouvait sa sanction dans l'excommunication, dans une exclusion simultanée de l'ordre divin et de l'ordre humain - ce dernier n'étant pensé que comme le reflet, le symbole du premier -, la société capitaliste institue l'homme comme agent socio-économique, inscrit dans des rapports de production. Cette désacralisation, cette laïcisation du monde et de la société maintient encore longtemps les termes de l'ancien discours social qui avait régi toute la société féodale, mais en le vidant de

son contenu. Déjà, l'Etre Suprême des Jacobins n'est plus le Dieu souverain, garant à la fois de l'ordre humain et de la communion des âmes au travers de ses représentants sur terre - le Pape et l'Empereur (ou le Roi) - mais beaucoup plus le symbole du pouvoir étatique ; avec le temps, avec le développement de l'athéisme aussi bien dans la bourgeoisie que dans le prolétariat, l'opposition à l'ordre social existant se heurtera de plus en plus directement à l'instance qui en est désormais le seul garant : à l'Etat. Et, de plus en plus, ce que l'Etat réprimera - en dépit de son discours juridique - ce n'est pas tant tel ou tel acte d'un individu que la non-intégration à l'ordre social existant : ainsi vont se constituer dans les marges du système des catégories entières d'exclus, d'a-sociaux, rejetés de la production. Et cette marginalité, avec laquelle peuvent flirter pour un temps quelques éléments de la bourgeoisie en mal d'aventure - sans courir de grands risques, car, comme le fils prodigue, ils ont toujours leur place réservée au festin social - elle est un enfer pour ceux qui y sont condamnés et, pour la masse des travailleurs, elle sert de repoussoir et d'avertissement : attention, si vous ne filez pas le droit chemin, si vous contestez la place qui vous est assignée, vous irez rejoindre ces maudits.

L'homosexualité apparaît comme un de ces facteurs de non-intégration sociale aux yeux de la classe dominante. Celle-ci va donc à la fois perpétuer le tabou sur l'homosexualité, héritage du judéo-christianisme, et instaurer l'homosexualité comme catégorie à part, instituer une nature, une identité homosexuelle. Ainsi, le tabou anti-homosexuel se manifeste sous deux formes combinées : le refoulement de la composante homosexuelle du désir et une discrimination à l'égard des homosexuels qui les rejette hors du corps social comme des « déviants », des « anormaux » ou des « malades ». Toute analyse qui partirait de la seule oppression des homosexuels comme minorité sexuelle opprimée sans poser la question de l'homosexualité latente, plus ou moins refoulée chez tout individu, nous semble gravement réductrice. La séparation tranchée entre catégories (hétérosexuels/homosexuels) cristallise une coupure arbitraire qui occulte la continuité entre les diverses pratiques sexuelles et dénie le caractère indifférencié du désir à l'égard de l'un ou l'autre sexe. Comme le montre Freud, l'attirance pour l'autre sexe n'est pas plus naturelle ou spontanée que l'attirance pour le même sexe. La réduction du désir à une seule composante, l'hétérosexuelle, est un produit du processus de normalisation de la sexualité par l'idéologie bourgeoise, qui vise à



M. Meleo.

façonner, au travers de l'éducation et des modèles culturels qu'elle présente, des individus aptes à remplir leur rôle social dans le cadre de la famille monogamique patriarcale. Nous nous opposons donc aussi bien à l'imposition de cette norme hétérosexuelle qu'à toute tentative de proposer une quelconque « anti-norme » ou « contre-norme » homosexuelle qui tendrait à perpétuer la coupure entre homosexualité et hétérosexualité ou à présenter ces catégories comme conflictuelles. Nous ne pouvons pas cependant faire abstraction du fait que ces catégories correspondent aujourd'hui à un fonctionnement social et surtout que l'une (l'homosexualité) est systématiquement dévalorisée, entraînant une oppression spécifique pour les homosexuels.

Le refoulement de l'homosexualité latente, particulièrement sensible dans des institutions qui regroupent essentiellement des hommes (armées, police, Eglise, équipes sportives, certains établissements scolaires, prisons), s'accompagne en général dans ces institutions à la fois d'une exclusion des femmes et d'un mépris à leur égard renforcé par le culte de la virilité, et par une oppression sévère envers ceux qui affirment leur homosexualité, alors même que les pratiques homosexuelles y sont souvent largement répandues, mais sans avoir droit à une expression libre et ouverte.

Le tabou anti-homosexuel est aussi très fort dans l'éducation, la culture et les médias, soit qu'ils excluent toute référence à l'homosexualité, soit qu'ils en présentent une image caricaturale et déformante. Cette forme d'oppression, particulièrement sournoise et insidieuse, entraîne pour les homosexuels de grandes difficultés d'identification, dans la mesure où ils ne peuvent se reconnaître dans les modèles sociaux dominants. C'est à cause de cela, et non à cause de leur homosexualité, qu'un grand nombre d'homosexuels éprouvent des difficultés d'adaptation aux exigences de la vie sociale (en particulier aux exigences du travail). Cette inadaptation sociale (relative) est aggravée par les autres aspects de l'oppression : enfermement dans un ghetto, discrimination dans le travail et le logement, répression policière et parallèle (par des bandes de jeunes), répression psychiatrique.

Nous rejetons donc l'idée selon laquelle l'homosexualité serait soit un « acte contre nature » (héritage des préjugés chrétiens médiévaux), soit une « maladie » (théorie lancée par le discours psychiatrique et qui tend à être reprise aujourd'hui par certains courants du PCF, par exemple), ou encore une « tare de la décadence bourgeoise » (théorie véhiculée par le stalinisme

traditionnel). Nous rejetons aussi deux théories que l'on rencontre très souvent parmi les homosexuels et qui nous apparaissent constituer des théorisations abusives à partir du rejet social et de l'oppression à l'égard des homosexuels. La première, qui a servi de fondement théorique au premier mouvement homosexuel à la fin du XIX^e siècle, considère les homosexuels comme un « troisième sexe ». Elle nous apparaît non fondée scientifiquement, évacuant la question de la composante homosexuelle du désir et de l'homosexualité latente, théoriser la situation d'exclusion des homosexuels dans cette société, et limiter de fait leur combat à la défense des droits démocratiques d'une minorité opprimée. Bien que la théorie du troisième sexe soit plus ou moins abandonnée aujourd'hui sous sa forme primitive, elle sous-entend les références, explicites ou non, qui ont largement cours sur une « identité » homosexuelle. La seconde théorie, qui est liée à la vague de radicalisation des homosexuels consécutive à Mai 68, postule que l'homosexualité serait par nature révolutionnaire, subversive de tout ordre social existant. Cette conception, théorisée en France par Hocquenghem et reprise plus ou moins confusément par le courant désirant, fait abstraction du modelage social du désir et de la barrière de classe qui traverse les homosexuels, et aboutit à dévoyer la lutte des homosexuels contre leur oppression en une lutte contre les hétérosexuels, souvent teintée de phallocratisme et de misogynie. Ce courant rejette aussi, la plupart du temps, toute problématique de jonction avec le mouvement ouvrier, prétextant de la trahison de ses directions bureaucratiques pour en conclure au caractère réactionnaire de la classe ouvrière.

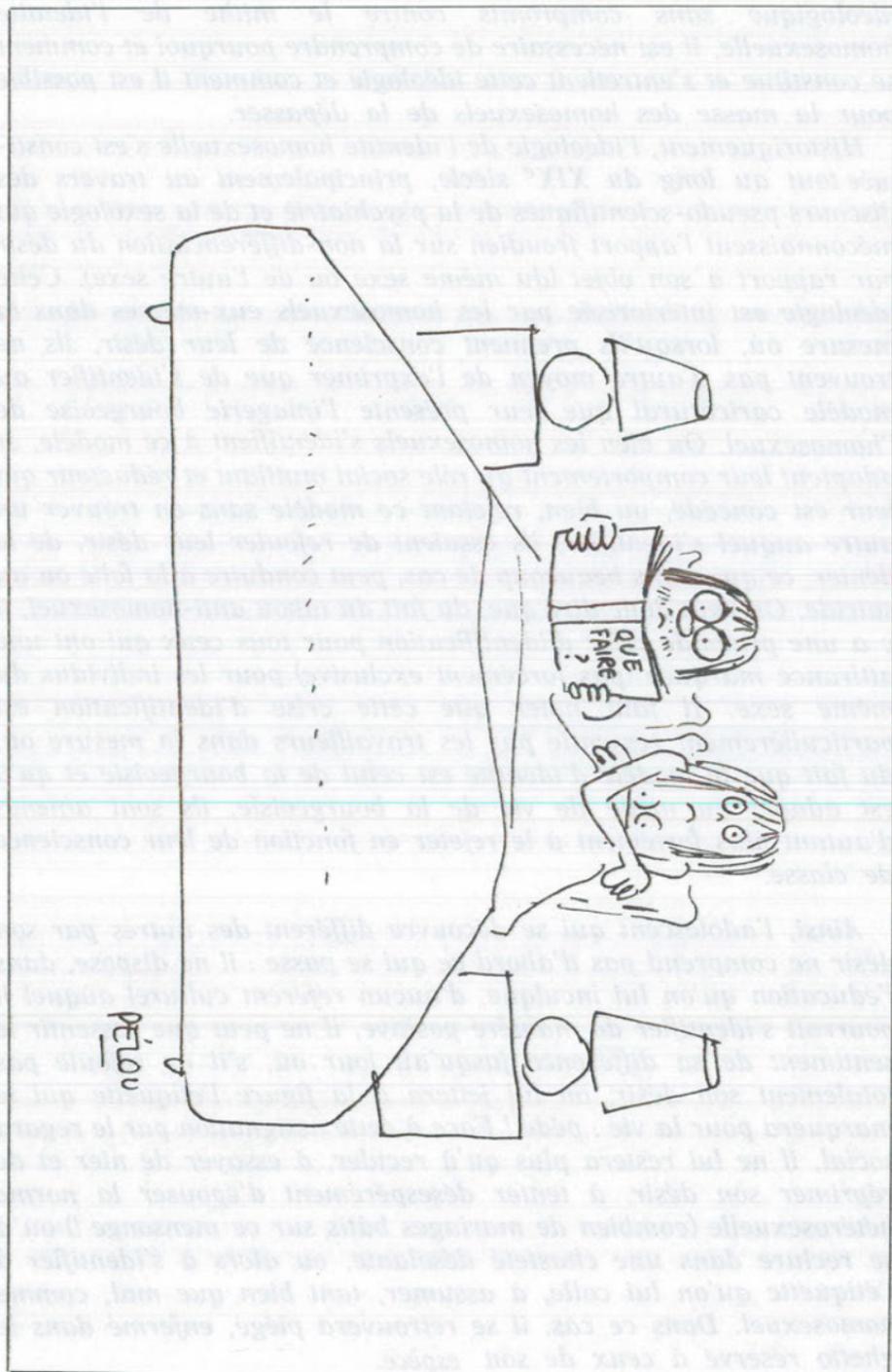
Les théories de l'homosexualité comme troisième sexe ou de l'homosexualité révolutionnaire en soi ont ceci de commun qu'elles admettent et renforcent la coupure entre homosexualité et hétérosexualité sans en critiquer la genèse historique. Elles contribuent, chacune à sa manière, à perpétuer l'idéologie de l'identité homosexuelle.

L'idéologie de l'identité homosexuelle, qui consiste à théoriser une prétendue spécificité des homosexuels sur le seul fait de leur sexualité, a son fondement objectif dans le statut d'oppression fait aux homosexuels dans la société capitaliste et constitue la forme d'aliénation spécifique des homosexuels à l'idéologie dominante. Cette idéologie trouve son fondement matériel dans les diverses formes du ghetto qui sont autant de lieux d'enfermement des homosexuels. Toutefois, si nous devons mener une bataille

idéologique sans compromis contre le mythe de l'identité homosexuelle, il est nécessaire de comprendre pourquoi et comment se constitue et s'entretient cette idéologie et comment il est possible pour la masse des homosexuels de la dépasser.

Historiquement, l'idéologie de l'identité homosexuelle s'est constituée tout au long du XIX^e siècle, principalement au travers des discours pseudo-scientifiques de la psychiatrie et de la sexologie qui méconnaissent l'apport freudien sur la non-différenciation du désir par rapport à son objet (du même sexe ou de l'autre sexe). Cette idéologie est intériorisée par les homosexuels eux-mêmes dans la mesure où, lorsqu'ils prennent conscience de leur désir, ils ne trouvent pas d'autre moyen de l'exprimer que de s'identifier au modèle caricatural que leur présente l'imagerie bourgeoise de l'homosexuel. Ou bien les homosexuels s'identifient à ce modèle, et adaptent leur comportement au rôle social mutilant et réducteur qui leur est concédé, ou bien, rejetant ce modèle sans en trouver un autre auquel s'identifier, ils essaient de refouler leur désir, de le dénier, ce qui, dans beaucoup de cas, peut conduire à la folie ou au suicide. On peut donc dire que, du fait du tabou anti-homosexuel, il y a une profonde crise d'identification pour tous ceux qui ont une attirance marquée (pas forcément exclusive) pour les individus du même sexe. Il faut noter que cette crise d'identification est particulièrement ressentie par les travailleurs dans la mesure où, du fait que le modèle d'identité est celui de la bourgeoisie et qu'il est adapté au mode de vie de la bourgeoisie, ils sont amenés d'autant plus fortement à le rejeter en fonction de leur conscience de classe.

Ainsi, l'adolescent qui se découvre différent des autres par son désir ne comprend pas d'abord ce qui se passe : il ne dispose, dans l'éducation qu'on lui inculque, d'aucun référent culturel auquel il pourrait s'identifier de manière positive, il ne peut que ressentir le sentiment de sa différence jusqu'au jour où, s'il ne refoule pas totalement son désir, on lui jettera à la figure l'étiquette qui le marquera pour la vie : pédé ! Face à cette assignation par le regard social, il ne lui restera plus qu'à reculer, à essayer de nier et de réprimer son désir, à tenter désespérément d'épouser la norme hétérosexuelle (combien de mariages bâtis sur ce mensonge !) ou à se reclure dans une chasteté désolante, ou alors à s'identifier à l'étiquette qu'on lui colle, à assumer, tant bien que mal, comme homosexuel. Dans ce cas, il se retrouvera piégé, enfermé dans le ghetto réservé à ceux de son espèce.



3. Le ghetto et les diverses formes de l'oppression des homosexuels

Il importe d'entreprendre une analyse du ghetto homosexuel à partir des conditions matérielles qui le fondent et d'étudier sur cette base l'idéologie spécifique qu'il secrète, ce qui d'ailleurs nous ramène à la question de l'identité homosexuelle. Le premier élément à noter, c'est qu'il n'y a pas à proprement parler un ghetto homosexuel, mais plusieurs formes d'enfermement qui ne sont pas homogènes. Néanmoins, toutes ces formes correspondent à un besoin (plutôt qu'un désir) précis : la quête de partenaires, cette quête pouvant prendre soit la forme d'une recherche occasionnelle, pour une baise vite fait bien fait, soit la forme de la recherche du grand amour, du prince charmant, et souvent les deux à la fois. Ces diverses formes de ghetto correspondent, mais de façon non mécanique, à diverses classes et couches sociales, et l'on peut distinguer deux grandes catégories : le ghetto commercialisé (boîtes, saunas, clubs privés) et le ghetto non - marchand (tasses, parcs). La répression pèse, en temps normal, essentiellement sur ces lieux de drague non contrôlés visant à canaliser la recherche de partenaires dans les circuits commercialisés. Le vécu de ces deux formes de ghetto entraîne des idéologies différentes. Dans le ghetto non-marchand, la menace toujours présente de répression par les flics ou par des bandes de loubards engendre un haut degré de culpabilisation et la tension qui y règne développe une agressivité qui rend très difficile toute forme de communication autre qu'une consommation sexuelle hâtive et sans lendemain. Avec l'habitude, cet état de tension crée chez certains une dépendance un peu analogue à celle de la drogue qu'ils théorisent par l'attrait du danger et le goût de l'aventure, tout en reconnaissant dans leur for intérieur le caractère sordide de cette aventure. Dans le ghetto commercialisé, les rapports sont marqués fondamentalement par leur caractère marchand, excluant aussi toute communication entre les individus autre que celle qui passe par l'apparence : recherche vestimentaire poussée, culte de la beauté, figée dans des modèles très typés, préciosité. L'idéologie qui en ressort est qu'on se dépouille à l'entrée de tout ce qui peut rappeler l'insertion de l'individu dans ses rapports sociaux habituels pour ne plus conserver que les marques qui témoignent que l'on est pédé. C'est dans cette forme de ghetto que s'enracine le plus fortement l'idéologie de l'identité homosexuelle. Cela crée une sorte d'univers fantasmatique

où ne peuvent se retrouver pleinement que ceux qui ne subissent pas trop lourdement le poids de la contradiction entre ce monde clos et leur vie sociale par ailleurs. C'est ce qui fait que, là aussi, on trouve des individus qui prétendent se sentir très à l'aise dans ce milieu, alors que bon nombre en ressentent le caractère étouffant.

Le ghetto commercialisé tend de plus en plus à se hiérarchiser entre des boîtes « sélects » pour un public raffiné et des boîtes plus populaires qui accueillent les homosexuels chassés du ghetto non marchand. Il est à prévoir que, si la tendance actuelle à une relative « banalisation » de l'homosexualité se poursuit, le pouvoir cherchera à supprimer le ghetto non marchand, à assainir les lieux publics, tout en favorisant l'extension du ghetto commercialisé sur lequel il peut, de plus, exercer facilement son contrôle.

Il va de soi que si nous sommes pour la disparition du ghetto, en tant que système d'aliénation particulièrement mutilant des rapports humains qu'il instaure, nous savons en même temps que le ghetto existe de par le rejet de l'homosexualité hors du corps social, et qu'il existera tant que les homosexuels seront opprimés. Aussi, notre premier devoir est-il de dénoncer toute répression à l'encontre des homosexuels qui fréquentent le ghetto, que ce soit par les flics ou d'autres. Sur la base de la solidarité dans la lutte contre la répression, nous pouvons aider à la radicalisation des homosexuels qui se sentent contraints de la fréquenter, leur faire peu à peu prendre conscience des rapports aliénés qu'ils vivent dans le ghetto, et les amener lentement à rompre avec l'idéologie de l'identité homosexuelle.

Les formes de l'oppression des homosexuels sont multiples et variées. Pour nous, c'est le tabou sur l'homosexualité qui est au fondement de toutes les autres manifestations de l'oppression des homosexuels. Mais il est impossible de s'attaquer directement au tabou sur l'homosexualité, tant il imprègne de manière diffuse toutes les institutions bourgeoises et tous les comportements des individus, de la même manière que la phallocratie. Aussi la lutte pour la liquidation du tabou sur l'homosexualité passe-t-elle par la lutte contre toutes les formes d'oppression spécifiques qui en découlent.

Contrairement à l'oppression des femmes, qui s'enracine à la fois dans les rapports d'exploitations capitalistes (double journée de travail, salaires inégaux, formation au rabais) et dans l'héritage millénaire de la phallocratie, le tabou anti-homosexuel a des racines essentiellement idéologiques. Ce n'est que par un effet

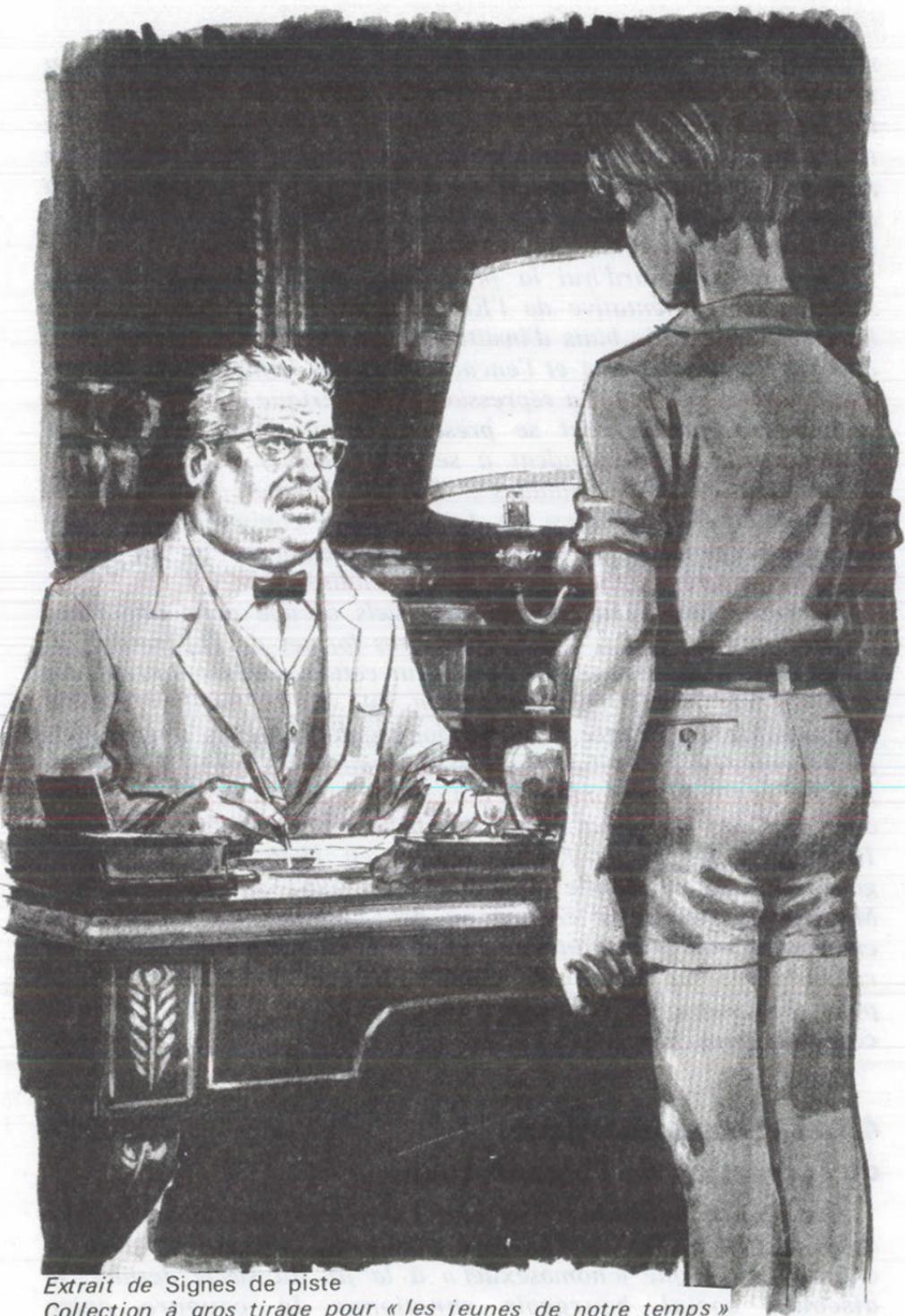
secondaire que les homosexuels sont victimes de discrimination au niveau de l'emploi et du logement. Il faut noter cependant que l'oppression aboutit souvent à une sorte de « sélection naturelle », à une canalisation des homosexuels vers certains emplois (fonction publique, métiers intellectuels ou artistiques) au détriment de la production directe, cela en raison des difficultés d'adaptation aux exigences du travail.

La forme aujourd'hui la plus courante de l'oppression nous semble être la tentative de l'Etat d'imposer un contrôle sur les homosexuels par le biais d'institutions médico-psychiatriques ainsi que par la canalisation et l'encadrement des homosexuels dans le ghetto commercialisé. La répression psychiatrique est d'autant plus dangereuse qu'elle peut se présenter comme une aide à des homosexuels qui demandent à se faire soigner parce qu'ils se considèrent comme « malades ». La canalisation dans le ghetto commercialisé peut aussi se faire passer comme une mesure libérale, cependant qu'elle permet de renforcer la répression policière contre le ghetto non commercialisé.

La répression légale des homosexuels occupe donc une place relative par rapport à toutes les autres formes de l'oppression. Il serait donc aussi erroné de fonder sur cette seule base la lutte des homosexuels contre leur oppression que de la négliger comme insignifiante. En France, la répression légale contre les homosexuels est récente. La Constitution de 1791 abolissait les lois de l'Ancien Régime contre les sodomites et il n'est pas question des homosexuels dans le Code Napoléon. Une loi anti-homosexuelle fut édictée, en 1942, sous le régime Pétain, reprise en 1946 sous le premier gouvernement de Gaulle et aggravée en 1961 par l'amendement Mirguet qui considère comme un délit les rapports homosexuels entre un adulte et un mineur de 15 à 18 ans et comme un crime les rapports avec un mineur de moins de 15 ans. Les condamnations pour homosexualité atteignent ces dernières années quelques centaines provenant des couches laborieuses.

4. Les racines historiques de l'oppression de l'homosexualité

Historiquement, on ne peut parler d'une identité homosexuelle qu'à partir du XIX^e siècle, qu'à partir du moment où, avec la création du terme « homosexuel » à la fin du siècle dernier, le discours social bourgeois sanctionne la coupure entre



*Extrait de Signes de piste
Collection à gros tirage pour « les jeunes de notre temps »*

hétérosexualité et homosexualité. C'est d'ailleurs à partir de ce moment que commencent à apparaître des mouvements homosexuels luttant contre l'oppression. Mais il est clair que si l'histoire proprement dite de l'homosexualité commence à cette époque, l'oppression des homosexuels remonte beaucoup plus haut, dans une longue et sanglante préhistoire que les militants homosexuels ont pour tâche aujourd'hui de sortir de l'ombre.

Les remarques de divers anthropologistes, peu susceptibles par ailleurs d'être soupçonnés d'avoir un préjugé favorable envers l'homosexualité, témoignent que des pratiques homosexuelles sont courantes dans plusieurs tribus restées au stade de la société primitive qu'ils ont étudiées, et permettent d'établir que l'homosexualité était un comportement sexuel tout à fait intégré et admis au moment où ce stade était celui de l'humanité toute entière. Les rapports homosexuels étaient souvent - mais pas uniquement - liés à des pratiques religieuses ou à des rites de passage des adolescents à l'âge adulte, mais ils pouvaient aussi bien avoir lieu entre adultes, hommes ou femmes.

Avec l'instauration de la propriété privée et du régime patriarcal, nécessité par la transmission de l'héritage de père en fils, s'efface peu à peu la liberté sexuelle de la société primitive, et en tout premier lieu la liberté sexuelle des femmes. L'établissement gradué de la famille monogamique entraîne aussi une limitation des pratiques homosexuelles. Celles-ci demeurent cependant répandues chez la plupart des peuples de l'Antiquité. Le cas de la Grèce antique est souvent mis en avant, soit par des homosexuels qui s'y réfèrent comme à une sorte de paradis mythique (c'est le cas d'Arcadie, par exemple), soit au contraire pour tenter de prouver que l'homosexualité fleurit dans des sociétés où le statut de la femme est particulièrement dévalorisé. Ces deux approches nous semblent pécher l'une et l'autre par une vision anhistorique. Il convient de noter tout d'abord que l'homosexualité était intégrée socialement dans la Grèce antique - du moins dans la pratique de la classe dominante - dans la mesure où la pédérasie était liée à l'éducation - philosophique à Athènes, militaire à Sparte - des éphèbes et participait donc du processus de leur intégration sociale.

Néanmoins, il faut distinguer le statut de l'homosexualité à Athènes et à Sparte en fonction du stade plus ou moins avancé de l'instauration du système patriarcal. A Sparte, le statut de la femme demeurait encore proche de ce qu'il était au stade de la société primitive, son poids social et sa liberté sexuelle étaient encore

consistants, et cette liberté sexuelle relative englobait les pratiques homosexuelles, que ce soit dans le cadre des rites de puberté ou dans l'armée, où se retrouvaient souvent côte à côte des couples d'homosexuels. Le statut de la femme, enclose dans le gynécée, s'était beaucoup plus dégradé à Athènes, où prévalait la famille monogamique patriarcale, et où les femmes ne disposaient ni de leur liberté sexuelle, ni d'une éducation poussée. Et c'est là que commencèrent aussi à s'étendre des restrictions sur la liberté sexuelle, que ce soit dans les lois de Solon qui interdisaient les rapports homosexuels entre hommes libres et esclaves ou, plus tard, dans les protestations qui s'élevèrent, dès le temps de Platon, contre la liberté sexuelle et l'homosexualité.

Nous découvrons ainsi une première constante qui se dégage ici et se confirme ensuite dans toute l'histoire : loin que l'homosexualité fleurisse dans les sociétés les plus misogynes, c'est dans ces sociétés où le statut de la femme est le plus dégradé que se développe l'oppression des homosexuels. Et c'est aussi à partir du moment où les femmes relèvent la tête et commencent à s'organiser pour lutter contre leur oppression que les homosexuels entrent à leur tour dans le combat contre la famille patriarcale et la phallocratie.

Cette constante se vérifie dans l'Antiquité chez les Hébreux où est né le tabou anti-homosexuel. La condamnation de l'homosexualité remonte à une époque assez tardive de l'histoire juive, celle de l'exil où les tribus du Nord s'opposaient à celles du Sud qui avaient adopté les coutumes des païens. C'est pourquoi le Lévitique (20 : 13) condamne à la peine de mort les hommes qui ont couché les uns avec les autres. Il faut comprendre cette prohibition de l'homosexualité masculine comme une part de la répression générale de la sexualité dans un contexte de puritanisme extrême.

De ce point de vue, on peut dire très généralement que le tabou sur l'homosexualité participe d'un processus historique complexe englobant des phénomènes tels que la division de la société en classes sur la base de la propriété privée, l'instauration d'un Etat pour maintenir par la coercition certains rapports politiques et économiques, le développement du monothéisme, la soumission des femmes et l'institution de la famille à la place du clan. En outre, la prohibition de l'homosexualité masculine chez les Hébreux jouait aussi une fonction un peu analogue à celle de la prohibition de la viande de porc, à savoir la volonté de se distinguer des peuples qui les entouraient, en repoussant notamment les pratiques sexuelles qui avaient cours dans les cultes des Cananéens.

Le tabou sur l'homosexualité sera repris dans la tradition chrétienne. Alors que les Evangiles ne disent pas un mot de la question, saint Paul, dans l'Épître aux Romains, établit un rapport de cause à effet entre l'oubli de Dieu et les pratiques sodomitiques.

A partir du moment où le christianisme devient religion d'Etat dans le Bas-Empire romain, l'oppression de l'homosexualité fut légalisée.

Un décret de l'empereur Constantin impose en 342 la peine de mort pour sodomie, et en 390 l'Empereur Valentin décréta la peine de mort par le bûcher. Lorsque Justinien codifia en 538 la loi romaine, il prescrivit pour les homosexuels la torture, la mutilation et la castration avant leur exécution.

Durant le Moyen Age, la répression des homosexuels continua sous les mêmes formes ; ce qui était visé, c'était alors l'acte sodomitique assimilé à une hérésie, tandis que les divers hérétiques (vaudois, cathares, adamites) étaient en retour accusés de sodomie.

Ainsi se créait une imbrication entre le fait de s'opposer aux dogmes du pouvoir et de l'Eglise officielle et l'accusation de pratiques homosexuelles, fondée en partie sur le fait que les rites religieux de ces hérétiques comportaient, à l'image des anciens rites religieux antérieurs au christianisme, des pratiques homosexuelles. Mais il ne faut pas oublier que l'Eglise avait tout intérêt à accuser des seigneurs féodaux d'hérésie et de sodomie afin de pouvoir s'emparer de leurs terres.

Et nous pointerons ici une deuxième constante de l'oppression des homosexuels, à savoir que le pouvoir utilise et maintient à ses fins le tabou anti-homosexuel comme instrument non seulement d'oppression contre ceux qui ont effectivement des pratiques homosexuelles, mais aussi d'intimidation à l'égard des autres qui peuvent être accusés d'homosexualité et tomber ainsi sous le coup de la répression s'ils contestent le pouvoir en place. Nous verrons que cette règle a fonctionné massivement jusque dans les purges staliniennes et dans la répression du mouvement ouvrier par les nazis.

Avec saint Thomas d'Aquin, le tabou contre l'homosexualité reçoit, au XIII^e siècle, une justification métaphysique : ce n'est pas simplement un péché, mais un « acte contre-nature », parce qu'il n'aboutit pas à la procréation. Idée si profondément ancrée depuis qu'il a fallu attendre Freud pour en démontrer le caractère fallacieux, et qu'elle perdure aujourd'hui encore chez beaucoup de gens.



Extrait de la Gauche (Belgique).



« Un buste d'Hirschfeld fut promené dans les rues au cours d'une retraite aux flambeaux nazie avant d'être jeté au feu avec ses œuvres. »
Berlin, 10 mai 1933

Avec la montée du capitalisme, et malgré l'avènement des lumières et le déclin de l'Eglise qui l'accompagnent, l'oppression des homosexuels continue, comme une survivance de la superstition et de l'intolérance du Moyen Age. Une fois institué l'hôpital général, créé sous Louis XIV - « le tiers-ordre de la répression » comme dit Foucault, le sodomite rejoint dans l'exclusion sociale le fou, le mendiant, le vénérien, le fils de famille prodigue, l'athée - tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, s'opposent à la Raison et à la morale bourgeoise. C'est le début du grand enfermement, étudié par Foucault, qui aboutira, après la chute de l'Ancien Régime, à la naissance de la clinique, de la prison, de l'école dans leurs formes modernes.

Un des moments les plus importants à étudier est celui du passage de la préhistoire à l'histoire de l'homosexualité, celui de la formation de l'identité homosexuelle. C'est un processus qui s'étend tout au long du XIX^e siècle et qui se manifeste à la fois par le regard social qui est porté sur les homosexuels (au travers des rapports de police, puis du discours de la psychiatrie et de la psychanalyse) et par l'intériorisation de ce regard social chez les homosexuels eux-mêmes. Les rapports de police fourmillent de termes colorés pour désigner les différentes catégories d'homosexuels : « persilleuses », « honteuses », « rivettes », « tantes », « tapettes », « renifleurs »,...

Les homosexuels eux-mêmes se désignent par toute une série de termes : « tante », « pédé », « serinette », etc. Mais c'est du discours de la clinique que viendra le terme « homosexualité », créé à la fin du XIX^e siècle par un médecin hongrois, sous le pseudonyme de Kertebeny. Dès lors, l'homosexualité devient l'objet du discours des médecins et des psychiatres, discours dont il faudra faire un jour l'histoire précise et détaillée.

L'instauration de l'homosexualité comme catégorie particulière cautionnée par le discours de la psychiatrie entraîne aussi la mise en place d'un appareil répressif légal qui justifie la discrimination envers les homosexuels. En France, toutefois, le Code Napoléon, qui reflétait en partie certains acquis de la révolution bourgeoise de 1789, ne mentionne pas l'homosexualité comme un crime, et ce n'est que sous le régime de Pétain, puis de De Gaulle, que seront édictées des lois discriminatoires à l'encontre des homosexuels.

L'histoire du XX^e siècle montre combien le statut de l'homosexualité est lié à l'évolution globale de la société, comment le sort des homosexuels empire sous tous les régimes réactionnaires, tandis que la discrimination à leur égard peut être balayée par une

révolution socialiste victorieuse.

En effet, une des premières mesures prises après la révolution d'octobre en Russie fut d'abolir les anciennes lois tsaristes contre les homosexuels, la révolution socialiste accomplissant ainsi l'une des tâches démocratiques laissée inachevée par la révolution bourgeoise. Le gouvernement soviétique joua aussi un rôle actif, dans les années vingt, dans la première organisation internationale de réforme sexuelle, la Ligue Mondiale pour la Réforme Sexuelle impulsée par Magnus Hirschfeld. Mais avec la dégénérescence de la révolution russe et le retour sur de nombreux acquis de la révolution d'octobre sous Staline, une politique anti-homosexuelle fut remise en vigueur avec la restauration de la famille. Pour justifier cette politique anti-homosexuelle fut forgé le mythe stalinien comme quoi l'homosexualité était une « perversion fasciste », un « signe de décadence dans le secteur bourgeois de la société ». Des arrestations massives d'homosexuels commencèrent en URSS en janvier 1934 et en mars Staline publia un décret punissant les actes homosexuels d'un emprisonnement de huit ans.

Il faut absolument tordre aussi le coup au mythe, entretenu pendant des années par les staliniens et par la bourgeoisie, selon lequel homosexualité et facisme ont quelque chose de commun. La conception de la moralité des nazis représente une régression sur les normes médiévales de négation de la sexualité ; leur idéal sexuel, c'était la « pureté » à laquelle ils opposaient le « bolchevisme sexuel ». Avant même leur arrivée au pouvoir, les bandes fascistes ont agressé à plusieurs reprises des réunions et des meetings tenus par des militants homosexuels et ont contraint à l'exil Magnus Hirschfeld, l'initiateur du mouvement pour les droits démocratiques des homosexuels. Lorsque commencèrent en 1933 les purges nazies, les militants pour les droits des homosexuels étaient en tête de liste, et les nazis renforcèrent en 1935 les lois anti-homosexuelles déjà en vigueur en Allemagne depuis le temps de Bismarck.

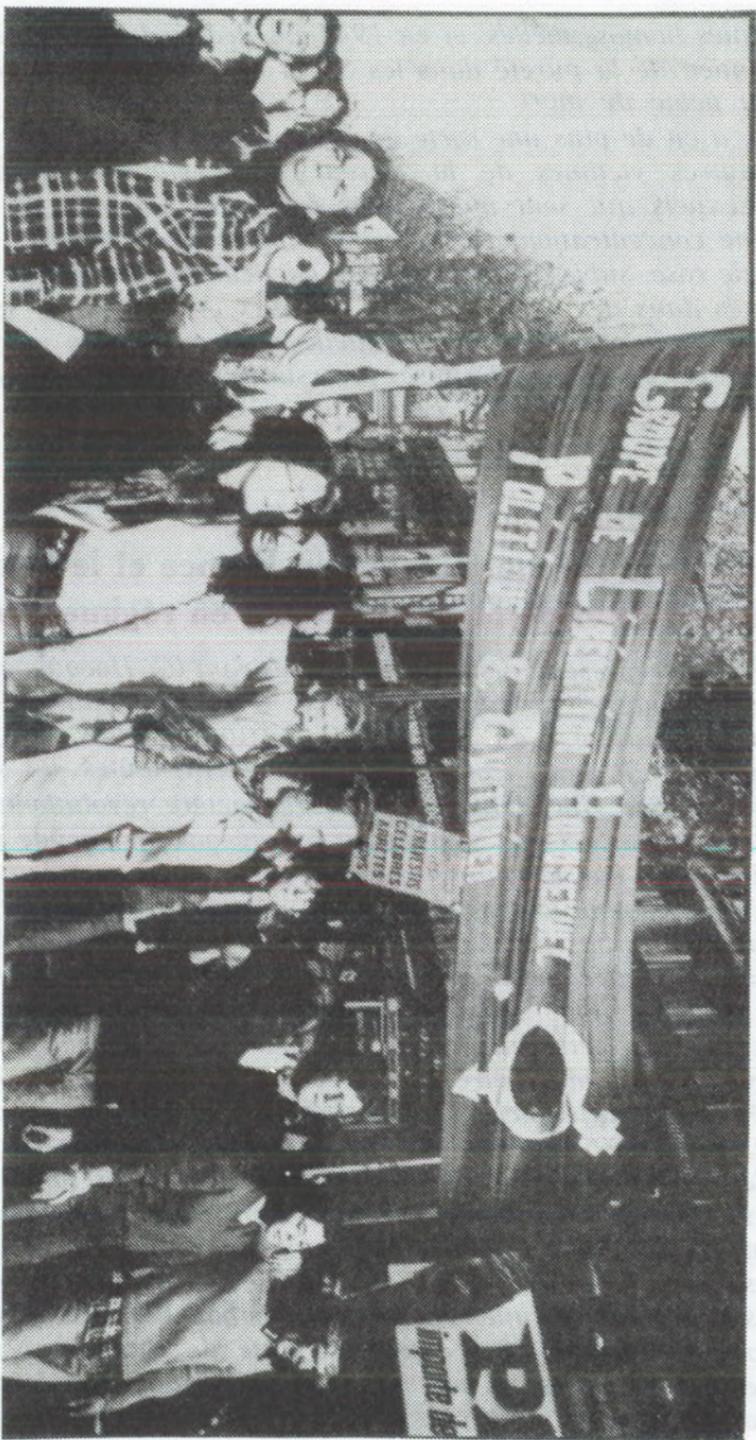
Et il serait tout à fait abusif d'invoquer l'existence de pratiques homosexuelles parmi les SA pour prétendre que l'homosexualité était bien vue par les nazis, alors que précisément l'un des prétextes invoqués pour justifier la liquidation des SA lors de la « Nuit des longs couteaux », en juin 1934, fut leurs activités homosexuelles. Aussitôt après, d'ailleurs, un ordre d'Hitler enjoignait d'expulser des SA et du parti tous ceux qui enfreignaient la législation anti-homosexuelle. En 1937, Himmler, le chef des SS, ordonnait d'envoyer dans les camps de concentration les SS qui auraient des

pratiques homosexuelles, et en 1941 un décret de Hitler relatif au « maintien de la pureté dans les SS et la police » prescrivait pour eux la peine de mort.

Il y a eu de plus une sorte de conspiration du silence de la part des autres victimes de la terreur nazie sur la question des homosexuels qui sont morts dans les camps. Alors que dans le système concentrationnaire nazi les homosexuels, désignés par un triangle rose, subissaient un régime particulièrement féroce, étaient parqués dans des baraquements spéciaux et étroitement surveillés pour empêcher toute relation sexuelle entre eux. Selon une récente estimation, faite par l'Eglise protestante d'Autriche, au moins 220 000 homosexuels ont péri dans les camps.

5. Les modifications en cours du statut de l'homosexualité en France et le leurre de l'intégration de l'homosexualité en régime bourgeois

Certains représentants du courant désirant (G. Hocquenghem, P. Hahn) avancent aujourd'hui l'idée d'une « banalisation » de l'homosexualité, de son intégration dans la société bourgeoise. Si nous combattons fermement toutes les illusions véhiculées par Hocquenghem sur le caractère révolutionnaire du « désir homosexuel » et si nous ne partageons en aucune manière ses nostalgies sur le temps mythique où l'homosexuel pouvait être représenté comme une sorte de héros aventurier passant des salons mondains aux bas-fonds de la société (Vautrin, par exemple), nous pouvons admettre cependant une part de vérité dans la théorie de la banalisation de l'homosexualité. Une part de vérité seulement, dans la mesure où cette intégration de l'homosexualité par la société bourgeoise est loin d'être un processus achevé, surtout qu'il est extrêmement différencié selon les classes et les couches sociales. Pour certaines couches de la bourgeoisie (artistes, certains intellectuels) l'intégration sociale des homosexuels est un processus achevé depuis longtemps ; c'est même la seule image de l'homosexualité que la bourgeoisie reconnaît ouvertement et qu'elle diffuse dans les classes dominées. Qu'elle soit amenée aujourd'hui, après le profond ébranlement des valeurs bourgeoises après Mai 68 et sous la pression de l'entrée en lutte de couches sociales (la jeunesse, les femmes, les homosexuels) à élargir cette intégration des homosexuels, c'est un processus réel. Elle y trouve son compte, à la



Le 1^{er} mai 76 : forçant le SO de la CGT avec le cortège des femmes, le GLHPQ manifeste avec les autres travailleurs.

fois en désamorçant un terrain de lutte qui peut être gênant et en commercialisant par ailleurs un marché fructueux... Mais cette intégration reste très limitée, elle consiste bien plus en un assouplissement et une extension du ghetto, en une levée partielle du tabou qui frappait jusqu'alors l'homosexualité qu'en une démarche réelle d'intégration sociale. Qu'un tel processus puisse être envisagé d'ici quelques années comme c'est un peu le cas aujourd'hui dans certains pays, c'est une éventualité qu'il ne faut pas écarter, bien que, à notre avis, un processus de ce genre, pour arriver à terme, aurait à surmonter des pesanteurs idéologiques considérables profondément enracinées dans la société française.

Toujours est-il qu'une modification, si limitée soit-elle encore, du statut de l'homosexualité est en cours aujourd'hui en France, qui s'illustre aussi bien dans les prestations engoncées d'un Baudry à la télé que par la prolifération de revues et de films sur l'homosexualité, ou encore par l'émergence de mouvements homosexuels. Mais c'est précisément cette modification dans le statut de l'homosexualité qui amène les militants homosexuels les plus avancés à déplacer, avec une légère avance sur les événements, le terrain de la lutte, pour dénoncer dès maintenant le leurre d'une intégration de l'homosexualité dans le cadre de la société bourgeoise. Car, s'il est possible à la bourgeoisie de reconnaître aux homosexuels un statut d'égalité formelle avec les hétérosexuels, voire d'aller jusqu'à une institutionnalisation du couple homosexuels en renforçant d'ailleurs par là-même l'illusion d'une identité homosexuelle, il lui serait infiniment plus difficile d'instaurer une égalité réelle, qui impliquerait une reconnaissance de la composante homosexuelle dans l'ensemble du corps social, c'est-à-dire une remise en cause radicale du statut du mâle, de la virilité, si radicale qu'elle entraînerait un profond ébranlement de la famille et de toute la culture bourgeoise. Cette intégration réelle - cette assimilation - de l'homosexualité dans le corps social, nous croyons qu'elle est possible, mais pas en régime capitaliste : ce n'est que dans une société socialiste, que dans une période d'impétueux bouleversements de tous les rapports sociaux que nous l'envisageons.

La critique de l'identité homosexuelle permet de poser la question de l'homosexualité non seulement par rapport à l'oppression de ceux qui se reconnaissent et se vivent comme homosexuels, mais aussi par rapport à l'homosexualité comme composante de toute sexualité et donc de son refoulement dans l'ensemble du corps social. Cela permet aussi d'entrevoir le statut possible de

l'homosexualité dans une société socialiste et de répondre à ceux qui pensent que le problème de l'homosexualité est lié essentiellement à la société bourgeoise et qu'il ne se posera plus dans une société socialiste. Si l'on peut supposer que le problème des homosexuels comme minorité opprimée s'éteindra avec la suppression de l'oppression, on ne peut en déduire à la disparition de la composante homosexuelle du désir. Au contraire, une réelle suppression de l'oppression impliquera que non seulement soit abolie toute discrimination légale à l'encontre des homosexuels, mais que l'homosexualité soit intégrée socialement - assimilée - ce qui nécessitera sa reconnaissance matérialisée dans des référents culturels radicalement autres que ceux qui ont cours aujourd'hui et dans sa prise en compte dans l'éducation. Un tel bouleversement ne peut se produire sans des changements profonds dans la conscience des travailleurs à l'égard de la sexualité. La lutte consciente des femmes et celle des homosexuels, d'autant plus percutante qu'elle se débarrassera du mythe de l'identité homosexuelle, seront sans doute encore longtemps nécessaires pour que s'opère, dans la classe ouvrière notamment, cette prise de conscience.

6. Remarque sur l'approche psychanalytique

Une attention particulière doit être accordée à l'approche psychanalytique de l'homosexualité, parce que, d'une part, elle se trouve, en tant que démarche scientifique, en rupture partielle avec les codifications normatives de la psychiatrie - et met de ce fait en question la norme sexuelle, et aussi parce qu'elle fonde, avec des résultats plus ou moins heureux, l'argumentation de divers courants de pensée sur la question, pouvant même apparaître, en l'absence d'une élaboration marxiste, comme la seule approche sérieuse de l'homosexualité. Nous pensons que sur ce point et dans le domaine de la sexualité en général l'approche psychanalytique n'est pas contradictoire avec une approche marxiste, mais qu'elles se situent toutes deux à des niveaux différents. L'approche psychanalytique nous permet de comprendre le fonctionnement de la sexualité humaine et son rapport au langage, elle permet d'éclairer, au niveau de la genèse individuelle d'un sujet, les raisons qui font qu'il se déterminera sur tel ou tel choix d'objet (hétérosexuel ou homosexuel); elle n'explique pas, en revanche, les raisons de l'oppression de l'homosexualité, qui ne peut se comprendre, à notre avis, qu'à partir d'une démarche de type marxiste, posant

l'homosexualité comme un rapport social, en conflit avec la norme imposée par la société bourgeoise. C'est pourquoi nous avons évité sciemment d'aborder l'analyse de l'oppression spécifique des homosexuels à partir d'une approche psychanalytique ; nous pouvons nous appuyer, cependant sur une telle approche pour faire pièce aux préjugés les plus grossiers répandus dans le discours social dominant et véhiculés par les discours médicaux et psychiatriques.

Freud, en effet, montre bien que l'homosexualité n'est pas une « tare contre-nature », qu'hétérosexualité et homosexualité sont des issues précaires du désir, que l'intérêt sexuel exclusif de l'homme pour la femme ne va pas de soi : « La psychanalyse se refuse absolument à admettre que les homosexuels constituent un groupe ayant des caractères particuliers, que l'on pourrait séparer de ceux des autres individus. En étudiant d'autres excitations que celles proprement sexuelles, elle a pu établir que tous les individus, quels qu'ils soient, sont capables de choisir un objet du même sexe, et qu'ils ont tous fait ce choix dans leur inconscient. On peut même affirmer que les sentiments érotiques qui s'attachent à des personnes du même sexe jouent dans la vie psychique normale un rôle aussi important que les sentiments qui s'attachent à l'autre sexe, et que leur valeur dans l'étiologie des états morbides est bien plus grande encore. Pour la psychanalyse, le choix de l'objet, indépendamment du sexe de l'objet, l'attachement égal à des objets masculins et féminins, tels qu'ils se retrouvent dans l'enfance de l'homme aussi bien que dans celle des peuples, paraît être l'état primitif, et ce n'est que par des limitations subies tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, que cet état se développe en sexualité normale ou en inversion. C'est ainsi que, pour la psychanalyse, l'intérêt sexuel exclusif de l'homme pour la femme n'est pas une chose qui va de soi et se réduisant en quelque sorte à une attirance d'ordre chimique, mais bien un problème qui a besoin d'être éclairci ». (1).

Sa définition de l'enfant comme « pervers polymorphe » marque que le désir, au départ, n'est pas attaché à un objet exclusif (l'autre sexe). C'est sous l'impact de la pression sociale, du regard social, dans la cellule familiale comme à l'école et dans la rue, que le choix d'objet sera canalisé exclusivement vers l'autre sexe.

Mais si Freud jette les bases d'une approche scientifique libérée -

(1) S. Freud, Trois essais sur la théorie de la sexualité.



relativement - des préjugés courants, l'institution psychanalytique se chargera ultérieurement, tout en abâtardissant la doctrine freudienne et en rognant son aspect subversif, de mettre son savoir au service de la norme imposée par la classe dominante et, considérant l'homosexualité comme une pure perversion (avec une connotation de réprobation morale), de la traiter comme une maladie. Il va sans dire qu'au besoin l'institution psychiatrique vient prêter main-forte.

Reich, qui est apparu comme le champion de la « libération » sexuelle, n'échappe pas à la pression sociale sur cette question : dans sa théorie de l'« économie sexuelle », il considère les rapports homosexuels comme moins riches que les rapports hétérosexuels, parce qu'ils n'aboutiraient pas à une plénitude orgasmique. En fait, Reich ne remet nullement en cause le phallocentrisme, le primat du phallus et de la génitalité. De plus, dans sa pratique, il refusa de patronner un étudiant qui voulait faire une thèse sur l'homosexualité : « je ne veux rien avoir à faire avec de telles cochonneries » (sic, selon les termes d'Ilse Ollendorf Reich). Il se cantonnait à une position de défense des homosexuels contre la répression.

Nous n'avons pas encore pu suffisamment étudier les textes de Lacan et de l'École freudienne pour pouvoir présenter ici leurs positions sur la question. Mais il nous semble, au premier abord, que la rupture opérée par Lacan avec tout le biologisme et le psychologisme qui ont envahi la psychanalyse après Freud (et qui sont en partie présents dans les textes de Freud lui-même) est déterminante pour poser les problèmes de la sexualité en termes de rapports sociaux et les étudier dans leur rapport au langage. Démarche qui nous semble beaucoup plus proche, dans sa visée, de celle de Marx, que les illusions reichiennes, teintées de rousseauisme, sur une sexualité naturelle heureuse qu'il suffirait, pour la recouvrer, de débarrasser de la répression exercée par la société bourgeoise. Nous estimons donc qu'il est important d'en passer par une étude théorique de Lacan et de son école, tout en gardant l'esprit suffisamment critique pour en interroger les points d'aveuglement : le rapport au politique, le problème de l'historicisation des structures dont la psychanalyse montre le fonctionnement dans la société capitaliste actuelle en les présentant le plus souvent comme des structures intangibles et éternelles. Mais cet aspect de la psychanalyse, qui relève typiquement de l'idéologie bourgeoise, ne doit pas nous empêcher de prendre sérieusement en

considération son apport sur le fonctionnement de la sexualité, faute de quoi on reste prisonnier des catégories et des préjugés de la morale bourgeoise ou l'on légifère en méconnaissance de cause au nom d'une morale prolétarienne.

Il n'est donc pas étonnant que les mouvements homosexuels témoignent une saine méfiance envers la psychanalyse, qu'ils ne se reconnaissent pas dans le discours qu'elle tient généralement sur eux. Les flottements dans l'approche psychanalytique de l'homosexualité, que l'on trouve déjà chez Freud, apparaissent comme un des points d'ombre de la doctrine psychanalytique, de même, d'ailleurs, que les hésitations de la psychanalyse sur la sexualité féminine. Ces zones d'ombre constituent autant de lieux d'où peut partir un questionnement sur les fondements de la psychanalyse, une interrogation sur ses limites, dans la mesure où elle demeure pénétrée par l'idéologie de la classe dominante. Et en retour, aussi, un questionnement du marxisme dans son retard à apporter une élaboration propre sur le procès d'assujettissement du champ psychanalytique.

Nous pouvons ranger parmi les théories dérivées de l'approche psychanalytique l'analyse que propose Guy Hocquenghem dans le *Désir homosexuel* (2), qui s'inscrit dans le courant des « désirants » et se réfère aux théories de Deleuze et Guattari. Si nous sommes pleinement d'accord avec la thèse, exprimée par Hocquenghem, selon laquelle « l'homosexualité est une fabrication du monde normal », selon laquelle il n'y a pas, du moins au départ, de subdivision du désir entre homosexualité et hétérosexualité - thèse de la polyvociété du désir déjà avancée par Freud - nous ne le suivons pas dans sa distinction entre une homosexualité « secondaire », qui serait le produit du refoulement œdipien, et un désir homosexuel « primaire » qui témoignerait de l'indifférenciation du désir et serait « le fonctionnement d'une machine désirante branchée sur l'anus ». En fait, Hocquenghem pose ainsi le désir dans l'absolu, le coupe de sa détermination sociale. Rien d'étonnant, donc, à ce qu'il conclue à une opposition radicale entre « les détenteurs officiels de la révolution et l'expression du désir ». Ignorant le modelage social de tout désir - ne serait-ce que, comme l'a montré Lacan, par son inscription dans le langage - Hocquenghem pose un désir foncièrement asocial (dans lequel on pourrait voir plutôt un instinct animal qu'un désir

(2) Guy Hocquenghem, *Le Désir homosexuel*, Editions universitaires, 1972

humain, une pulsion physiologique) et il attribue à ce désir asocial une portée subversive radicale puisqu'il est, par définition, destructeur de toute socialité. C'est ainsi qu'Hocquenghem, rompant par là avec le marxisme et rejoignant la démarche de tout le courant deleuzien, ne s'attaque plus à une forme sociale particulière, la société capitaliste, mais à toute forme de socialité. Paradoxalement, cette forme de nihilisme désirant, loin d'aboutir à une quelconque subversion de l'ordre social existant, s'installe bien à l'aise dans les marges du système capitaliste et contribue, par son mépris ironique et sa hargne à l'égard de ceux qui s'attaquent à ce système pour construire une société socialiste, à perpétuer la domination de la bourgeoisie en dévoyant les révoltes vers l'impasse d'une marginalité sans lendemain. Aussi n'est-il pas étonnant qu'Hocquenghem, qui a joué un rôle majeur au sein du FHAR, ait non seulement par la suite abandonné le combat des homosexuels contre leur oppression, mais déclare qu'aujourd'hui la menace qui pèse sur l'homosexualité est sa « banalisation », son intégration, le « recyclage des désirs homosexuels dans une normalité un peu élargie », et qu'il regrette avec nostalgie l'amalgame homosexualité-criminalité.

Les thèses du courant désirant, souvent reprises çà et là, jettent aussi beaucoup de confusion sur la question de la place à attribuer à la sexualité dans le maintien de la domination du pouvoir bourgeois, que ce soit sur le lieu de travail ou sur le plan politique et social en général. Il nous semble important de réaffirmer, face à des assertions qui grossissent démesurément, à notre avis, le poids de la sexualité que le pouvoir de la bourgeoisie n'est pas fondé sur une domination qui s'exercerait sur la base d'une manipulation et d'un jeu sur les désirs (masochisme foncier des classes dominées qui réclameraient un maître), mais sur l'appropriation des moyens de production par chaque capitaliste individuel et sur le contrôle de la richesse sociale par la classe capitaliste dans son ensemble au travers des diverses institutions étatiques. Le pouvoir de la bourgeoisie, c'est le pouvoir du Capital sur le Travail, ce n'est pas le pouvoir du maître sur l'esclave. Que la classe dominante utilise l'oppression de la sexualité pour renforcer sa domination ne doit pas nous amener à déduire que c'est de cette oppression qu'elle tire son pouvoir. S'il en était autrement, si la bourgeoisie n'enracinait pas son pouvoir dans l'exploitation du prolétariat, mais qu'elle le tirait d'une manipulation des désirs, alors l'axe stratégique fondamental de la lutte des classes ne passerait pas par la lutte



pour l'appropriation collective des moyens de production, mais par la libération sexuelle. Cela voudrait dire qu'aucune révolution ne serait possible tant que les masses ne seraient pas libérées de leur prétendu désir d'être dominées. L'expérience historique nous montre qu'il n'en est pas ainsi, et qu'au contraire l'une des préconditions pour une véritable libération sexuelle passe par le renversement des rapports de production, capitalistes et une réduction massive du temps de travail. En effet, il faut souligner qu'un des fondements les plus puissants de la misère sexuelle en régime capitaliste provient de l'asservissement du corps des travailleurs à un travail long et pénible. La possibilité, aujourd'hui concrétisée par le développement de l'automatisation, de réduire massivement le temps de travail et d'éliminer les tâches pénibles ouvre la voie à une véritable libération sexuelle et sape en même temps les bases de l'idéologie bourgeoise qui valorise le travail en même temps qu'elle vise à restreindre l'activité sexuelle. Un autre fondement matériel d'une authentique libération sexuelle est la possibilité d'un contrôle sur les naissances grâce aux moyens contraceptifs qui permet de lever les angoisses des partenaires relativement à la charge d'enfants non désirés et contribue ainsi fortement à déculpabiliser l'activité sexuelle. C'est ainsi que le corps, libéré d'un travail long et pénible et des tâches de maternité non désirée, pourra véritablement être rendu au plaisir.

Cependant, si nous pouvons sans trop de peine régler un débat sur les fondements du pouvoir de la bourgeoisie, en écartant d'emblée l'hypothèse selon laquelle il serait basé sur le désir (désir de pouvoir des dominants, désir masochiste des dominés), il nous est beaucoup plus difficile d'étudier avec précision les mécanismes selon lesquels la bourgeoisie utilise à son profit l'oppression sexuelle et la manipulation des désirs, notamment au sein même du procès de travail dans l'entreprise et plus généralement dans toute relation de type hiérarchique. Là encore, s'il nous semblerait exagéré de prétendre que les rapports hiérarchiques sont fondés sur une homosexualité latente, la prise de conscience du jeu sur les désirs dans les rapports hiérarchiques favorise chez ceux qui en sont à la fois les agents et les victimes la lutte consciente contre l'exploitation.

De la même façon, la prise de conscience de ces mêmes mécanismes dans les jeux du pouvoir (jeu de séduction des masses par les gouvernants) peut favoriser la lutte anticapitaliste et antibureaucratique. Autant il serait totalement erroné de fonder sur cette prise de conscience une stratégie révolutionnaire, autant il serait

dommageable pour le mouvement révolutionnaire de négliger ces mécanismes de pouvoir par rapport au désir sous le prétexte qu'ils ne sont pas à la racine de l'exploitation capitaliste. En ce sens, nos analyses sur l'homosexualité latente, à condition de les situer à leur juste place, peuvent contribuer à aiguïser la conscience de classe des exploités. Il reste qu'une intervention sur ce terrain autre que propagandiste est difficile, tellement ces phénomènes sont diffus dans la vie courante et généralement inconscients.

3. Les trois générations du mouvement homosexuel

Vers la fin du XIX^e siècle, commence à se développer, en Allemagne et en Grande-Bretagne, un premier mouvement pour les droits des homosexuels. Aux alentours de 1866, des efforts furent tentés par Karl Ulrichs pour éviter l'extension de la législation anti-homosexuelle prussienne au reste de l'Allemagne. Ce fut néanmoins le cas avec l'établissement, en 1871, du paragraphe 175. Il fallut attendre un quart de siècle pour que reprenne la lutte contre cette loi. En 1896 parut à Berlin un périodique destiné aux homosexuels. À la même époque était publiée à Leipzig une étude de Magnus Hirschfeld sur l'homosexualité. En mai 1897, Hirschfeld fondait, avec quelques amis, le Comité Humanitaire Scientifique, organisation destinée à l'émancipation des homosexuels.

Les objectifs de ce premier mouvement pour les droits des homosexuels étaient essentiellement de faire reconnaître et accepter l'homosexualité comme une forme « naturelle » de la sexualité humaine et que l'égalité des droits devant la loi soit étendue aux homosexuels. Aussi l'activité centrale du Comité Humanitaire Scientifique fut de mener campagne contre le paragraphe 175, en lançant parmi l'intelligentsia une pétition qui fut présentée au Reichstag... en 1905, puis en 1922. Par ses formes d'action (recherche du soutien de l'intelligentsia plutôt que d'un appui sur un mouvement de masse) et par son programme (revendication des droits démocratiques) le premier mouvement homosexuel avait un caractère de classe petit-bourgeois. Il est remarquable cependant que le mouvement ouvrier de l'époque apporta son soutien à cette lutte. En 1862, déjà, Lassalle avait publiquement défendu Jean-Baptiste von Schweitzer qui était attaqué par d'autres dirigeants ouvriers à cause de son homosexualité. En 1895, au moment du procès d'Oscar Wilde et alors que sévissait une intense réaction anti-homosexuelle, Bernstein prit publiquement sa défense et publia dans Die Neue Zeit deux articles présentant une critique matérialiste de l'irrationalité et de l'hypocrisie de la morale sexuelle bourgeoise. Bernstein démolit l'idée selon laquelle l'homosexualité serait un acte « contre-nature » et qu'elle se développerait dans des périodes de décadence. Sur ce point, les vues de Bernstein apparaissent beaucoup plus conformes à la méthode marxiste que les quelques brèves remarques d'Engels sur l'homosexualité qui sont empreintes des préjugés puritains de son époque. En 1898, August Bebel, qui a fourni par ailleurs une étude fondamentale sur l'oppression des femmes, apporta son soutien à la campagne du Comité Humanitaire Scientifique et Kautsky signa aussi la pétition pour l'abrogation du paragraphe 175. Dans les années vingt, le Parti communiste allemand continua cette politique de soutien au mouvement homosexuel.

Mais ce premier mouvement homosexuel devait mourir de mort violente avec l'avènement du fascisme, et les staliniens se sont efforcés depuis d'effacer toutes les traces du soutien du mouvement ouvrier à la lutte des homosexuels.

Les carences du mouvement ouvrier dans son ensemble, que ce soit l'hostilité ouverte des staliniens, le silence des sociaux-démocrates ou l'oubli des révolutionnaires du soutien apporté antérieurement à la lutte des homosexuels, expliquent que les mouvements qui se sont développés après la deuxième guerre

mondiale - ce qu'on peut appeler la deuxième génération du mouvement homosexuel - se sont constitués en dehors du mouvement ouvrier et n'ont pas recherché activement son soutien. Il ne nous est pas encore possible de présenter une historique détaillée de cette période, tant les groupes foisonnent et surgissent dans pratiquement tous les pays capitalistes avancés (Amérique du Nord, Europe capitaliste, Australie). Dans une première phase, du début des années cinquante à la fin des années soixante, naissent des mouvements qui reprennent la tradition légaliste du Comité Humanitaire Scientifique (aux Etats-Unis, Mattachine Society et Daughters of Bilitis, Arcadie en France). Un net tournant s'opère à la fin des années soixante, où le mouvement se radicalise et devient combatif. On peut dater ce tournant, aux Etats-Unis, de la « Stonewall Rebellion », à la fin juin 1969, qui vit se produire à New-York quatre jours de combats de rue entre policiers et homosexuels. Dans un contexte marqué par la lutte contre la guerre au Vietnam, par la radicalisation des Noirs, des femmes et des étudiants, la naissance du GLF (Gay Libération Mouvement), dans le feu de l'action, fut explosive. Des groupes se constituèrent dans de nombreuses villes américaines et le mouvement fut très militant.

En France, il existe autour de la revue Arcadie (revue « littéraire et scientifique », fondée en 1954 et dirigée par A. Baudry) un mouvement homosexuel bourgeois, qui veut rassembler le « peuple homophile », toutes classes confondues, dans le but de supprimer les discriminations envers les homosexuels afin de mieux les intégrer à la société bourgeoise. Arcadie prône pour cela des méthodes strictement légales, voulant se faire reconnaître par sa dignité et sa respectabilité. A partir de 1969, Baudry commence à intervenir dans des émissions à la radio et à la télévision. Mais l'activité essentielle d'Arcadie, outre la revue, réside dans les réunions hebdomadaires de son club (fondé en 1957), à la fois source de profit et lieu d'intégration dans lequel se fourvoient même un certain nombre de travailleurs homosexuels.

C'est dans la foulée de Mai 68 que naît en France le premier mouvement homosexuel révolutionnaire, le FHAR (Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire) - après un fugitif Comité d'action pédérastique révolutionnaire à la Sorbonne lors de l'occupation en 68. Le FHAR se constitue autour d'un noyau de lesbiennes, rejointes en février 1971 par un certain nombre d'homosexuels. A la suite d'un numéro de Tout et de la

manifestation du 1^{er} Mai 1971 à laquelle le FHAR participe derrière le MLF, le mouvement prend de l'ampleur et s'étend dans plusieurs villes de province. Dans son manifeste, le FHAR se place dès l'abord sur un terrain de remise en cause de la normalité et de la famille, se pose le problème d'une liaison avec le MLF et se situe nettement sur une base anti-capitaliste. Mais le FHAR - s'il est notre premier cri de révolte - est aussi typiquement un enfant de Mai qui n'a pas survécu dans une période où le souffle révolutionnaire cédait la place à des luttes qui nécessitent une longue haleine et un travail en profondeur. Essentiellement lié au mouvement étudiant, fortement teinté de parisianisme, rejetant les structures qui lui auraient permis de mener un travail en direction du mouvement ouvrier au profit d'un fonctionnement basé sur le spectacle et les rivalités de personnes, le FHAR a dégénéré et s'est éteint sans gloire, incapable de résister au premier assaut de la répression.

C'est au cours même de la période de dégénérescence du FHAR que se constitua le journal Antinorm, qui effectua, à partir du printemps 1973 un tournant dans le sens d'un élargissement à l'ensemble des questions sur la sexualité. L'équipe de l'Antinorm lance alors la plateforme d'un Sexpol, mouvement qui veut introduire la révolution sexuelle dans la révolution socialiste, se réclamant de l'expérience de Reich et du Sexpol allemand des années trente. Ce tournant visait à sortir les homosexuels du ghetto dans lequel le FHAR les avait plongés, mais n'allait pas sans problème dans la mesure où il tendait, d'une part, à évacuer le problème de l'oppression spécifique des homosexuels et où, d'autre part, la politisation du journal se coupait des formes concrètes de la radicalisation de ses lecteurs. La fin de l'Antinorm intervint assez brutalement, à la suite de dissensions internes, et les comités Sexpol, à la constitution desquels l'Antinorm avait appelé lors d'un meeting en décembre 1973 - meeting auquel, pour la première fois, avaient participé des représentants de quelques organisations d'extrême-gauche - ne virent jamais le jour.

C'est aujourd'hui dans les différentes tendances du GLH (Groupe de Libération Homosexuel) que se regroupent les homosexuels radicalisés. Le GLH est né, en juin 1974, de la fusion entre un groupe (Philandros) de jeunes homosexuels exclus d'Arcadie en septembre 1973 et d'anciens membres du FHAR. Le GLH adopta une plateforme en sept points, réclamant la liberté sexuelle pour tous et le droit au plaisir, refusant la normalité, soutenant le MLF

et les luttes contre le racisme. Des tracts furent distribués sur des marchés et dans le milieu homosexuel, appelant les homosexuels à se regrouper. Le GLH intervint le 26 avril 1975 (Journée mondiale de la déportation) en déposant une gerbe au monument des déportés et participa à la manifestation du 1^{er} Mai, où il fut agressé par des militants de la CGT. Un débat s'amorça durant l'été et l'automne 1975 et le GLH se polarisa en deux tendances qui scissionnèrent de fait à la mi-décembre, donnant naissance, d'une part au GLH-PQ (Politique et Quotidien), d'autre part au GLH Groupes de base, plus à un groupe qui s'intitule GLH-14 décembre. Alors que le GLH-Groupes de base axe son intervention sur le ghetto homosexuel, avec des tendances à aménager le vécu homosexuel, à gérer en quelque sorte la misère sexuelle, le GLHPQ insiste sur la nécessité de penser la question de l'homosexualité au niveau global de la sexualité et de sa fonction sociale, montrant que l'homosexualité ne concerne pas les seuls homosexuels mais est une composante du désir qui traverse toute la société. Aussi, tout en luttant contre les lois discriminatoires envers les homosexuels, le GLHPQ axe sa lutte pour la reconnaissance explicite de l'homosexualité dans le corps social, rejetant l'idéologie de l'identité homosexuelle. Le GLHPQ marque aussi sa volonté de s'inscrire dans une lutte plus large contre l'Etat bourgeois et l'exploitation capitaliste et il s'est efforcé, ces derniers mois d'impulser le débat sur l'homosexualité dans les divers courants d'extrême-gauche, participant à diverses manifestations et animant des forums de débat.

Des indices laissent donc présager aujourd'hui l'émergence d'une troisième génération du mouvement homosexuel. L'avancée qui se marque par rapport au mouvement homosexuel traditionnel vient d'un approfondissement de l'analyse sur l'homosexualité qui aboutit à remettre en cause l'idéologie de l'identité homosexuelle et à poser la question de l'homosexualité latente, de la compréhension de la nécessité de faire converger la lutte des homosexuels avec celle des femmes contre la phallocratie, de la volonté, enfin, de situer la lutte des homosexuels sur une base anticapitaliste. Cette orientation pose plusieurs problèmes aux groupes qui, comme le GLHPQ en France, constituent les premiers embryons de cette troisième génération du mouvement homosexuel.

Ainsi, le terrain de convergence entre la lutte des homosexuels et celle des femmes ne touche directement qu'un des aspects de leur lutte, ce qui concerne plus spécifiquement l'oppression idéologique

des femmes. Et encore, même sur le terrain de la sexualité, plusieurs thèmes restent spécifiques à la lutte des femmes (la maternité, le viol). Sur ces thèmes, ainsi que sur ceux qui touchent à la surexploitation des femmes (double journée de travail, salaire inégal, formation au rabais), les homosexuels peuvent témoigner leur solidarité, mais non pas avancer des revendications communes. Ces différences dans la nature et la profondeur de l'oppression limitent, certes, le champ de la convergence entre mouvement homosexuel et mouvement des femmes, mais il n'en reste pas moins décisif pour le mouvement homosexuel d'approfondir sa conscience de l'oppression des femmes et de nouer les liens les plus étroits possibles avec le mouvement des femmes, faute de quoi le mouvement homosexuel ne sera pas en mesure de mener une lutte radicale contre la phallocratie.

La liaison avec le mouvement ouvrier sera sans doute encore plus difficile et plus longue à se concrétiser qu'avec le mouvement des femmes. D'une part, il y a de fortes résistances dans l'extrême-gauche sur cette question, tant au niveau du débat que dans l'engagement actif dans une intervention sur ce terrain, et surtout le gros de la classe ouvrière demeure foncièrement hostile à l'homosexualité, imprégnée des schémas de l'idéologie dominante diffusés en son sein par le canal des organisations réformistes (PC, PS, syndicats). Poser dans le mouvement ouvrier la question de l'homosexualité, et même plus généralement de la sexualité, c'est entrer violemment en conflit avec les travailleurs soumis à l'idéologie dominante, car c'est remettre chacun en question dans sa vie quotidienne, dans ses rapports aux femmes, à la famille, c'est remettre en cause la coupure qui est profondément intériorisée dans la classe ouvrière entre vie publique et vie privée ; c'est aussi mettre le doigt, d'une manière qui peut être extrêmement douloureuse, sur la grande misère affective et sexuelle des travailleurs.

On peut déceler, au sein du PCF, une très légère évolution et un très timide embryon de débat sur la question de l'homosexualité, qui s'est manifesté dans quelques tribunes du XXII^e Congrès à l'occasion du débat sur la morale. Il nous semble assez clair que le PCF tient et continuera à tenir sur les questions de la morale et de la sexualité un double discours : d'un côté, un discours tolérant, libéral, mâtiné de critiques envers la morale bourgeoise au nom des principes du marxisme, discours qui s'adresse essentiellement aux couches techniciennes que le PCF cherche à gagner à « l'union du

peuple de France » ; mais par ailleurs, en même temps, il continue à seriner à l'usage de la classe ouvrière traditionnelle les vertus de la « morale prolétarienne », qui ne recouvrent ici en fait que les oripeaux de la morale bourgeoise (travail, famille, patrie) teintés d'un vernis démocratique. Ce double discours peut entraîner à long terme des contradictions, notamment au sein de la jeunesse ouvrière, sensible à la radicalisation générale de la jeunesse. Mais il ne faut guère s'attendre de la part du PCF à d'autre réponse qu'un assouplissement des mœurs à la traîne de la « libéralisation » pratiquée par la bourgeoisie : n'a-t-on pas vu, à la dernière fête des JC une séance de streap-tise ? Même si l'on peut s'attendre, de la part des homosexuels du PCF, à une lutte interne pour que soient assouplies ses positions dans le sens de la tolérance il ne faut guère avoir d'illusions sur le fait que cela débouche sur une véritable critique de la position des homosexuels et encore moins sur une prise en charge de la lutte sur ce terrain.

Enfin, il convient d'être particulièrement attentifs à ce que signifie le militantisme dans un groupe d'homosexuels. Des analyses théoriques et une ligne politique correctes ne suffiront jamais à permettre la continuité et le développement d'un tel groupe si, en même temps, ceux qui y participent ne sentent pas que quelque chose en est changé dans leur vécu, dans leurs rapports quotidiens. Il existe en effet un pas très difficile à franchir entre une demande immédiate de la part de beaucoup de gens qui veulent lutter contre leur oppression et pouvoir enfin vivre librement des relations sexuelles et affectives d'un autre type que celles qu'induit le ghetto, et en un engagement dans une lutte plus générale et moins immédiatement apparente dans leur vie quotidienne. Dans un groupe comme le GLHPQ, par exemple, viennent des gens pour qui leur militantisme contre l'oppression en tant qu'homosexuels est leur premier contact avec la politique. Mais il s'y trouve aussi beaucoup de gens qui ont milité dans des organisations d'extrême-gauche et qui les ont quittées à cause du type de militantisme qu'elles pratiquaient (activisme, coupure entre vie militante et « problèmes personnels », discours abstrait sans prise sur le vécu quotidien) sans compter le fait qu'aucune de ces organisations ne prenait en compte l'oppression spécifique des homosexuels. Rentrer dans un groupe d'homosexuels, c'est donc pour la plupart d'entre nous débiter ou rénover, après une pénible coupure, avec une activité politique, soit en prise sur notre vécu quotidien, qu'elle transforme réellement notre manière de vivre et nos rapports aux

autres. Cette compréhension du politique en tant qu'il marque et qu'il imprègne tous les aspects de notre vie nous semble profondément juste et correspond parfaitement à la démarche des révolutionnaires, depuis la critique faite par Marx de la séparation qu'opère l'Etat bourgeois entre l'homme concret et le citoyen. Mais en même temps, du fait des carences des organisations révolutionnaires, qui commencent maintenant seulement à aborder de front cette question, parce qu'elle se pose à tous les militants, il y a une grande difficulté pour tous ceux qui accèdent ou qui renouent avec une activité politique à comprendre la nécessité de lutter aussi sur le terrain de la politique, sur cette arène féroce où ne comptent que les rapports de force, pour y faire pénétrer précisément le politique tel que l'entendent les révolutionnaires, pour permettre le développement de la prise en charge consciente par les masses de leurs propres problèmes jusqu'au moment où, dans la crise révolutionnaire et le renversement de l'Etat bourgeois, elles font éclater la sphère étroite de la politique et prennent elles-mêmes le pouvoir.

C'est la perception de cette nécessité, c'est la conscience de cette imbrication entre notre lutte et notre vécu que manifeste l'appellation de GLHPQ (Politique et Quotidien). De manière confuse encore, ambiguë parfois, avec des tensions entre ces deux pôles, des tâtonnements pour les articuler. Mais d'où viendrait aujourd'hui une compréhension claire de cette articulation, alors que les courants révolutionnaires, eux-aussi, subissent les mêmes tensions beaucoup plus qu'ils ne les maîtrisent ? C'est une des raisons pour lesquelles les groupes d'homosexuels en lutte, ainsi qu'un grand nombre de groupes de femmes, constituent aujourd'hui une sorte de laboratoire, qui ne permet certes pas de transformer par lui-même les structures qui déterminent nos rapports sociaux, mais qui a le mérite d'ébaucher un travail constant de réflexion individuelle et collective sur nos relations avec les autres, un travail sur les contradictions de chacun entre ses aspirations à une autre société et ses comportements encore marqués par le vieux monde qui n'en finit pas de pourrir... Ce travail peut sembler détourner des forces militantes de la lutte politique immédiate : mais, même si l'on raisonne en termes d'efficacité, de « rentabilité militante », ne contribue-t-il pas, à terme, à renforcer au contraire nos motivations pour la lutte, à enraciner dans le combat d'aujourd'hui nos espérances de demain ? Question qui, huit ans après la flambée de Mai 68, traverse la plupart des organisations révolutionnaires et,

plus largement, toute l'avant-garde de la classe ouvrière. Et, parce qu'ils y sont particulièrement sensibles du fait de leur oppression spécifique, les homosexuels, comme les femmes, ont leur mot à dire dans ce débat.

Disons pour conclure qu'il nous semble possible aujourd'hui - mais encore loin d'être acquis - que se construise en France un mouvement homosexuel sur le modèle de ce que nous pouvons appeler « la troisième génération » du mouvement homosexuel. La première génération a été impulsée à la fin du siècle dernier, en Grande-Bretagne et en Allemagne, par des bourgeois libéraux et par des socialistes qui luttèrent, avec le soutien du mouvement ouvrier, pour la reconnaissance des droits démocratiques aux homosexuels. Cette première génération a été écrasée par le fascisme et le stalinisme, et tout a été fait pour en effacer jusqu'à la mémoire dans le mouvement ouvrier. C'est ce qui fait que la deuxième génération, qui est née vers les années cinquante et s'est développée à partir de la fin des années soixante en Amérique du Nord et dans l'Europe capitaliste, s'est construite globalement en dehors du mouvement ouvrier et sans bénéficier jusqu'ici de son soutien, reprenant seule en main la lutte pour les droits démocratiques. La troisième génération, qui commence seulement à émerger aujourd'hui, se pose à la fois la question de faire reconnaître sa lutte par le mouvement ouvrier, de se lier au mouvement des femmes qui s'est développé entre temps, et enfin de dépasser le stade des seules revendications démocratiques pour poser le problème de l'intégration de l'homosexualité dans le corps social, posant cette assimilation comme une des tâches de la révolution socialiste.

Jean Nicolas

Les questions du mode de vie selon Trotsky

Mieux vaut tard que jamais ! Traduit pour la première fois en français, le petit livre de 1923 de Trotsky, *Questions du mode de vie* tombe à pic en cette période de crise généralisée de la vie militante. Non pas qu'il soit de ces œuvres de l'auteur que l'on peut taxer de « prophétiques » en ce qu'elles braquent leur projecteur sur l'avenir. Au contraire, cette série d'articles de la *Pravda* prend à bras le corps des problèmes immédiats avec comme seule fin de leur trouver des solutions pratiques adaptées à la réalité de la société de transition de la Russie soviétique qui sortait exsangue de la guerre civile. Pourtant, la valeur théorique de cette œuvre n'est pas mince. Chaînon entre *Cours nouveau* et *Littérature et Révolution*, il s'agit d'un élément indispensable de la lutte contre le processus de bureaucratisation du premier Etat ouvrier. Et cela dans la stricte logique de la théorie de la révolution permanente, la « révolution culturelle » (le mot est du temps) devant s'engager en liaison dialectique avec le mouvement de développement du pouvoir ouvrier. Dans la compréhension la plus profonde des conditions difficultés et dangers de cette situation, Trotsky innove, étend le champ des recherches du marxisme, « L'homme ne vit pas seulement de politique » met-il au fronton de ce nouvel enseignement, et le parti ne saurait être seulement l'instrument de renversement de la société bourgeoise, retournant contre elle certains de ses moyens. « L'organisation communiste est un parti politique au sens large, historique, ou, si l'on veut, philosophique du terme. Les autres partis actuels sont politiques

uniquement au sens où il font de la (petite) politique ». L'organisation communiste, elle, ne peut se contenter de répondre aux urgences, même si l'urgence lui impose ses priorités de réponses tactiques. Sa stratégie doit englober la totalité des problèmes sociaux et y répondre de toutes ses forces théoriques, ne connaissant d'autres limites que celles que lui imposent ses propres déterminations historiques.

L'exemple vient de haut. On sait que Marx ne brûla l'essentiel de sa vie sur son « économie » que condamné à cette priorité méthodologique, mais que ce fardeau lui pesait d'autant plus qu'il était hypersensible aux exigences de totalité, et, aux mille sollicitations des événements de tout azimut, le plus souvent il délégua à Engels le soin de répondre pour leur « parti », fut-il réduit à quasi eux seuls. Pas de théoricien communiste d'importance qui ne se soit efforcé de suivre leur exemple, que Trotsky renouvelle de la plus magistrale façon pour son époque qui est encore largement la nôtre.

Les *Questions du mode de vie* permettent parfaitement de saisir à la fois les caractères spécifiques de la vie quotidienne et militante de la révolution russe et les questions qui demeurent, ressurgissent — souvent à un stade plus avancé — après une occultation, délimite, enfin, les problèmes nouveaux, ceux qui n'étaient qu'un germe dans les années 20, ou ne pouvaient encore être ni prévus, ni *a fortiori*, énoncés.

De leur misère à la notre

Ce qui éclate de prime abord à la lecture de ce livre, mieux que dans la plupart des autres ouvrages consacrés à la même période, c'est l'ampleur de la *misère culturelle russe*.

Les bolcheviks étant au pouvoir, Trotsky put faire précéder son élaboration d'une discussion sur questionnaire avec un groupe de 25 agitateurs et propagandistes de Moscou. Les réponses de ces militants, qui forment, en annexe, la moitié de l'ouvrage publié, sont du plus haut intérêt à cet égard : une photographie non truquée de l'état de la classe ouvrière et du parti en cette période significative. Et cet état est bien qui fonde la théorie trotskyste de la dégénérescence de l'Etat soviétique et de son parti dirigeant. Malgré les progrès gigantesques du prolétariat, qui impliquent aussi son mode de vie, ses comportements, ses mœurs, et qui sont des fruits directs de la révolution, le niveau est loin, très loin de celui du prolétariat d'un pays avancé d'aujourd'hui comme le nôtre, même si on limite ce prolétariat à son noyau traditionnel de travailleurs manuels du secteur directement productif.

Cependant... cependant, les différences sont de degrés, ou, quand elles sont qualitatives, ces différences de nature produisent des contradictions similaires. Presque pas de remarques et de critiques qui ne puissent être reprises du débat de ces cadres militants. Ainsi, certes l'alcoolisme a régressé, l'Eglise n'est plus l'opium n° 1 de la classe ouvrière, mais il ne faudrait considérer que les surfaces pour ignorer quelle pesanteur de conservatisme la religion exerce encore — en particulier par les femmes — et jusque dans les « familles communistes » où les gosses sont très souvent baptisés et communiés. Ce qui est perdu à ce chapitre est compensé par le poids plus grand de l'idéologie des sous-valeurs bourgeoises distillées par les mass média. Si, en 1923, le cinéma, c'est presque uniquement les produits frelatés des studios impérialistes, que voit-on aujourd'hui, une fois passée l'enceinte de Paris et hors de rares salles de grandes villes ? Et à la télé aux heures de grande écoute ? L'ennui n'est pas seulement de la campagne, mais des cités d'H.L.M., et de partout pour les jeunes sans argent. Le racisme quotidien entretenu par les *Parisien libéré* et les *France dimanche* ne s'exprime pas (pour l'instant ?) en pogroms, mais les fruits qu'il porte ne sont pas moins dangereux.

Sommes-nous sûrs qu'il suffirait que s'instaure le pouvoir ouvrier pour que tout cela s'évanouisse ? Non ! Chez nous aussi la « révolution culturelle » sera à faire et connaîtra ses difficultés.

Les femmes

Chacun s'accorde à reconnaître au mouvement des femmes un radicalisme sans précédent. C'est vrai ! Mais qu'il serait illusoire de ne pas voir combien il reste encore affaire de minorités. « La mentalité réactionnaire d'une femme sans parti trouve ses racines dans la cuisine et dans le lavage » écrivait le communiste Sedykh (dans un article de la *Pravda* placé par Trotsky en conclusion du débat des militants). Si l'on remplace « sans parti » par « inorganisés », le propos reste largement vrai. Les machines ménagères permettent sans doute aux femmes d'aujourd'hui (mais quel taux ?) de s'user elles-mêmes moins vite, cependant le problème du temps de transport plus long limite singulièrement les avantages de la mécanisation de la vie quotidienne, d'autant moins libératrice que privée. A tout prendre l'aliénation a peu régressé.

Là encore, les conséquences d'une révolution sociale aujourd'hui et ici, permettraient d'aller plus vite et plus profond

en besogne. L'élan émancipateur des femmes de Russie, que souligne le débat, se poursuit dans le monde et, paradoxalement, surtout dans le monde capitaliste. C'est un des éléments d'avenir les plus positifs pour notre propre révolution culturelle future. Mais les difficultés rencontrées par l'ouverture de la lutte contre le viol soulignent que les plus grandes résistances se rencontrent à un niveau plus profond que celui des institutions (comme c'était le cas pour la libération de l'avortement), dans les structures mentales conscientes et inconscientes. Bien des remarques du débat de 1923 portent à réfléchir aux contradictions du mouvement de la révolution sociale. Ainsi à l'égard de son épouse le communiste se conduit en général moins bien que l'ouvrier sans parti ; « beaucoup d'ouvriers... interprètent mal la liberté de pouvoir se séparer de leur femme » c'est-à-dire que cette « liberté » se retourne contre les femmes ; « les communistes refusent absolument de se marier à des jeunes filles membres du komsomol ». Nous connaissons bien — les femmes surtout — ces réactions de la résistance patriarcale sous le manteau du plus grand radicalisme.

En revanche, les termes en lesquels s'exprime dans ce livre l'impasse de la misère sexuelle sont aujourd'hui sinon pratiquement du moins potentiellement dépassés — déplacés — par les progrès de la contraception. Le choix n'est plus entre continence (et recours des hommes à la prostitution) ou avortement ou procréation. On ne saurait méconnaître l'élément de libération sexuelle qu'apporte la contraception biochimique après ce coup d'œil sur la situation d'hier qu'oublie trop souvent ceux qui se font les censeurs du passé dans le plus grand anachronisme critique. Il est vrai qu'inversement notre temps croit trop facilement le problème résolu par la « pilule ».

Trotsky, comme les autres communistes d'alors, pose le problème de la femme dans le cadre de la famille. Pas de la famille traditionnelle dont il se félicite de l'ébranlement, repoussant la théorie — qui sera celle du stalinisme — selon laquelle « la dégradation de la famille ouvrière (est) une manifestation de l'influence bourgeoise sur le prolétariat », mais d'une « nouvelle famille » dont « les liens seront uniquement définis par une attirance mutuelle », celle que Henri Lefèbvre appelait « la petite famille » et qui n'élude pas, comme le font constamment aujourd'hui nos gauchistes, le problème des enfants.

« Etablir l'égalité politique de la femme et de l'homme dans l'Etat soviétique — c'est un des problèmes le plus simple. Etablir l'égalité économique du travailleur et de la travailleuse

dans la fabrique, à l'usine, au syndicat — c'est déjà beaucoup plus difficile. Mais établir l'égalité effective de l'homme et de la femme dans la famille — voilà qui est incomparablement plus compliqué et qui exige des efforts immenses pour révolutionner tout notre mode de vie. Et cependant il est évident que tant que l'égalité de l'homme et de la femme ne sera pas établie dans la famille, on ne pourra pas parler sérieusement de leur égalité dans la production ni même de leur égalité politique car, si une femme est asservie à sa famille, à la cuisine, à la lessive et à la couture, ses possibilités d'agir dans la vie sociale et dans la vie de l'Etat sont réduites à l'extrême ».

Dans ce passage Trotsky renverse l'ordre dans lequel les militants posent ordinairement — aujourd'hui comme hier — le processus de l'émancipation féminine. L'ouvriérisme regimbe contre la priorité donnée par les groupes femmes au « vécu », aux problèmes de la vie quotidienne, et posent la priorité du changement de statut de la femme dans la production, dans l'organisation du mouvement ouvrier. Trotsky lie dialectiquement ces deux temps mais insiste sur l'action au niveau le plus profond.

Le gauchisme, à l'inverse, dans sa condamnation radicale de toute « famille », nie la nécessité de transitions et de médiations pourtant d'autant plus nécessaires que c'est l'inconscient qui est ici en jeu. Ce faisant — par un de ces tours que la dialectique joue toujours à ceux qui l'ignorent — le gauchiste porte à l'absolu l'idéal bourgeois de l'individu séparé.

De la dissolution de tous liens, Trotsky fait à juste titre remarquer que « la mère et les enfants sont ceux qui souffrent le plus ». Si pas plus que lui, nous n'avons à trouver étrange que la « révolte individuelle contre l'ordre ancien prenne tout d'abord des formes anarchiques, ou pour s'exprimer plus grossièrement des formes débridées », nous n'avons pas davantage à céder au « terrorisme intellectuel » qu'exerce aujourd'hui ce gauchisme. Comme alors, c'est avec prudence que les communistes doivent s'avancer sur un terrain où l'enjeu est la souffrance des plus faibles.

Et ne nous prévalons pas trop de « découvertes » qui ne le sont que par méconnaissance du passé. A bien lire les *Questions du mode de vie*, il est clair que le problème des femmes en est la clef de voûte, et Trotsky le précise nettement : « La révolution n'est pas une révolution si, de toutes ses forces et par tous les moyens, elle ne permet pas à la femme, doublement et triplement aliénée, de se développer personnellement et socialement ».

Rites et fêtes

Aussi naïve ou « primitive » que peut sembler la partie du débat sur les rites de remplacement, les cérémonies et les fêtes. Le chapitre n'est pas non plus dépassé pour nous.

Là encore, avec ce livre, qui est pour la vie quotidienne ce qu'est pour la politique *la Maladie infantile du communisme* de Lénine contre le gauchisme, nous avons à réfléchir aux réponses à donner au besoin profond de la fête. Spontanément, des réponses s'imposent à nous que nous n'analysons pas ; ainsi des concerts rock. Mais en même temps les plus vives dénonciations fouillent le fond suspect de l'émotion trouvée dans les marches sous les forêts de drapeaux rouges, le culte de nos « héros », etc. Il est vrai que ces formes et signes ont servi aux plus douteux usages. Mais n'est-ce pas attaquer l'ombre pour le corps ? N'est-ce pas faire la bête pour faire l'ange, le matérialiste vulgaire pour l'homme communiste sans aliénation ? Reste vrai pour nous la mention : « Quelles que soient l'importance et la nécessité vitale de notre militantisme culturel, il est encore tout entier placé sous le signe de la révolution (...) mondiale. Nous sommes, comme auparavant, des soldats en campagne. (...) Notre époque n'est pas encore celle de la nouvelle culture ; elle n'en est que l'antichambre ».

Nous ne pouvons vaincre sans opposer nos valeurs aux valeurs de l'ennemi (le fait que celles-ci soient en putréfaction n'empêche pas la constance de leur séduction, ne serait-ce que par la force des habitudes) ; et nos valeurs ne sont pas les valeurs de demain, de la société sans classes, valeurs d'ordre et d'harmonie, mais un amalgame de valeurs prospectives et de valeurs de combat. Les hommes et les femmes qui subissent l'aliénation prolétarienne ne peuvent se passer de la détente. La fête, parenthèse dans la vie de peine et d'obscurité, disparaîtra peut-être comme l'art dans un monde qui sera tout entier fête et beauté ; pour l'instant, elle est partie de l'aliénation en tant qu'elle est son revers, et pas plus que nous ne pouvons supprimer l'aliénation dans le long combat contre elle nous ne pouvons nous passer de nous approprier la fête et de créer les rites dans un processus de contradiction qui renverse les figures du vieux monde, avant de les supprimer et pour le faire.

Le parti, la démocratie prolétarienne

Les problèmes de l'organisation révolutionnaire ne sont pas posés dans ce livre de façon systématique. C'est surtout en

« creux » qu'ils nous y apparaissent. L'idée automatique qui suppose que le Parti bolchevik était la concrétisation des idées de Lénine ne tient pas à ce coup de sonde sur ses profondeurs. Sa croissance accélérée dans le processus même de la révolution accentuait vertigineusement la dénivellation politique et culturelle entre base et sommet, et le coup de barre que représente le livre de Trotsky — donné en plein accord avec Lénine — est un effort volontariste de forcer l'allure pour réduire cette dénivellation. Personne n'avait autant que les deux principaux dirigeants de la révolution la conscience claire des dangers que la misère culturelle russe faisait courir au jeune Etat ouvrier. La guerre civile était tout juste achevée, mais si l'ennemi intérieur et l'ennemi extérieur étaient obligés déposer les armes, un pire ennemi se levait, invisible sauf aux yeux des marxistes les plus lucides : l'isolement dans la misère, la ruine, le sous-équipement économique. L'épuisement aussi des forces humaines auxquelles il avait fallu demander l'impossible des années durant. Sedikh, encore, donne « une réaction physiologique à la fatigue et à l'épuisement » comme la première cause des glissements qui débilitent le parti et précise : « Cette réaction physiologique de personnes qui, pendant longtemps, n'ont pas connu les 'plaisirs' de la vie, qui, durant trois ou quatre ans, ont eu froid, n'ont pas pu manger à leur faim dans de la vaisselle propre, a joué un rôle énorme dans le déplacement des intérêts ». Par ailleurs, dans les conditions de semi-disette qui subsistent, les ouvriers répugnent aux obligations militantes, à la discipline, aux conflits qu'elles entraînent avec la femme non militante. De telles conditions ne sont pas favorables à la démocratie prolétarienne qui exige temps et détente (1). A la dénivellation entre base et sommet s'ajoute la coupure entre militants et sans partis. Le danger de bureaucratisation gît au fond de ce complexe.

A ces problèmes de la révolution culturelle, on pourrait appliquer la formule que le même Trotsky appliquait à la résolution du problème économique : il fallait « fermer les ciseaux », réduire jusqu'à l'annuler l'écart entre masse et parti, entre base du parti et dirigeants.

L'effort était trop gigantesque ; on sait qu'il échoua.

La compréhension de ces problèmes ne suffit pas à parer aux dangers qui dépendent beaucoup des conditions économiques et sociales dans lesquelles a lieu la défaite bourgeoise. Mais quelles que soient celles-ci, et surtout si elles doivent être médiocres ou mauvaises, il est nécessaire d'en prévenir les risques, et par la multiplication des expériences et des formes de démocratie prolétarienne, et par le souci de mener la

construction du parti révolutionnaire de telle sorte qu'il soit capable de répondre à ses tâches les plus hautes, les plus difficiles.

Par rapport au Parti bolchevik, avantages et désavantages se contrebalancent aujourd'hui pour nous. Avantages que la longue période de légalité politique imposée par la force prolétarienne que nous vivons en Europe et en Amérique du Nord et qui permet une meilleure homogénéité entre masses et militants, une plus facile sélection et un plus efficace contrôle des cadres révolutionnaires ; désavantages (envers dialectiques des avantages, et que Trotsky souligne bien dans son livre, p. 28-29) que les pesanteurs historiques des traditions et des illusions « démocratiques bourgeoises », de la torpeur réformiste, des habitudes de délégation de fonctions, etc. (2).

Pour faire jouer les avantages contre les désavantages, c'est un autre type de liens, ceux qui purent exister dans la Russie pré-révolutionnaire, qu'il faut établir entre parti révolutionnaire et démocratie prolétarienne de masse, liens plus nombreux, plus réciproques, sans paternalisme ni directivisme. Pour être « guide » — et non direction, au sens hiérarchique du terme — le parti ne peut exciper que de sa fonction centralisatrice de l'expérience historique et de sa capacité à ordonnancer les luttes anticapitalistes en fonction de la stratégie de la révolution socialiste.

Les dangers bureaucratiques — dont on ne peut plus avoir la naïveté de penser qu'ils n'existeront que dans les zones arriérées du monde — doivent être désamorçés *dès avant* la révolution si l'on veut les combattre efficacement après, et cela à la fois par le régime pleinement démocratique du parti révolutionnaire et par les rapports entre parti (ou partis) révolutionnaire(s) et structures de masses.

De ce point de vue, les exigences les plus pointilleuses de Trotsky (et qu'il nous a transmises, en faisant un des éléments d'éducation de notre mouvement, dès ses limbes) valent toujours en notre temps : faire un journal soigné (ohé, les camarades du quotidien !); tenir les locaux propres, pourchasser le jargon, veiller au détails, se comporter avec courtoisie avec qui que ce soit, ce n'est pas du « moralisme abstrait », encore moins une survivance de mœurs bourgeoises, ce n'est même pas principalement une condition d'efficacité du travail, c'est établir un rapport de respect aux autres, aux masses travailleuses, c'est combattre les germes du bureaucratisme chez nous, en nous. Oui, le geste de jeter la cendre de sa cigarette par terre est un geste anti-socialiste ; non, le terme de « nana » n'est pas plus innocent que celui de « baba ». Le

laisser-aller sur les détails est aussi de ces égratignures qui contiennent un danger de gangrène.

La réaction qui consiste à rejeter une grande partie des *Questions du mode de vie* comme dépassée a bien des chances de n'être qu'un moyen de rejeter les questions les plus gênantes de notre aujourd'hui. Nous ne manquons pas, comme en 1923, de gens qui « se proposent de créer la vie nouvelle » sur le sol aplani du passé détruit... mais uniquement dans leurs fantasmes. Le monde réel à une consistance autrement résistante à l'impatience petite-bourgeoise. C'est pourquoi, même s'il était vrai que les *Questions du mode de vie* complètement dépassées dans leurs thèmes concrets, ce livre resterait encore comme modèle méthodologique.

M.L.

(1) Voir dans notre n° 8/9, E. Mandel, « Sur quelques problèmes de la stratégie révolutionnaire en Europe occidentale ; en particulier p. 155 à 158.

(2) Voir encore l'article de Mandel, cité plus haut.

Les nouveaux communards

(sur le mouvement des communes dans l'U.R.S.S. des années 20)

Le mouvement des communes s'est développé en U.R.S.S. des années 20 aux années 30. Il s'est agi d'un véritable phénomène social : des milliers de jeunes Soviétiques, filles et garçons, en ont été partie prenante. Le développement des communes a été encouragé à des titres divers par l'Etat soviétique, le Parti, le Komsomol : il a pris des formes très diverses : communes d'étudiants, communes de travail liées à une entreprise, commune de délinquants, communes rurales anarchistes... Ce mouvement, ce phénomène social, a été suffisamment fort (suffisamment ambigu aussi ?) pour se perpétuer quelque temps par-delà le triomphe de la contre-révolution bureaucratique. En 1932, Klaus Mehnert note que « l'ensemble des membres (des communes) atteint déjà un nombre à six chiffres et qu'à Léninegrad seulement, 10 000 étudiants environ vivent sous le régime collectif ». Peut-être ces chiffres, qui ne concordent pas avec ceux que propose Anatole Kopp, sont-ils exagérés (le régime collectif n'est pas nécessairement celui de la commune). Mais l'impact du mouvement des communes ne se mesure pas, aussi bien, essentiellement à ces chiffres.

Ce mouvement a été très divers, disparate et contradictoire même, pour qu'il soit possible d'en résumer à l'emporte-pièce les traits généraux. On doit néanmoins souligner qu'il s'agit d'un phénomène social qui prend racine dans l'état d'esprit de la jeunesse révolutionnaire soviétique, une expression concrète de ses aspirations puissantes à bouleverser le mode de vie ancien, à expérimenter de nouveaux principes, une morale nouvelle, des formes nouvelles de vie sociale. C'est essentiellement la jeunesse urbaine (sur un million de membres du Komsomol en 1925, deux millions en 1927, plus des trois-quarts sont issus des villes, si l'on en croit Mehnert) qui est porteuse de ces aspirations.

Pour les communards, pour ceux qui les encouragent, la création des communes vise, au-delà de l'expérimentation de rapports sociaux nouveaux, à jouer un rôle éducatif auprès de la jeunesse et de la population dans son ensemble. Elle est une forme de « propagande » par l'action » (A. Kopp) pour le socialisme, visant à démontrer la supériorité des formes de vie collectives sur la vie ancienne dans le ghetto de la « vie privée » et familiale. Le développement des communes s'enracine d'ailleurs profondément dans le **dégoût** de la jeunesse à l'égard de ces formes de vie ancienne. Voici par exemple ce qu'écrivait un communard en vacances dans sa famille à un ami : « Lorsque je songe que c'est la mesquine atmosphère familiale, où je me trouve en ce moment, qui m'attend dans un an, à ma sortie de l'université, j'ai froid dans le dos, et une profonde tristesse m'envahit. N'y a-t-il vraiment pas d'autre voie que le retour au vieil ordre familial ? »...

Pour certains, enfin, les communes sont une véritable forme d'anticipation sociale sur le futur communiste de la société soviétique, « les cellules cachées de l'Etat futur ; semblables au grain de blé, elles portent déjà en elles l'essence de cet Etat, et elles le laissent parfois apparaître », écrit Mehnert, résumant ce point de vue. Dans les communes se forge l'homme nouveau, débarrassé des vices et des travers de l'ancienne société : les communes sont à l'avant-garde de ce combat de longue haleine contre le « petit homme » qui continue à sévir et prospérer dans la société de transition...

Dans l'ensemble, enfin — quoiqu'avec des différences importantes sur lesquelles nous reviendrons — les communes sont fondées sur le principe d'un collectivisme très avancé : vie en chambres collectives, partage de l'argent, collectivisation des tâches ménagères, rejet de la « vie privée », etc. Cette collectivisation quasi intégrale de la vie sociale dans le cadre de la commune est présentée par ses promoteurs comme une condition essentielle de la validité de l'expérience communautaire.

Le développement des communes a été la pointe avancée d'un mouvement social dont le problème central a été, dans l'U.R.S.S. révolutionnaire, la promotion des nouvelles formes de vie collective. Comme phénomène social, il propose une illustration très claire des contradictions insurmontables auxquelles se sont heurtés les reconstructeurs du mode de vie. Le mouvement des communes est en effet **porteur d'une ambiguïté fondamentale : dans le développement du mouvement communard, se rencontrent et se fondent un projet d'expérimentation de rapports sociaux nouveaux, une propédeutique au communisme en quelque sorte, et l'effet de conditions sociales extrêmement précaires, retardées (crise du logement, absence d'équipements collectifs, situation de pénurie générale...)** qui poussent les jeunes à partager le dénuement commun plutôt qu'à l'affronter séparément. Reich, dans *La Révolution sexuelle*, met d'ailleurs le doigt sur ce problème en soulignant que cette contradiction vicie dès l'origine les perspectives du mouvement communiste communautaire ; car elle détermine un « mode de vie primitif qui efface les différences individuelles », elle détermine l'existence au sein de la

commune d'une « règle autoritaire ». Cette ambiguïté, ou plutôt cette contradiction fondamentale qui ronge le mouvement des communes, se retrouve, s'incarne dans les formes disparates qu'il affecte, dans les encouragements très divergents qu'il suscite.

Pour certains, les communes sont **d'abord** un laboratoire de rapports sociaux nouveaux. Elles regroupent des gens qui ont choisi de vivre ensemble, **des militants de la nouvelle vie**, pourrait-on dire, qui souhaitent expérimenter des relations se situant en rupture avec le climat étriqué de l'ancienne famille, avec les relations sociales dominantes en société bourgeoise. L'aspect expérimental est évidemment déterminant dans cette perspective : ces rapports nouveaux ne peuvent découler de l'application d'une théorie toute faite. Il faut prospecter dans un domaine où l'acquis « scientifique » du marxisme reste mince. Il faut définir une conception nouvelle du rapport entre l'individu et la collectivité, un concept nouveau de la liberté et de la règle sociale... De ce point de vue, les expériences ont été très empiriques et puissamment bridées par les contraintes économiques et sociales. Mehnert rapporte que, dans une des communes qu'il a visitées, la proclamation suivante était affichée : « En dehors des privations imposées par la modicité du budget de la commune, la personnalité n'y est contrariée en rien ; on y développe seulement l'art de vivre en commun, de se sentir une part de la collectivité et d'adapter ses désirs à l'intérêt général ». Il faut souligner l'importance de cette profession de foi ; elle va singulièrement à contre-courant dans un climat général où est affirmée et réaffirmée sans cesse la primauté du collectif sur l'individuel et où « l'art de vivre en commun » est par la force des choses beaucoup moins cultivé que celui de serrer les rangs dans la construction du socialisme.

C'est que, dans la plupart des cas, une forme de **communisme primitif** prévaut dans les rapports à l'intérieur des communes. On a beaucoup daubé sur cette commune étudiante de Moscou qui stigmatisait comme une survivance petite-bourgeoise le désir d'un individu de posséder ses vêtements en propre. Pour ces communards, les vêtements sont collectifs, comme le reste. Cet exemple rend assez bien compte d'un état d'esprit largement répandu dans les communes. Mais - au-delà de la simple constatation d'un excès, il renvoie à plusieurs facteurs essentiels : d'une part au climat particulier hérité du communisme de guerre, où surgirent les utopies et les confusions les plus singulières quant aux traits généraux de la société de transition : si certains voyaient l'éclosion du communisme à portée de main, faisaient de l'effondrement de l'Europe capitaliste une question de semaines, prônaient la suppression de la monnaie, bref, si le messianisme révolutionnaire tenait le devant de la scène, il eût été surprenant qu'il n'imprégnât pas les aspirations de la jeunesse révolutionnaire à inventer une forme de vie nouvelle, supérieure. Cette vision communiste radicale des rapports sociaux dans la commune est très ambiguë ; elle est aussi une vision « communiste de guerre ». Elle place au premier plan la nécessité d'un égalitarisme intégral dans le partage des tâches et des revenus, l'accepta-

tion des contraintes, la « transparence » de la vie individuelle, etc. Elle renvoie à une forme d'ascèse collective qui seule permet de cimenter, dans la situation de l'U.R.S.S. des premières années, la vie collective. Mais elle est porteuse aussi de toute la dimension « militaire », militariste, du communisme de guerre : dans une « forteresse assiégée », selon la célèbre métaphore, il est indispensable que chacun occupe son poste et n'agisse à sa guise que dans les étroites limites compatibles avec la discipline prolétarienne. C'est dans ce domaine que l'**égalitarisme gauchiste** de certains communards se donne le plus librement cours : certaines communes dressent des statistiques et administrent à la minute près le temps de leurs membres (absorption d'aliments, IH 24', hygiène, 24', etc.). On voit, dans cet exemple ultime, que Reich qualifie de « délire statisticomaniac » et qu'il assimile (à tort) à un phénomène pathologique, à quel point la notion d'un communisme, d'un égalitarisme de type militaire, **militariste rouge**, est adéquate pour caractériser cet état d'esprit fréquemment répandu dans les communes. On trouve là typiquement ce que Reich appelle « l'usage réitéré d'anciennes formes d'enthousiasme et d'influencement idéologique », la reproduction d'attitudes éthiques anciennes et répressives — mais peintes en rouge en quelque sorte.

L'ambiguïté de cet état d'esprit largement répandu dans les communes tient à ce qu'il entremêle, confond des éléments idéologiques issus des déformations gauchistes (infantiles, utopistes) du communisme de guerre et les effets d'une situation de dénuement et d'arriération sociale. L'exemple du partage des vêtements illustre parfaitement cette ambiguïté : nous sommes parfaitement convaincus que la mise en commun des vêtements proclamée comme principe communiste est un enfantillage sans conséquence, pour peu bien entendu que les vêtements de chacun soient d'une qualité globalement équivalente. Mais le journal de bord d'une commune que cite longuement Mehnert atténue passablement le jugement que nous pourrions porter sur cet extrémisme gauchiste : un jour se pose aux communards le problème suivant : **vont-ils acheter des vêtements chauds ou rénover leur habitation ?** Ils n'ont pas les moyens financiers de faire les deux. Voici ce que propose l'un d'eux : « **Quelques-uns d'entre nous possèdent un manteau et une veste. Nous nous partagerons le tout et il ne manquera plus qu'un manteau.** ». Le dénuement ambiant nourrit puissamment les tendances à l'égalitarisme, au communisme intégral, une forme de communisme qui, assurément, se situe, **pour des raisons objectives**, en deça de l'éclosion et de la culture des « **différences** » ou du « **bon individualisme** » dans le cadre de la collectivité librement acceptée.

On comprend aisément que, dans la situation de l'U.R.S.S. révolutionnaire, de nombreux promoteurs du mouvement des communes aient d'emblée conçu celles-ci comme partie prenante de l'édification socialiste, non pas au sens de la promotion des rapports sociaux en leur sein, mais au sens concret, productiviste de l'expression. On comprend tout aussi aisément que, dans l'U.R.S.S. stalinienne, cette version du mouve-

ment communard ait triomphé sans partage. Mehnert et Reich ont immortalisé la **commune Sorokine**, véritable monastère socialiste regroupant des jeunes durs comme l'acier qui travaillent parfois 20 heures sur 24 dans les brigades de choc. Travaillant jusqu'à la limite de leurs forces, ces préfigurateurs du mouvement stakhanoviste regagnent leur commune pour y manger et y dormir, dans le plus complet état de dénue-ment et d'hébétude. On voit bien par là comment le mouvement commu-nard se caricature et se retourne en son contraire, se transformant en étendard d'une nouvelle morale du sacrifice, jouant un simple pôle d'em-brigadement de la jeunesse au service de la Grande Cause. Dans le même mouvement, sont revitalisées toutes les notions clés de la morale traditionnelle, à commencer par la glorification de l'abstinence sexuelle... Ainsi détourné, le mouvement des communes s'adaptait parfaitement, pour un temps, au système stalinien, à son idéologie productiviste moralisante ; à plus long terme, il s'avérait malgré tout contradictoire avec la glorification de la famille socialiste ; aussi le mouvement des communes sombra-t-il dans les ténèbres de la contre-révolution stali-nienne au cours des années 30...

Telle était donc l'ambiguïté du mouvement des communes, qu'il a pu être encouragé, à un moment ou un autre, aussi bien par les tenants du productivisme le plus échevelé, de la « morale prolétarienne » la plus bornée, que par les zéloteurs d'une « nouvelle vie », libérée des entraves du moralisme bourgeois. Entre ces deux extrêmes, le mouvement des communes n'est jamais parvenu à trouver une position d'équilibre. Les contradictions explosives qui traversaient la vie sociale de l'U.R.S.S. révolutionnaire venaient s'y concentrer et tendaient puissamment à la destruction de ce mouvement, à son échec. Est-ce un hasard si la seule fille que compte la commune Sorokine l'abandonne rapidement ? Est-ce un hasard si, à l'extrême opposé, la commune anarchiste rurale constituée « **sous le drapeau noir des hommes libres** » qu'évoque Pilniak dans son roman « **L'année nue** », se liquide elle-même dans le sang, pour une affaire d'argent ? L'histoire du mouvement des communes dans l'U.R.S.S. révolutionnaire est celle de son échec. D'un point de vue social général, les communes n'ont pas eu l'impact qu'escomptaient leurs promoteurs : elles sont restées, dit Anatole Kopp, « **une goutte d'eau dans l'Océan de l'U.R.S.S.** », existant en marge, en **dysharmonie** », avec les rapports sociaux existants. Une expérience généreuse, mais trop en avance sur son temps, déformée, écrasée par le talon de fer de l'arriération. Pour certains, comme Larine, que cite A. Kopp, la pratique de la mise en commun de tout l'argent dans les communes donne un mauvais exemple au prolétariat : elle contredit la politique socialiste de l'étagement des salaires... contradiction flagrante avec le mode de vie « héroïque » dans les communes qui imposait cet égalitarisme, condition sine qua non de leur survie... (Un des membres de la commune qu'évoque Mehnert fut d'ailleurs chassé pour avoir gardé une partie de son salaire.)

Les communistes n'ont guère joué le rôle de « **dynamisation** » sociale et culturelle que voulaient leur faire jouer certains dirigeants révolu-

tionnaires. Mehnert évoque ces communards qui tiennent fièrement le compte de l'avance de leur commune sur le reste de la population en matière d'hygiène. Mais il en faut plus pour convaincre cette population des vertus de la vie collective ; elle continue de considérer avec méfiance ces regroupements indéfinissables où règne une promiscuité supposée... et pendant que les communards anarchistes du roman de Pilniak dorment, les villageois du voisinage volent leurs chevaux...

Mais c'est du point de vue des rapports à l'intérieur des communes que le bilan est le plus riche et peut être tiré de la façon la plus précise : le **Journal** d'une commune que cite Mehnert est, quant à cet aspect des choses, un point de référence très précieux.

Pour les habitants de ce type de commune, les rapports entre ses membres doivent illustrer, expérimenter un type de relations sociales qui renversent et remplacent les anciennes, et donc au premier rang, les relations familiales anciennes. Il s'agit, entre autres choses, de définir le contenu d'une **camaraderie, d'une affectivité révolutionnaire**, de mettre fin (dans la commune) à l'oppression des femmes, à leur esclavage domestique, de mettre un terme à la vie privée au sens bourgeois du terme, de détruire les sentiments de propriété, d'instaurer une forme de vie démocratique, bref, de dessiner la silhouette de l'homme (et de la femme), nouveaux dans le cadre de la commune... Dans l'ensemble, nous avons vu que ces ambitions n'ont pas été remplies. Cet échec renvoie bien sûr à l'évolution même de la révolution russe, à la véritable Restauration dans les mœurs qui survint dans les années 30. Mais il s'enracine d'abord, dès les années 20, dans des contradictions objectives et subjectives : dans des difficultés pratiques, matérielles, mais aussi dans des survivances, des inhibitions psychiques, éthiques... ~~les aspirations émancipatrices des communards se heurtent à un ensemble d'obstacle dont le « Journal d'une commune », cité par Mehnert, fait le compte~~ : exigüité des lieux, inconfort, pauvreté, survivances multiformes de la mentalité ancienne...

Ainsi la discipline collective qu'impose ce mode de vie ne parvient à s'instaurer que difficilement, elle est ressentie comme une contrainte oppressante : les tours de rôle dans l'accomplissement des tâches domestiques ne sont pas respectés ; la notion même du partage de ces tâches est l'objet d'un débat : on finit par s'entendre sur le fait que toutes les tâches seront partagées entre garçons et filles, à l'exception de la coupe du bois, réservée aux garçons (plus forts). A titre de compensation, les filles effectueront les travaux de raccomodage... Tout autant, l'attitude vis-à-vis de la propriété individuelle relève d'un parti-pris de rupture avec les mentalités anciennes. Fonction d'auto-éducation essentielle pour les communards. Mais dans ce domaine aussi, les attitudes séculaires ne s'extirpent pas si facilement ; surtout, en l'occurrence, la dysharmonie entre les ambitions des communards à promouvoir des rapports nouveaux et les rapports persistants dans la vie sociale en général, à l'extérieur de la commune, saute aux yeux...

Une forme de vie sociale nouvelle c'est aussi, et peut-être surtout,

des rapports affectifs nouveaux, un contenu et une forme nouveaux de l'amitié, de l'amour. Dans l'U.R.S.S. révolutionnaire, on vit se développer, parmi la jeunesse, le sentiment de la **camaraderie révolutionnaire**. Sentiment fondé sur des aspirations, des préoccupations communes, une conception commune de l'avenir socialiste, une même compréhension de l'importance des combats présents et à venir, des efforts et des sacrifices qu'ils imposent. La forge de ce sentiment, c'est naturellement la jeunesse révolutionnaire, la jeunesse communiste, celle qui, précisément, est à l'avant-garde du mouvement communiste. Seul un tel sentiment peut souder les communistes les uns aux autres et rendre supportable la vie commune, dans les conditions précaires que l'on connaît. La littérature soviétique de l'époque, pas toujours la meilleure, déborde de l'évocation de ce sentiment et l'exalte comme ciment de la nouvelle société, ferment des nouveaux rapports humains.

A nouveau, nous détectons quelque chose d'ambigu dans ce sentiment et son exaltation. D'une part il exprime une mentalité authentiquement révolutionnaire, il s'agit d'un sentiment profond d'adhésion à une collectivité, une communauté qui forge elle-même son destin, il repose sur une forme de fraternité humaine qui n'a pu éclore que sur les ruines de l'ordre capitaliste. Mais d'autre part, n'a-t-on pas vu, sous le stalinisme, ce sentiment se caricaturer en une forme de boy-scoutisme de commande, retour en force de l'écœurante sentimentalité chrétienne ?

Dans l'U.R.S.S. révolutionnaire elle-même, ce sentiment ne cristallise-t-il pas aussi un refoulement intense, produit d'un ordre socialiste fondé sur le dénuement ? Dans les communes, cette dualité saute aux yeux : d'une part, la camaraderie révolutionnaire soude la communauté, d'autre part, elle joue le rôle d'un barrage solide opposé à l'éclosion de sentiments, de pratiques sexuelles objectivement incompatibles avec l'existence de la commune : un problème central, selon Reich, et, pour lui, **le principal point d'achoppement des communes**. Il semble en effet que, dans la pratique, l'immense majorité des communes ait pratiqué une forme de prohibition, ou du moins de réglementation draconienne des rapports sexuels en leur sein. Sans aucun doute, avant de venir sur le terrain des principes, cette prohibition s'enracine dans une contrainte objective : le manque d'espace, de chambres indépendantes qui puissent être mises à la disposition des couples stables ou occasionnels. **Le Journal d'une commune**, recueilli par Mehnert, rapporte une discussion éclairante à ce point de vue : Vladimir, membre de la commune, souhaite épouser Katia, extérieure à la commune. Après une discussion de fond, sur laquelle nous reviendrons, la demande de Vladimir est acceptée et Katia admise comme membre de la commune. Simplement « **une nouvelle couchette fut installée dans la chambre à coucher des filles** ». On touche ainsi du doigt les limites de l'activité sexuelle possible dans la commune...

En tout état de cause, les statuts de la commune précisent que, si le mariage est autorisé, il doit, pour des raisons matérielles, rester sans descendance. Mais, de surcroît, l'avortement n'est pas autorisé, clause

qui, pour le coup, ne semble pas renvoyer à des impératifs matériels, mais **moraux**. Pourtant, il serait faux d'affirmer que la répression sexuelle aurait été affichée d'emblée comme principe dans les communes. Les mêmes éomunards proclament que leur commune n'est pas un « cloître », qu'ils ne sont pas des « ascètes » : « nous sommes d'avis que la privation de relations sexuelles (de l'amour) ne doit pas avoir lieu. Les relations sexuelles doivent être franches. Nous devons les considérer consciemment et sérieusement. Seules les relations non conformes à la camaraderie, telles que le flirt et autres manifestations indésirables, recherchent le secret et les coins sombres. » Mehnert note également : « Comme on entrevoyait la possibilité d'obtenir de nouvelles chambres pour la commune — possibilité qui d'ailleurs ne se réalisa pas, — on remplaça le règlement si discuté par un autre : « la commune admet la naissance d'enfants ». Mais tous demeurèrent toujours d'accord sur le fait que ni le mariage, ni les enfants, ne devaient absolument rien changer au principe fondamental de la commune. Les enfants des communs devaient être considérés comme les enfants de la commune et élevés à frais communs.

Peut-être y eût-il des communes où ces questions furent résolues plus favorablement que dans les exemples que nous connaissons, et où exista une certaine liberté sexuelle. Mais l'essentiel reste que ces aspirations se heurtaient à des obstacles objectifs puissants et à la morale dominante dans le pays. Reich souligne que la prohibition ou la stricte réglementation des rapports sexuels renvoie aussi à une morale sexuelle répressive véhiculée par les communs eux-mêmes. Il en veut pour témoignage le fait que ceux-ci n'envisagent comme alternative à l'abstinence que le mariage, un rapport sexuel stable et réglementé, et semblent écarter les relations sexuelles éphémères.

Mais il est vrai surtout que les aspirations de la jeunesse se heurtent à des obstacles puissants et multiples. D'une part à la morale conservatrice ancienne, très ancrée encore parmi la population soviétique, et qui réprouve toutes les formes de « débauche » qu'elle suppose promptement à éclore sur le terreau fertile de la promiscuité des communes, comme elle réprouve, d'une façon générale, la « nouvelle morale » de la jeunesse ; d'autre part à l'idéologie dominante dans le mouvement révolutionnaire lui-même, qui veut que l'énergie de la jeunesse soit, pour l'essentiel ; tournée vers l'édification du socialisme ; à l'aube de l'époque stalinienne, cette idéologie évolue nettement, dans le contexte du productivisme ambiant, vers une morale ouvertement répressive qui prône l'ascèse ou bannit toute forme d'amour non conforme au canon du « mariage socialiste ». Nous avons déjà évoqué la commune Sorokine, véritable monastère de l'édification socialiste. Dans le même esprit, la **Komsomolskaïa Pravda** (journal de la jeunesse communiste) publie, dans les années 30, un projet de « constitution » des communes qui stipule que les relations sexuelles provisoires sont inadmissibles et qu'on ne peut accepter « comme forme de vie sexuelle que le mariage durable et ferme, fondé sur l'amour ».

D'une façon plus générale, les communes ont achoppé sur la question du rapport entre famille et vie communautaire communiste. Nous avons vu que beaucoup de communards entraient dans ce mouvement par dégoût de la vie familiale ancienne et étriquée. Dans leur esprit, les communes devaient proposer un type de vie et d'organisation sociales **alternatives à la vie familiale**. Lorsqu'est débattue la question du mariage de Vladimir et Katia (évoquée plus haut), la communarde Lelia a la réflexion suivante : « Je suis contre l'admission de quelqu'un pour la seule raison qu'il est un conjoint. Nous devons d'abord nous demander si la famille ainsi fondée peut s'intégrer à la commune ». De la même façon, lorsqu'est admis le principe des enfants dans la commune, le nouveau règlement stipule que ceux-ci seront pris en charge par la commune elle-même. Mais les hésitations et les divergences entre communards sur ces questions montrent que, dans la pratique, ce point de vue est resté à l'état de velléité ; il entre par exemple en contradiction flagrante avec la reconnaissance du mariage comme forme privilégiée de relation amoureuse et sexuelle. Et on perçoit à nouveau à quel point ces aspirations, ce communisme radical, entrent en contradiction, trop en avance sur son temps avec les conditions sociales et la morale familiale dominante. Il serait intéressant de savoir par exemple comment Trotski, qui encouragea le mouvement des communes tout en se déclarant partisan de la « **nouvelle famille** », parvenait à concilier théoriquement l'un et l'autre. Ces incertitudes « théoriques » sont à l'image de l'ambiguïté du mouvement des communes.

Cela nous autorise-t-il à dire cependant, comme Reich, que cette contradiction entre les aspirations à une vie sexuelle libre et la persistance d'une morale répressive dont la **cause principale**, la seule finalement qui mérite d'être prise en compte, de l'échec des communes ; Nous ne le pensons pas.

Les contradictions auxquelles a succombé le mouvement des communes sont d'une nature beaucoup plus générale. Elles renvoient bel et bien aux contradictions sociales et politiques qui traversaient l'U.R.S.S. révolutionnaire et qui opposaient d'immenses obstacles à toutes les tentatives d'instauration de rapports sociaux nouveaux, tendant vers le communisme. Les communes se voulaient les laboratoires de cet ordre nouveau, une école du communisme sur le terrain des rapports sociaux. C'est sur ce terrain que sont apparus d'emblée les obstacles les plus grands, dès les années 20, obstacles qui ont tendu à projeter dans l'utopie toutes ces aspirations et à renverser le mouvement des communes en un mouvement d'embrigadement de la jeunesse au service de la construction du socialisme dans un seul pays. Si bien que l'on détecte finalement, dès les années 20, dans les communes, un curieux mélange entre les tendances émancipatrices et un climat de contrainte, de refoulement, d'autorépression intense.

Les communes se voulaient à l'avant-garde du mouvement social révolutionnaire. Elles l'ont été, pour une bonne part. Mais lorsque les tendances sociales conservatrices vinrent occuper le devant de la scène, leur destin fut scellé.

Je lui parle d'un taureau et
il me demande d'aller le traire
(proverbe égyptien)

Métastase du cancer ultra-gauche

(réponse à « *La perversion, l'amour et la révolution* » et à « *Cours militant, le surréalisme est derrière toi* », par Michel Lequenne, en dialogue et collaboration avec Michel Perret et Frédérique Vinteuil).

Une polémique est engagée dans notre n° 6 sur l'article du n° 4, « Surréalisme, sexualité, féminisme et révolution » de Michel Lequenne. Elle s'est engagée par deux articles, l'un qui s'avoue polémique, celui de Denise Avenas et Jean Nicolas, l'autre qui ne se donne pas pour tel, celui de Denis Berger. Tout se passe toutefois comme s'il s'agissait d'une division du travail: Denis Berger traitant de ce que Denise Avenas et Jean Nicolas choisissent d'écarter. En tentant de retrouver leur point d'unité, c'est séparément qu'il nous faudra répondre à l'un et à l'autre, car leurs méthodes sont différentes comme leur objet partiel.

L'article « Surréalisme, sexualité, féminisme et révolution » a un objectif parfaitement net et explicite : combattre dans le livre de Xavière Gauthier, *Surréalisme et sexualité*, l'ultra-gauche féministe et défendre le surréalisme contre ces attaques ultra-gauches.

Michel Lequenne : Le livre de X. Gauthier n'a pas été choisi par moi, ainsi que le croient ou feignent de le croire Denise Avenas et Jean Nicolas (p. 65) pour sa beauté et la musicalité du nom de son auteur, mais parce que le talent de celle-ci et la beauté du livre rendaient plus dangereuses les thèses ultra-gauches en question. Pas seulement pour cela d'ailleurs, aussi parce que ces thèses prenaient là leur caractère le plus forcené, à la fois dans l'affirmation positive et dans leur opposition au surréalisme — objet actuel d'attaques renouvelées menées au nom de concepts qui se prétendent à sa gauche — liées à des attaques contre le marxisme révolutionnaire.

A cette polémique D. Avenas et J. Nicolas font divers reproches de natures différentes : a) de traiter trop de problèmes ; b) de donner à ces problèmes des réponses au lieu de se contenter de poser des questions ; c) de donner ces réponses au nom du marxisme révolutionnaire ; d) de donner des réponses avec lesquelles ils sont en désaccord « en tant que femme et qu'homosexuel » et qui leur semblent en contradiction avec leur expérience personnelle et ce qu'ils savent de la psychanalyse et la critique qu'ils croient devoir en faire.

Examinons d'abord ceux de ces deux points qui relèvent de la méthodologie.

a) L'article de Michel Lequenne « embrasse trop »

Michel Lequenne : A partir du moment où je pensais que l'œuvre de Xavière Gauthier était caractéristique de l'ultra-gauche féministe, force m'était de la suivre dans la totalité de sa démarche. Ne pas le faire n'aurait pu que m'entraîner une mauvaise querelle, du type même de celle que D. Avenas et J. Nicolas me font. C'est en effet engager un dialogue de sourds que de « répondre » à un argument en parlant d'autre chose. Deux critiques pouvaient donc m'être faites : celle d'avoir eu tort de choisir ce livre comme ne présentant pas un bon type de féminisme ultra-gauche (voire que ce n'était pas un bon type précisément parce qu'il traitait de surréalisme), ou bien celle d'avoir défini les thèses de Xavière Gauthier comme ultra-gauches féministes.

Il est intéressant de souligner que ni l'une ni l'autre de ces critiques ne sont faites par D. Avenas et J. Nicolas qui ne se réfèrent à aucun moment à Xavière Gauthier. Ce silence premier est déjà révélateur en ce qu'il oblige à se poser des questions et à les poser à D. Avenas et J. Nicolas : 1) Pensez-vous qu'il y a ou non une ultra-gauche féministe ? Si oui, pensez-vous qu'il faut la combattre ? Pensez-vous que Xavière Gauthier et son livre représentent une forme de ces thèses ? Où sont leurs accords et désaccords avec celle-ci ?

A ces questions, il n'y a pas de réponses claires dans l'article de D. Avenas et J. Nicolas, mais, en revanche, on peut dire que toutes les critiques qu'ils me font se présentent comme des demi-défenses ou des défenses gênées, tortueuses, honteuses des positions de Xavière Gauthier. Cela éclaire par contre-coup leur premier reproche : traiter « trop » de problèmes. Cela n'exprime pas seulement leur incapacité à me suivre sur l'ensemble des terrains où j'ai moi-même accepté de suivre Xavière Gauthier, mais dissimule un désaccord non défini avec la critique de l'ultra-gauche féministe.

b) Michel Lequenne a tort d'affirmer

Michel Lequenne : Le désaccord de D. Avenas et J. Nicolas avec la polémique contre l'ultra-gauche n'est sans doute pas un accord avec cette ultra-gauche : c'est un trouble à son égard. Là où l'ultra-gauche a trouvé sa doctrine, eux la cherchent.

Michel Perret : Ce qu'ils cherchent, c'est une nouvelle morale sexuelle fondée sur la psychanalyse qui, partant d'une lecture partielle et partielle de Lacan, brandit le drapeau lacanien pour mieux enterrer Freud et les freudiens.

Michel Lequenne : Quant au problème du rapport de la sexualité avec la révo-

lution, ils sont encore hésitants entre le marxisme révolutionnaire et l'ultra-gauche. Et c'est pourquoi, alors qu'ils sont « stimulés » par les questions de la polémique, ils ne veulent pas être contraints à des réponses qui les obligeraient à choisir leur camp dans un affrontement théorique pourtant décisif. C'est pourquoi aussi leur article se termine par des interrogations après avoir commencé par une condamnation. Cette méthode est à l'inverse de celle de qui que ce soit — et en particulier des marxistes de tous temps — qui sait ce qu'il pense et pourquoi il le pense.

Nul ne songerait à leur reprocher leur indécision et le caractère embryonnaire de leur réflexion si... s'ils n'érigeaient pas leur flottement en théorie et s'ils ne transmutaient pas leur trouble en agression.

L'énergie qui porte l'article de D. Avenas et J. Nicolas c'est l'« indignation » (p. 65) à des « réponses » qui violent leur indécision en les obligeant à des choix. La fonction de leur article, c'est, derrière le bouclier de la violence polémique, de justifier leur refus de choisir. Et comme la seule violence ne pourrait leur offrir qu'un bouclier de carton, ils se sont efforcés de le consolider avec ce qu'ils considèrent comme la « science psychanalytique » dernier-cri.

Mais l'indignation domine. Et c'est par cette colère aveugle que l'on doit expliquer ce qui, sans elle, ne pourrait être mis qu'au compte de la mauvaise foi. Ainsi le fait, après avoir décidé de ne pas traiter du surréalisme et de la polémique que je mène à son propos, au lieu d'écarter totalement tout ce qui, dans mon article touche à ce sujet, de détourner nombre d'arguments qui n'ont de sens dans celui-ci que comme défense et éléments de compréhension du surréalisme, et de les transformer en théories de la sexualité. Deux exemples typiques, et énormes, à propos de la sexualité. Quand je cherche les raisons de l'hostilité des surréalistes à l'homosexualité masculine et crois pouvoir en trouver une dans la misogynie particulière des homosexuels, qui s'oppose radicalement à l'exaltation surréaliste de la femme (que l'on pense ce que l'on veut de cette exaltation est un autre problème), cela devient la « caractérisation de l'homosexualité masculine » par la misogynie, ce qui est évidemment absurde. D'autre part, quant à l'affirmation péremptoire de Xavière Gauthier selon laquelle, pour les surréalistes, il n'y aurait tolérance à l'homosexualité féminine que parce qu'elle ne serait considérée que comme jeux de collégiennes, je lui oppose et la peinture de Molinier et une citation de Breton *sur la peinture de Molinier*, soulignant que ses lesbiennes ne sont plus « foudroyées mais foudroyantes », cette mise en opposition d'expressions surréalistes aux affirmations de Xavière Gauthier devient mon jugement sur l'homosexualité féminine.

On n'en finirait pas de relever tous ces glissements ou inversions de sens qui multiplient mes prétendues « affirmations péremptoires » là où il n'y a qu'arguments, précis dans leur champ d'application, apportés à l'appui d'une thèse qui est donnée pour telle et qu'il faut traiter à ce titre.

c) Michel Lequenne n'a pas le droit de parler au nom du marxisme révolutionnaire.

Michel Lequenne : N'acceptant pas ma thèse, il fallait évidemment que D. Avenas et J. Nicolas nient à celle-ci son caractère marxiste révolutionnaire.

Tout marxiste sérieux refuse de couper sa pensée et ses pratiques en partie marxiste et partie « privée ». Tout marxiste sérieux s'efforce de parler en marxiste. Qu'il y parvienne ou non est une autre chose qui ne peut se trancher que par la continuité de l'élaboration marxiste. Ainsi la méthode de Staline ou de Mao n'est dénoncée comme non-marxiste que par la parole marxiste-trotskyiste authentique.

D. Avenas et J. Nicolas ne procèdent pas ainsi à mon égard. Pour eux, n'aurait droit au « label » marxiste révolutionnaire que ce qui est tranché par la L.C.R. et ses congrès. C'est une notion bien limitative, bien sectaire du marxisme révolutionnaire.

Dans le cas considéré, la contestation de plus me dépasse nettement et atteint par-dessus moi toute une continuité, celle de Marx, d'Engels, de Trotsky et de Kollontaï dont, dans mon article, j'entreprenais de défendre les positions *contre* Xavière Gauthier.

Les deux auteurs ont senti cette difficulté et se sont efforcés d'y parer :

1) en citant Engels quant à son incertitude touchant la sexualité de la société communiste future, ce que j'avais souligné moi-même en la reprenant à mon compte, mais, eux, omettent de se prononcer sur son pronostic — qui est également celui de Marx — sur la « monogamie » comme perspective, ce dont je me suis efforcé de préciser le sens ; 2) en tentant de tirer à eux Kollontaï, tout en déclarant ses perspectives « pas très satisfaisantes » (p. 64), ce que l'on comprend puisque ces « perspectives » sur lesquelles je reviendrai plus loin sont précisément à l'opposé absolu de celles de D. Avenas et J. Nicolas.

Je n'aurais pas eu le droit de me réclamer du marxisme révolutionnaire sous prétexte que mes prises de positions n'engagent pas la L.C.R. (comme l'avertissement écrit par moi-même en tête de mon article le précisait). Mais mon point de vue est situé. Je ne sais pas parler d'ailleurs que du sein du prolétariat révolutionnaire.

D'où parlent D. Avenas et J. Nicolas ? Eux aussi, du lieu de la théorie/pratique marxiste révolutionnaire ? Ils s'en défendent. Ils parlent du point de vue d'« une femme » et d'« un homosexuel », plus la psychanalyse.

Pour justifier leur point de vue personnel affirmé, il fallait à D. Avenas et J. Nicolas personnaliser aussi ma critique. Mon article illustrerait mes « fantasmes » (p. 68). La thèse n'aurait pas manqué d'intérêt à être développée car, à tout prendre, les fantasmes d'un marxiste révolutionnaire quelconque peuvent être très intéressants à étudier du point de vue des rapports de la fantasmatique avec l'action marxiste révolutionnaire, et a de quoi éclairer ses buts et par conséquent ses moyens de lutte.

Mais le propos n'étant pas traité, il se résout en pure et simple injure à la mode.

Pour des marxistes, toute position personnelle, aussi fantasmatique soit-elle, renvoie à un point de vue de classe (ou de fraction de classe, de groupe social). Encore une fois, où se situe le « point de vue de femme et d'homosexuel » de D. Avenas et J. Nicolas ? Au-dessus, au-delà des classes ? Est-ce un point de vue « scientifique » ?

Michel Perret : Bien plutôt où, à reculer les limites du plaisir, on espère atteindre les limites de la jouissance. A ce stade, la réponse ne peut être trouvée qu'en interrogeant plus profondément l'effort tenté. Les faiblesses, voire les incorrections de la méthode introduisent au fond des problèmes. D. Avenas et J. Nicolas sont-ils autorisés à se revendiquer de la psychanalyse dans leur semi-défense des perversions libérantes ?

Psychanalyse et marxisme

Michel Lequenne : Depuis que Trotsky, en 1923, proposa de rechercher la conciliation du marxisme et du freudisme, n'a-t-on pas avancé d'un pas ?

La mode est aux larmoiements sur les retards du marxisme. Elle a été lancée par des théoriciens frais émoulus du pire stalinisme qui, comme le Chicot pénitent d'Alexandre Dumas, se donnent surtout de la discipline sur le dos de ceux qui marchent devant eux. Cette auto-critique leur permet de déclarer totale vacuité tous les travaux qui les précèdent. Que des marxistes révolutionnaires les suivent dans cette voie ingénument, cela aura souvent de curieuses tonalités de masochisme intellectuel, à moins que ce ne soit ignorance.

Dans mon article je citais incidemment Erich Fromm, marxiste et psychanalyste allemand, naturalisé américain. Les travaux de Fromm auxquels nous nous référons ici ont été publiés sous le titre *La crise de la psychanalyse* dans la collection « Médiations » et sont des articles publiés entre 1932 et 1969. Voilà quelqu'un qui, à mon avis, a fait faire de grands pas à la conciliation du marxisme et de la psychanalyse. Son étude aurait peut-être évité quelques bévues à D. Avenas et J. Nicolas dont la conviction qu'il n'y a pas de base possible actuelle à une morale révolutionnaire.

D. Avenas et J. Nicolas croient pouvoir trouver dans une certaine psychanalyse à la mode — d'ailleurs étrangère même aux psychanalystes dont ils se réclament — de quoi justifier leur départ en guerre pour « la levée des interdits et des tabous qui pèsent sur les perversions », lutte qui, selon eux, est celle du mouvement de libération des femmes (ainsi nanti d'une dimension ultra-gauche et réduite à elle) et des mouvements de libération homosexuels, et dont la « charge révolutionnaire » aura à se « développer pleinement dans une société de transition au socialisme ». Ils précisent : « Tous ceux qui sont brimés par la norme ou traités de pervers parce qu'ils la refusent sauront se battre avant et après la révolution pour qu'on cesse de les faire relever de la clinique ou de la prison » (p. 68).

Les confusions gauchistes véhiculées par de tels membres de phrases exigent un long débroussaillage.

a) Le pervers polymorphe

Michel Perret : D'abord qu'en est-il de la différence des sexes ? Nul n'avance plus aujourd'hui que « les enfants, avant l'Oedipe ne connaîtraient que le seul sexe masculin » (p. 72). Il s'agit de tout autre chose. Ils ignorent la différence. Ils ignorent ! C'est-à-dire que ce qui fonde ce savoir reste voilé, alors que la différence qui d'ores et déjà marque leur discours s'exprime dans ce fait même qu'il y a de la parole. Pourtant, c'est bien autour d'un savoir sur la différence des sexes que se dévoile ce qu'il en est de cette croyance que l'enfant nour-

rissait : celle qui soutient qu'il n'y a qu'un seul sexe. Et cette croyance vole en éclats, aussi bien pour le petit garçon que pour la petite fille, dans ce temps d'une prise de connaissance de la différence sexuelle

Que l'absence/présence du pénis joue un rôle essentiel dans ce qui se théorise en termes de phallus n'étonnera que ceux qui veulent ignorer que « le pénis réel (est) marqué de son opposition à l'impossible : impossible qu'il soit le phallus » (M. Safouan in *La sexualité féminine*, Le Seuil) et qu'en même temps il persiste comme une croyance : c'est qu'il « représente » (comme un ministre plénipotentiaire « représente ») le phallus.

Le jeu de la mauvaise foi pourra indéfiniment exhaler sa mauvaise humeur en pleurant l'époque bienheureuse où tout et n'importe quoi pouvait être dit à ce propos. Voilà me semble-t-il ce qui fera quelque peu office de « cessez-le-feu », surtout si nous précisons de surcroît que ce temps de la découverte est aussi celui de la « transformation de la libido auto-érotique en libido objectale. Et cet événement est considérable dans l'histoire du sujet ! Il fondera très précisément l'enjeu de tout amour. Mais nous en reparlerons plus loin de l'amour ! Pour l'instant notons que ces éléments qui courent dans l'œuvre freudienne rendent caduques les allusions à un Freud réactionnaire. Avancer cette idée reviendrait à soutenir que la psychanalyse n'est pas une théorie - pratique, mais une ontologie immanente énoncée une fois pour toutes du haut d'un fauteuil où trônerait un Père Éternel.

Michel Lequenne : La sexualité infantine est donc bien un processus de maturation qui interdit d'affirmer comme put le faire un récent article de *Rouge* qu'il n'y a qu'une sexualité et qu'ainsi se justifie n'importe quel rapport sexuel entre adulte et enfant.

La caractérisation de l'immaturité sexuelle de l'enfant, et, par là même de l'indécision de son désir et du polymorphisme de sa jouissance propre comme ceux d'un « pervers polymorphe », enlève immédiatement aux termes de pervers et de perversion leur connotation morale.

Mais c'est une chose de saisir la genèse de ces pulsions et autre chose d'envisager leur devenir comme culture de leur exacerbation en tant que source de hautes jouissances variées qui, réalisant le principe de plaisir, représenterait la fin à donner à l'humanité

Le freudisme vulgaire et la psychanalyse adaptative bourgeoise d'après Freud ont saisi les pulsions comme une simple nature, par conséquent éternelle, et c'est sous leur forme d'expression bourgeoise qu'ils ont opéré cette naturalisation mécanique. Inversement, certains marxistes « philosophes » croient que Marx enseigne que la nature est inexistante et que seule l'histoire existe. La lecture sans œillères de Marx y retrouve partout la trace du « primat de la nature extérieure », la « complexion corporelle (des) individus ». Si Marx n'a pu nulle part développer « une étude approfondie de la constitution physique de l'homme elle-même », Fromm a parfaitement dégagé « le noyau de la psychologie des profondeurs qu'on peut retrouver chez Marx », et cela non seulement dans les *Manuscrits de 1844* et dans *L'Idéologie allemande*, mais jusque dans le tome III du *Capital* où il parle de la « nature humaine en général » qu'il faut distinguer « de la nature humaine telle qu'elle est modifiée par chaque période historique ». C'est à partir de cette psychologie dynamique de Marx (...) fondée sur le primat de la *relation* de l'homme au

monde, à l'homme et à la nature que l'on peut aborder le problème des perversions en *dépassant* la psychanalyse abâtardie.

D. Avenas et J. Nicolas ont écrit en oubliant que la nature est historique, ou mieux constamment historicisée. C'est en acceptant en fait la dichotomie ultra-gauche histoire/nature qu'ils situent le combat du M.L.F. et des mouvements homosexuels comme celui de la nature et de ses droits contre l'histoire et ses pesanteurs.

La réalité est tout autre. Les forces qui s'affrontent sont sociales de tous côtés et le drapeau de la libération absolue des pulsions recouvre des contradictions tout aussi absolues (sans compter que, pour Freud lui-même, les pulsions sont « un mythe commode » pour avancer dans la théorie).

L'indignation de D. Avenas et J. Nicolas éclate en particulier dans l'amalgame, pour eux inadmissible, que je ferais du sadisme « privé » et du sadisme social. Pour eux, point de contact ni d'inter-relations entre ces deux « domaines » et ils s'élancent dans la défense du droit aux pratiques sado-masochistes privées.

Michel Perret : A les entendre (p. 69) si le couple sado-masochiste (dont la conception d'équilibre harmonieux est toute littéraire) prend son pied, eh bien, c'est dans la joie la plus fraîche, la plus totale et dans les possibilités infinies de l'interchangeabilité des rôles. D'où tirent-ils cette idéalisation ? Que le masochiste *et* le sadique tirent plaisir et recherchent jouissance de leur pratique n'est pas contestable. Mais où l'erreur perçe, c'est dans cette indication de leur rapport comme jeu de masques. Le masochiste ne tire son plaisir que dans sa seule souffrance. Le sadique ne tire du plaisir que de la souffrance infligée. Mais, pour le masochiste, le partenaire est *son* objet, il doit lui faire violence au même titre que le sadique le fait avec sa victime. Pour le sadique comme pour le masochiste le partenaire n'existe que s'il subit la violence de devoir crier son innocence, de devoir en fournir l'impossible preuve, pour mieux s'entendre enfin crier qu'il est irrémédiablement coupable. Culpabilité d'en savoir plus ? Peut-être, si nous considérons qu'ici le savoir interrogé est un savoir sur la différence et le manque. Le pervers serait donc celui qui, dans le « sans-aucun-doute possible », affirme qu'il échappe à cette différence, échappe à ce qui l'institue comme sujet d'une demande où il se reconnaît comme manquant. Il est sans faille et sa théorie du monde est celle d'un individu qui soutient un savoir sur le désir d'un autre décrété ignorant parce que susceptible d'avoir accédé à un savoir dangereux. L'autre du pervers, son partenaire, qu'il soit victime ou bourreau, est donc toujours un objet, sommé de fournir une réassurance qui proclamerait que lui (le pervers) ne manque pas!

Le pervers ignore l'amour, et que l'amour fasse vaciller le pervers de sa position ne sera pas, dans ces conditions, fait pour nous étonner.

Michel Lequenne : D. Avenas et J. Nicolas revendiquent le droit à l'être sexuel des sado-masochistes en distinguant viol et violence. C'est l'établissement de leur frontière qui est une entourloupette. S'il est possible que tout acte sexuel recèle un fond de violence qui serait son fond « naturel », dans toute société humaine cette violence a des limites codifiées. Et plus la société sera humaine, plus cette violence sera repoussée en-deçà des limites où elle devient destructrice.

D. Avenas et J. Nicolas évitent ce problème par le méchant procès qu'ils me font sur le mot « être » — à propos duquel Scalabrino, dans son article « Que faire de la psychanalyse ? » a répondu comme il fallait. L'être en question dans mon article est tout le contraire d'une essence métaphysique, c'est le sujet, l'individu, dont la destruction se pose en termes concrets. « Peut-être la question la plus décisive de la psychologie marxiste, écrit Fromm, est-elle de savoir si un homme, une classe, une société sont motivés par leur affinité avec la vie ou avec la mort ».

Contrairement à ce qu'écrivent D. Avenas et J. Nicolas (p. 68), ce sont eux, et non moi qui n'abordent pas les problèmes des perversions dans leur réalité pratique. Quant au vécu privé, déjà mon article du n° 2 « Rétro et anti-rétro » dénonçait la tricherie du sado-masochisme littéraire et cinématographique de *La prisonnière* de Clouzot, ou d'*Histoire d'O*. Encore, si le « héros » de Clouzot n'était qu'un sadique de salon, cérébral satisfaisant aisément ses fantasmes à l'aide de poupées, et du filmage de représentations, on trouvait au moins dans le film la dimension sociale de l'humiliation infligée et surtout, dans la rencontre avec une masochiste, apportant au sadique son amour (d'ailleurs un tantinet maternel), l'impossibilité de leur couple et le suicide du sadique, fruit de son échec en tant que sadique. Quant à *Histoire d'O*, j'ai souligné que ce n'était qu'au prix d'une idéalisation invraisemblable — mais il est vrai typique de toute littérature érotique — qu'O pouvait rester un objet érotique après le régime de Roissy.

S'il n'est pas joué, le sado-masochisme implique le plus souvent frustration, toujours souffrance, et sa logique est la mort.

Fromm pose comme « opposition fondamentale », l'amour de la vie et l'amour de la mort non pas comme deux tendances biologiques parallèles, mais en tant que termes d'une alternative : ce qu'il appelle la biophilie comme amour biologiquement normal de la vie, et l'attrance de la mort comme sa perversion pathologique. Et il précise : « les gens ne sont pas, dans leur majorité, des amoureux de la mort. Mais ils peuvent se laisser influencer, et surtout dans les périodes de crise, par les « nécrophiles » (E. Fromm emploie ce terme, non pas dans son sens propre, mais dans un sens figuré que le contexte définit parfaitement) avec leur acharnement désespéré — et ceux qui sont des amoureux de la mort sont toujours des désespérés. Les gens peuvent succomber à l'influence de leurs slogans et de leurs idéologies qui, bien sûr, dissimulent et rationalisent leur véritable finalité, la destruction. Les amoureux de la mort parlent au nom de l'honneur, de l'ordre et de la propriété, du passé — mais aussi parfois au nom de l'avenir, de la liberté ou de la justice ».

L'ultra-gauche d'aujourd'hui est tout entière du côté de cette attrance morbide de la mort cachée sous le discours de la liberté la plus totale, celle de l'épanouissement des perversions (et récemment, ne vit-on pas le « collectif Wunderblock » célébrer dans *Rouge* Denis Roche et son exaltation de la mort ?). Alors qu'une vague de suicides ravage la jeunesse gauchiste, c'est une question très concrète que de demander : croyez-vous à ce que vous dites ?

Entendez-vous votre liberté de la perversion y compris jusqu'à la mort des intéressés ?

On comprend que la conscience révolutionnaire des ultra-gauches regimbe devant la proximité où leur logique les conduit, et veuille trouver une séparation radicale de leur fascination de la mort avec le « vive la mort » des fascistes..

Coincés, D. Avenas et J. Nicolas renvoient la disparition éventuelle du sado-masochisme à la disparition de ses causes sociales. Comment cela se concilie-t-il avec la « valeur révolutionnaire » de son déchaînement actuel ? Parce que tout ce qui pourrit la société bourgeoise est bon ? A ce titre, il faudrait approuver le trafic de l'opium et de ses dérivés qui est un fléau social effectif au moins pour la société américaine. Qui oserait le dire ?

Pas eux ! Il ne s'agit que d'interdire la répression des victimes de cette société ? Ce serait déjà différent de l'exaltation de leur jouissance.

« Pas de clinique », crient cependant D. Avenas et J. Nicolas avec tous les ultra-gauches. L'assimilation de toute clinique psychiatrique à celles du Guépéou/M.V.D. combine l'infantilisme gauchiste à la mauvaise foi politicienne. Le signe d'égalité mis entre soigné et réprimé ne mène qu'à un refus sectaire de répondre aux problèmes qui nous sont posés¹.

Le choix n'est pas entre « liberté des perversions ou répression clinique ou carcérale », mais entre « prévention et traitement des perversions ou répression de celles-ci considérées comme crimes ».

L'indignation maximum de D. Avenas et J. Nicolas tient aux « glissements » que je me serais permis « sans arrêt » de la « perversion comme pratique sociale et politique à la perversion au sens strict du terme, dans son rapport à la sexualité » (p. 66 et 69/70). Il s'agit là d'une curieuse acceptation de la séparation bourgeoise entre domaine du monde social et domaine de la vie privée, qu'on retrouvera plus loin au chapitre de la morale révolutionnaire. Pour nos deux auteurs, un abîme sépare ces deux domaines : le premier ne relève en rien des pulsions sexuelles, le second n'a aucune implication dans la vie sociale et politique. Entre la sexualité morbide d'Hitler (sur laquelle toute une collection d'ouvrages a été écrite et qui semble bien l'avoir amené, dans sa vie « privée », à l'assassinat de sa nièce) et les camps de la mort, il n'y a nul rapport. Pas non plus entre le sadisme de l'individu Staline (dont on sait avec quel raffinement il pouvait pousser à la mort ses amis, ses complices, et avec lequel il se « vengeait » de tout ce qui avait pu lui porter ombrage, tuant les proches pour faire souffrir ceux qu'il ne pouvait atteindre immédiatement, etc.) et les massacres et déportations de millions d'individus ? Etrange marxisme que celui qui pourrait permettre de telles ruptures dans la totalité de la vie.

1. Le « pas de prison » renvoie à une autre démagogie. Démagogie que de prétendre que la société de transition pourra se passer d'enfermement (et démagogie qui nourrit les amalgames d'un Soljénitsyne entre répression révolutionnaire et répression contre-révolutionnaire). Le problème, double, est de savoir qui l'on enferme et ce que sera l'intérieur des prisons. Mais on ne saurait à la fois proclamer que la dictature du prolétariat reste indispensable et nourrir un angélisme douteux sur ce que sera ce régime d'incandescence de la lutte de classes.

D. Avenas et J. Nicolas crieront que tout sadique n'est pas Hitler. Soit ! Mais puisqu'ils aiment les problèmes concrets, posons une question précise : Devrait-on accepter dans le parti du prolétariat révolutionnaire un homme, par ailleurs remarquable agitateur et fin théoricien, qui aurait des tendances sadiques connues ? La seule expérience historique de Staline nous permet de répondre « péremptoirement » non !

Il est vrai que les régimes du sadisme déchaîné, de celui de Hitler à celui de Pinochet en passant par celui de Staline, mettent hors la loi les pratiques « perverses » privées. Mais c'est de la même façon que le duel fut interdit dans toutes les armées modernes. Aux perversions officiellement interdites on n'en ouvrait que mieux un champ d'assouvissement qui, pour être seulement *de facto*, n'en atteignait pas moins une dimension infinie.

Le saut de Sir Stephen à Hitler semble impossible à sauter pour D. Avenas et J. Nicolas. Mais ne se sont-ils pas interrogés sur les déterminants sexuels de nos tabasseurs de commissariat, voire de tel général-ministre ?

Si la pulsion de X le pousse à tirer son plaisir de la souffrance de l'autre, cette pulsion – dont on connaît la force – ne le poussera-t-elle pas bien souvent dans la voie où faire souffrir l'autre offre toutes les garanties de la loi et de la morale officielle ? A côté de ces réalités pratiques, tous les bavardages selon lesquels les « pervers » ébranleraient les lois sociales... dans les seules quatre coudées de leurs alcôves, n'échappent à l'odieux que par le ridicule.

Michel Perret : Toute affirmation qui tend à prêcher que perversion égale subversion ne relève que de l'égarement le plus total et de la méconnaissance du lieu même de la jouissance du pervers, c'est-à-dire dans les hors-les-lois, fussent-elles socialistes.

Michel Lequenne : D. Avenas et J. Nicolas vont-ils dire qu'ils n'ont souscrit à rien de pareil ? Il est vrai que leur défense du droit au sado-masochisme est quelque peu élastique : on y trouve que « nous sommes tous peu ou prou structurés dans une relation sado-masochiste » (mais alors, où est la perversion là-dedans ?) et que « pas plus dans les rapports sado-masochistes que dans n'importe quel rapport sexuel, nous ne saurions laisser courir nos désirs toute bride lâchée, sans tenir compte du rapport que nous construisons avec l'autre », ce qui atteint bien un sommet de ridicule quand il s'agit de pulsions perverses affirmées, sans compter que, pour des gens qui parlent de « bonne vieille recette » de l'Église, ce dernier propos sonne comme un conseil de curé. Enfin, revenant à la réalité de la perversion la moins susceptible de mesure, après avoir déclaré qu'il ne s'agit que de gens qui « ne font qu'extérioriser (*sic*) ce que les individus normaux (retenons ce « normaux », on en reparlera) refoulent ou subliment », la conclusion est qu'il faut tout de même les « empêcher (comment ?) de nuire, ou de se nuire ».

Tant de science ou de sévérité magistrale pour en arriver à ces vasouillages !

b) Autres perversions

Michel Lequenne : Si je n'ai rien dit des fondements du sado-masochisme, c'est qu'elles me semblaient trop évidentes. Si j'ai souligné quelques déterminants historico-sociaux de perversions plus « rares », c'était pour mettre en valeur à

la fois l'illusion de leur « richesse » et de leur « liberté » et ainsi nier leur valeur désaliénante ainsi que désigner celles qui étaient dans un rapport plus direct à l'idéologie. Quant à l'ordre dans lequel je les ai survolées, il fallait m'avoir lu bien superficiellement pour oublier que j'avais noté le « beau désordre » du choix d'examen de Xavière Gauthier, où j'ai accepté de la suivre par commodité.

D. Avenas et J. Nicolas affirment ne pas comprendre la distinction que je fais entre les perversions selon le degré de danger qu'elles présentent pour l'équilibre physique et moral des êtres humains. Pourtant, prenant eux-mêmes pour définition de la perversion celle de Laplanche et Pontalis selon laquelle il s'agit d'une « déviation par rapport à l'acte sexuel « normal », défini comme coït visant à obtenir l'orgasme par pénétration génitale avec une personne de sexe opposé », ils avaient ainsi d'un seul coup leurs « trois milliards de pervers », mais aussi le problème supprimé au lieu d'être résolu. C'est précisément cette autre entourloupette que je refusais. Nous avons vu qu'il ne saurait être question de sado-masochisme, au sens propre, sans pouvoir considérer cette sexualité comme « inacceptable (c'est-à-dire à traiter de telle façon que ces pervers ne puissent ni nuire ni se nuire, ce qui implique clinique, et éventuellement prison — faut-il libérer au Portugal les bourreaux de la PIDE ?). A l'inverse, seul le pape et Marchais songent encore à interdire que le sperme échappe aux vagins.

Certes, je reconnais avoir eu tort de parler de « perversions innocentes » en cela qu'au sens clinique chacune peut aboutir à des états de frustrations susceptibles d'entraîner le désespoir et la mort. Mais ma correction ne va pas arranger mes contradicteurs.

Bien loin de vouloir trancher du devenir des « perversions » dans la société communiste universelle, notre problème est celui de l'attitude actuelle à l'égard des perversions de la part des marxistes, dont le but n'est pas tant de détruire la société actuelle que d'en édifier une nouvelle, sans classes, fin qui, nous le savons au moins par *Leur morale et la nôtre*, ne permet pas n'importe quels moyens.

c) La norme

Michel Lequenne : La notion de norme est le diable en boîte de l'article de D. Avenas et J. Nicolas. Mon discours se serait ébauché « autour d'une norme non questionnée en tant que telle » (p. 66) mais, encore une fois, c'est une affirmation non démontrée, et donc une mise en état de soupçon de tout ce que je dis. La mise en accusation de la norme est si chargée d'affects réprobateurs qu'un tabou l'entoure et interdit son étude. S'il est certain que la norme actuelle, c'est-à-dire bourgeoise, n'a rien d'une valeur naturelle et relève de l'histoire, limiter son contenu à la pure et simple répression, son rôle à celui d'un instrument d'oppression et d'exploitation est encore du simplisme gauchiste. La (les) norme (s) s'enracine dans les exigences de l'humanisation, puis du développement des sociétés humaines. On sait que, pour Marx, « la relation immédiate, naturelle et nécessaire d'être humain à être humain est la *relation de l'homme à la femme* » (*Manuscrits de 1844*). Cette relation procède de la nature (exigence de reproduction de l'espèce), mais en tant qu'elle est *relation humaine*, qu'elle met en présence deux *êtres humains*, le rapport créé est im-

médiatement social. Cette donnée de base est-elle un préjugé bourgeois, réactionnaire ? C'est cette « norme » qui est mise en accusation dans l'article de D. Avenas et J. Nicolas : « un rapport hétérosexuel nettement subordonné au primat de la génitalité, tel qu'il est seul susceptible de permettre la procréation ». Mais la formulation, si courte soit-elle, comporte pourtant deux de ces « glissements » que D. Avenas et J. Nicolas croient trouver chez l'autre : hétérosexualité — primat de la génitalité ; primat de la génitalité — procréation. Certes, c'est là la norme, *statistique*, de toutes les sociétés humaines (pour ne pas parler des sociétés animales). Mais cette définition ne concerne que cette « norme » extrême ment générale. Elle ne suffit même pas à définir une société de classes quelconque. C'est que la norme de chaque société de classes n'est jamais purement sexuelle ; *elle est sociale*, et si le but de chacune est la procréation, ce n'est jamais la procréation dans n'importe quelles conditions, mais au contraire dans des conditions très strictes en dehors desquelles la sexualité hétérosexuelle elle-même se met hors de la norme et peut être très durement châtiée.

Frédérique Vinteuil : Cette vision de la norme sexuelle, décrite comme primat de la génitalité, pour devenir courante dans l'extrême-gauche, n'en est pas davantage justifiée. Ensemble, D. Avenas et J. Nicolas citent la négation de la sexualité infantile, l'oppression des femmes, le refoulement de l'homosexualité et le primat du phallus. Tous ces maux découleraient de l'hétérosexualité imposée. On peut déjà éliminer l'homosexualité : la société grecque imposait à ses citoyens une production d'enfants nombreux (sous peine d'amendes ou de coups de fouet, comme à Sparte) et valorisait l'homosexualité masculine comme seule affectivité digne de l'être humain. Mais quant au primat du phallus, en faire un épiphénomène du primat de la génitalité, c'est enlever toute sa portée au concept. Poser le primat du phallus, c'est poser, entre autres significations possibles, la structuration des activités et valeurs sociales autour de la différence sexuelle et de la dévalorisation-négation des femmes. Autrement dit, c'est décrire la polarité masculin-féminin existante dans l'inconscient et le conscient de l'idéologie d'une société patriarcale, polarité qui connotede masculin et de positif tout acte, tout savoir, tout langage, tandis qu'au féminin est réservé l'envers du social, les vertiges de l'inconscient et l'impuissance de l'hystérie.

Le primat du phallus se situe donc bien au-delà d'une pratique sexuelle quelle qu'elle soit. Sa base tient dans l'appropriation par les hommes des fonctions reproductrices des femmes, et, primitivement, de leur force de travail.

En fait, deux conclusions opposées pourront être tirées de ce rapport de cause à effet entre primat de la génitalité et primat du phallus. Si tout rapport sexuel visant à la reproduction de l'espèce implique, en soi, le primat du phallus, il n'y a plus d'espoir pour le mouvement des femmes. Mais si, inversement, le primat de la génitalité est saisi sous son acception purement sociale de contrainte à l'hétérosexualité, toutes les voies de révolution deviennent d'une facilité d'œuf de Colomb (typique des utopies courtes de l'ultra-gauche) : un peu d'homosexualité, un peu de libération des perversions, et c'en est fini du primat du phallus. Ce n'est plus la peine de construire un mouvement de femmes, la « révolution sexuelle » prônée depuis 68 suffit largement. On aimerait pouvoir partager un optimisme aussi béat.

Tout le problème est que — malheureusement — le primat du phallus structure trop profondément l'inconscient pour être remis en cause par la subversion de la génitalité, laquelle subversion se voit et se pratique tous les jours sans que la bourgeoisie tremble sur ses bases. Il semble que, pour une analyse de la norme imposée par la bourgeoisie, D. Avenas et J. Nicolas en soient restés aux encycliques pontificales.

Michel Lequenne : Et rien ne dit que la bourgeoisie ne soit pas capable d'aller beaucoup plus loin que la « libération de l'avortement » qui fait sangloter le pape, surtout en période et en les lieux de la surpopulation.

Nous reviendrons au chapitre « de l'amour » sur le fait que celui-ci n'est partie prenante dans *aucune* des normes sexuello-sociales des sociétés de classes. En ce qui concerne la norme bourgeoise, l'interpréter comme « morale de l'hétérosexualité » est caractéristique du simplisme ultra-gauche : la norme est celle de la famille, en marge de la défense rigoureuse de laquelle on sait que toutes les complaisances sont tolérées. Il est remarquable d'ailleurs que la première contradiction qui a sapé cette norme n'est pas venue de la classe fossoyeuse de la bourgeoisie, mais est une contradiction interne des valeurs bourgeoises elles-mêmes. La valeur « individu libre » dont on connaît le caractère indispensable à la constitution de la bourgeoisie, classe formée d'individus isolés, producteurs comme capitalistes, ne pouvait qu'entrer en contradiction avec l'adaptation bourgeoise des structures et valeurs patriarcales. On peut même dire que cette contradiction est le moteur de toute la littérature bourgeoise, surtout sous sa forme spécifique, le roman, qui, pendant deux siècles, est le roman d'amour (c'est-à-dire d'amour contrarié par la loi sociale). C'est aussi pourquoi la revendication du droit à l'amour, reprise et développée par le mouvement ouvrier, prend sa plus haute forme théorique dans les écrits de Marx dès 1844, où, immédiatement, dénonçant l'inhumanité de la famille bourgeoise, et en particulier la chosification de la femme, Marx attaque *en même temps*, le socialisme réactionnaire qui chosifiait pareillement les femmes, sous le nom de « communisme des femmes ».

Mais, de ce qu'au fond de toutes les normes on trouve le principe de l'hétérosexualité aux fins de la procréation, peut-on déduire que cet ensemble est le noyau dur de la répression sexuelle qu'il faut extirper comme irrémédiablement réactionnaire ? De ce que se pose aujourd'hui le problème de la surpopulation du globe (encore certaines zones sont-elles sous-peuplées ce qui entraîne une « autre morale » sexuelle que celles des zones de surpeuplement, voir à ce sujet *Le sang du Condor*), peut-on être « chronocentriste » à ce point d'ignorer que la survie de l'humanité et son progrès ont exigé jusqu'à nous une reproduction développée de l'espèce, c'est-à-dire pendant des millénaires de préhistoire et d'histoire ?

Enfin, si la nature est historique, nous avons vu qu'elle n'en est pas moins, du point de vue marxiste de Marx, le fondement, la matière première de l'histoire. Si l'homme de Marx est un « homme au monde » et que cette relation première est d'abord la « relation de l'homme à la femme », cela signifie que cette relation est *constitutive* de l'humanité.

D'une telle conclusion peut-on déduire que le marxisme aurait à fonder une nouvelle « norme » qui, à partir de l'hétérosexualité, établirait une nouvelle loi avec ses interdits et ses sanctions ? Ici apparaît en clair la confusion établie à partir des sens différents du mot « norme ». Entre le nor-

mal « biologique », le normal statistique et la norme sociale, un jeu de contamination parvient à condamner la pratique massivement dominante au nom de la loi sociale réactionnaire, puis le biologique lui-même comme bourgeois.

Ici pourtant, Freud est brandi. La nature ne nous donnerait pas de conseils sexuels. Je suis allé plus loin en adoptant le mot : « Si la nature nous donnait des conseils, nous n'aurions encore aucun motif de les suivre ». Mais Freud n'a pas dit que la sexualité devait aux structures sociales de se développer *normalement* jusqu'à la maturité hétérosexuelle. Il ne l'a pas dit, et c'est en cela qu'il serait réactionnaire, empêtré de sa bourgeoisie ? Freud à la trappe... avec Marx le « phallocrate » et, pour la bonne mesure, avec Kollontai l'insupportable romantique qui veut être aimée pour son être unique !

Seulement, on ne brise pas si facilement l'unité d'une pensée. Freud amoralise la perversion précisément en en découvrant les racines dans les étapes de l'humanisation (toujours violente) recommencée en raccourcis par chaque individu, et, par cela même, amoralise du même coup sa subsistance dans les développements déviés. Après Freud, être pervers n'est plus être criminel, mais être un humain souffrant. En cela, il est révolutionnaire.

C'est pourtant à ce point que la critique ultra-gauche l'assaille. Le pervers n'est pas un souffrant à aider à sortir de sa souffrance, c'est le héros des temps modernes, c'est le révolutionnaire absolu (comme les surréalistes le disaient et disent encore de Sade, ce en quoi je suis en désaccord avec eux, entre autres choses). D. Avenas et J. Nicolas voient-ils dans quel engrenage ils mettent le doigt ? Ce n'est plus la lutte des classes qui est le devenir de l'humanité, c'est la lutte de l'anti-norme contre la norme. L'infrastructure est le sexe.

Qui donc « n'interroge pas la norme en tant que telle » ? D. Avenas et J. Nicolas qui parlent de « normal » quand cela leur chante sans nous dire à quel moment et où ils ont trouvé une « norme » utilisable.

d) A propos de l'homosexualité

Michel Lequenne : En choisissant, pour définir les perversions, la formule de Laplanche et Portalis rappelée plus haut, D. Avenas et J. Nicolas se sont eux-mêmes piégés et contraints à compter l'homosexualité parmi celles-ci, puisqu'il s'agit d'une sexualité non hétérosexuelle, ne visant pas le coït génital, etc. La facilité que cette définition leur donnait pour défendre — fût-ce médiocrement — le droit à l'épanouissement des perversions, en toute rigueur les obligeait à déclarer l'homosexualité perversion. Ils n'ont pu se tirer de là que par leur ordinaire manque de rigueur.

Pour nous, les pervers ne sont aucunement définis par la formule adoptée par D. Avenas et J. Nicolas. Leur définition exige que l'on précise qu'une pratique sexuelle n'est « perverse » — au sens clinique du terme — que lorsque la satisfaction sexuelle n'est obtenue que *par une seule* de ces pratiques à laquelle le sujet « pervers » est fixé de façon exclusive.

A la lumière de cette définition « étroite », on comprend l'hésitation de Freud à ranger l'homosexualité parmi les perversions. Celle-ci en effet ne répond qu'en partie à la définition précise du pervers.

Il ne saurait être question dans les limites que nous nous sommes fixées de traiter le problème de l'homosexualité dans son fond, mais seulement dans

le cadre de la polémique engagée de considérer comment la double approche psychanalytique et marxiste permet de *poser* le problème.

La défense « démocratique » des homosexuels ne serait qu'une tolérance libérale, couvrant sournoisement la répression, et les marxistes révolutionnaires auraient le grand tort, par manque d'analyse de la nature de l'oppression particulière dont souffrent les homosexuels, de n'avoir pas intégré la totalité du programme de leurs mouvements de « libération » dans le programme de la révolution socialiste. L'étude de cette oppression et des mouvements homosexuels est à l'ordre du jour de la L.C.R. Mais ici, ce n'est pas moi qui tranche par avance la discussion, mais D. Avenas et J. Nicolas. Et cela en opérant encore une fois par « glissements » : 1) pas de doute pour eux qu'une fois l'étude faite il n'y aura plus qu'à intégrer thèses et revendications à l'acquis marxiste révolutionnaire ; 2) et cela se fera *au même titre* que celles du mouvement de libération des femmes. Nos deux scientifiques supposent le problème résolu, et leur « légifération » incontestable.

Frédérique Vinteuil : Pourtant rien n'est plus contestable que cette assimilation du mouvement des femmes au mouvement des homosexuels qui devient constante dans l'extrême-gauche et offre une nouvelle version de la fusion des révoltes où tout s'équivaut : jeunes, homosexuels, femmes, mouvement ouvrier et... drogués, fous...

D. Avenas et J. Nicolas reconnaissent à n'en pas douter au mouvement des femmes une dimension supplémentaire : la surexploitation au travail, la lutte économique. Mais, sur le terrain dit « idéologique », toutes les oppressions se valent et sont porteuses de la même subversion. Là encore, les éminents lecteurs de Lacan tirent fort mal les conclusions de l'existence du primat du phallus. Si toute pratique sociale est soutenue par la valeur mâle — positif ; si tout le pouvoir est vécu aujourd'hui comme pouvoir phallique, la subversion des femmes est porteuse d'une remise en cause radicale des éléments structurants l'inconscient des individus et les valeurs de cette société. A côté, le mouvement homosexuel — réduit, comme c'est le cas, aux homosexuels mâles — prend figure d'épiphénomène, nécessaire sans doute, mais d'une portée subversive plus limitée et très inférieure.

Michel Lequenne : Les marxistes révolutionnaires défendent « démocratiquement » le droit de nombre de minorités et de leurs mouvements sans pour autant intégrer toutes leurs revendications particulières (par exemple celles des minorités nationales) *au programme communiste*. Il arrive même fréquemment que des contradictions existent entre l'un et les autres programmes dont la résolution est tenue par nous comme relevant de périodes de transition et de transcendance. Pourtant, seul l'ultra-gauchisme considère cela comme du « libéralisme », et seuls les plus « irréalistes » prétendent que c'est là une participation sournoise à la répression. Rien ne permet d'affirmer aujourd'hui, au point où l'on en est de l'abord de ces problèmes, que les revendications des homosexuels ne sont pas de cette nature (toutes différences gardées). C'est, *personnellement*, ce que je pense.

Il en va selon nous tout différemment des objectifs et revendications du mouvement des femmes qui doivent appartenir au programme communiste.

C'est qu'on naît physiologiquement femme ou homme et qu'on devient homosexuel (le). Cette proposition s'inscrit dans l'irréductible de la division

entre sexes. Le devenir de l'homosexualité est hypothétique. Et bien que D. Avenas et J. Nicolas citent Engels quant à l'incertitude de la « sexualité » de l'avenir communiste, ils n'en ont pas moins des présupposés « non interrogés » et qui tiennent tous à l'oubli du caractère historique de l'état présent de la vie sexuelle.

Des deux ordres d'études (à unifier) dont peut relever l'homosexualité, D. Avenas et J. Nicolas oublient simplement l'approche marxiste. Qu'en est-il de l'homosexualité dans l'histoire ? La plus criante évidence nous la montre atteignant son plus haut épanouissement précisément dans les sociétés où le patriarcalisme cloître les femmes au gynécée ou au harem, et fond si bien hétérosexualité et fonction reproductrice (en fonction, d'ailleurs, des besoins d'expansion particulièrement grands des sociétés en question) que la réduction de la femme à cette fonction est inscrite dans toute la structure sociale, de la division du travail à tous les aspects de l'idéologie. Dans ces sociétés, le plaisir sexuel est largement séparé de la fin procréatrice de l'hétérosexualité. La conséquence en est que la relation humaine la plus humaine n'est pas celle définie par Marx, mais au contraire la relation de l'homme à l'homme. Les dialogues platoniciens (et naturellement surtout *Le Banquet* qui s'appelle aussi *De l'amour*) sont significatifs, en cela que ces sommets, d'une culture lient jusqu'à les confondre l'homosexualité et le plus haut niveau de l'échange intellectuel. Mais cela au prix de la pire chosification des femmes (sans compter des esclaves, mais cela est un problème théorique résolu)².

L'homosexualité de l'Islam a les mêmes causes, les mêmes effets. On pourrait ainsi trouver partout le rapport de l'homosexualité aux pires stades de l'oppression féminine. Citons encore l'homosexualité ecclésiastique catholique dans son rapport au diabolisme du sexe féminin, en particulier dans la Contre-Réforme qui tend à mutiler les femmes de leur sexualité et est peut-être à la base d'une hystérie de masse (voir la sorcellerie aux XVIIe et XVIIIe siècles).

Mais, ignorant l'approche matérialiste historique et s'en tenant à l'approche psychanalytique, D. Avenas et J. Nicolas ont « oublié » que celle-ci n'était pas intemporelle et que la « science psychanalytique » la plus fine ne touchait jamais que la sexualité bourgeoise (de la société bourgeoise). L'horreur de la « femme castrée » est peut-être destinée à disparaître sous peu. Ce n'est pas sûr ? C'est vrai ! Le patriarcalisme se perd dans la nuit des temps et ses racines sont profondes. Les incidents du mouvement étudiant récent viennent encore de nous le rappeler. Mais l'escalade du ciel est à l'ordre du jour, est déjà commencée. Nous sommes à la fin de ces millénaires. La préhistoire de l'humanité s'achève demain.

C'est dire que l'homosexualité n'est, jusqu'à preuve du contraire, qu'un problème d'aujourd'hui.

2. Ici il faut rappeler aussi que l'une des rarissimes Grecques à avoir accédé à l'être intellectuel, la grande poétesse Sapho, y parvient dans l'homosexualité féminine, c'est-à-dire dans l'envers absolu de la société mâle. D'un seul coup, la différence, que j'ai soulignée, entre l'homosexualité masculine et féminine apparaît bien comme réaction, défense, asile, de même que le « racisme » minoritaire n'est que l'envers projeté du racisme des dominants.

Et là le désaccord avec moi ne s'exprime pas en clair dans l'article de D. Avenas et J. Nicolas.

Que réclame de plus l'anti-norme que d'avoir le droit à l'être sexuel sans qu'à sa souffrance intrinsèque s'ajoute la répression ? Elle réclame en fait d'être contre-norme, nouvelle norme. En cela elle est ultra-gauche. Elle postule et revendique, non le dépassement dialectique du monde des contradictions sexuelles, mais la légalisation de l'antithèse de la norme bourgeoise ; de même que l'anarchie, incapable de comprendre la possibilité de l'ordre communiste, veut supprimer seulement les lois bourgeoises, économiques comme institutionnelles, de l'ordre bourgeois. Surdéterminant cette volonté infantile d'instaurer l'ordre du désordre, le problème de la démographie catastrophique incite à une nouvelle philosophie malthusienne : que l'humanité se délivre de l'hétérosexualité procreative en se livrant seulement aux joies, par ailleurs supérieurement exaltantes, de la perversion (et mieux encore se divise en homosexuels masculins et féminins, cédant ainsi aux pulsions vraiment les plus fondamentales, les plus « naturelles ») et le problème sera résolu.

Bien entendu, personne (à ma connaissance) n'exprime cela en clair. Mais c'est sous-jacent aux attitudes nihilistes de gauche, expression d'un désespoir qui tient, fondamentalement, au retard de la révolution socialiste.

En s'en tenant à une définition trop large de la perversion, D. Avenas et J. Nicolas ont manqué tous les problèmes. En effet, réduite à l'ensemble des pratiques sexuelles qui ne sont pas le coït vaginal, alors, il y a trois milliards de pervers, et nous le sommes tous peu ou prou, mais... il n'y a plus de problèmes, et Xavière Gauthier ne reprochait aux surréalistes de n'être que des gamins en matière d'érotologie. Réduites aux jeux érotiques, déjà décrits dans les plus anciens manuels asiatiques, les « perversions » sont maintenant intégrées aux nouvelles « normes » de pratiques amoureuses : le cinéma porno en fait foi, et devrait d'ailleurs — à ce titre — être défendu ouvertement en tant que tel par toute l'extrême-gauche. Leur avenir est donc assuré, à cela près qu'il y a encore à les débarrasser, pour la plupart, de leurs connotations sociales qui les pourrissent de poisons dont le principal est la misogynie (mais est-ce un hasard ?).

Les perversions, nous l'avons vu, sont tout autre chose, un mal qui ne serait pas encore résolu par la suppression de la réprobation sociale, et son organisation : la répression.

Avais-je raison ou tort de postuler que les perversions ne sont que les perversions du monde patriarcal ? C'est à discuter, une hypothèse. Mais j'imagine mal qu'une société puisse n'avoir pas de conflits inter-humains tout en connaissant toujours les conflits sexuels.

d) De l'amour

Michel Lequenne : Où l'ultra-gauche se démasque le mieux, c'est dans la négation de l'amour. Ainsi c'est là que serait irréductible contradiction humaine, celle qu'aucune société ne résoudra jamais. Ainsi ce qui est apparu — entre autres à ces deux idéalistes : Marx et Freud — comme la réalisation même du bonheur, fin que l'humanité se donne à elle-même, ce serait un mythe romantique ?

Michel Perret : Partant de l'idée que « l'amour est impuissant quoiqu'il soit toujours réciproque, parce qu'il ignore qu'il n'est que le désir d'être un, ce qui nous rend impossible d'établir la relation d'eux. D'eux qui ? Deux sexes » (citation de Lacan reprise par D. Avenas et J. Nicolas, p. 79), ces auteurs en arrivent à chanter sur tous les tons qu'il n'y a pas d'amour heureux, que l'amour poursuit un impossible leurrant et, qu'étant sans objet, il se doit d'être frappé définitivement de nullité. Alors quoi ? Éparpillons nos corps aux quatre points cardinaux des rencontres obligatoirement éphémères ? Mais, au même titre que tout savoir sur la différence, sur le sexe, sur la mort, reste, essentiellement, comme savoir manquant, l'amour, dans sa tentative désespérée et vouée à l'échec de faire advenir du un, s'épanouit dans ce couple où le manque, comme élément tiers, structure le sentiment amoureux lui-même.

Que Breton l'ait imaginé en termes d'amour fou, c'est-à-dire d'un amour qui rend fou parce que tendant à l'impossible unification (mais peut-être m'accusera-t-on de faire là violence aux textes surréalistes ?) ne peut que signifier le triomphe de l'excessif, de l'insoutenable, du manque-fou, qui est le propre de tout amour.

Vouloir nier cet aspect du couple semble pour D. Avenas et J. Nicolas n'être que le prétexte commode à exposer pour la nième fois le dévidage d'un discours idéologisant sur la société patriarcale que nous voulons tous détruire. Mais que cette destruction passe par une mise à mort de l'amour, et nous navigons dans l'illusion la plus totale et la plus démagogique qui soit, parce que leurrante, parce que désespérante, parce que propre à réduire le sentiment amoureux à un simple corps-à-corps grisâtre et désespérant.

Michel Lequenne : La société communiste, ce serait ainsi une société à la *Meilleur des mondes*, de Huxley, où de super-techno-producteurs apprécieraient, après l'oubli, les autres en fonction de leur plus ou moins de « pneumatocité ». Tant d'utopistes – dont les marxistes – seraient morts pour cet univers de robots jouissifs ? Quelle pauvreté ! Et comme l'on comprend que ceux qui ont une telle perspective soient désespérés et voués au suicide !

Quelle est la logique, *a priori*, du rejet de l'amour au musée de l'idéalisme romantique ? La logique naturaliste mécaniste de la seule existence dans l'amour de la sexualité.

Mais, remarque Fromm, « au centre de la conception marxiste des relations humaines, nous ne trouvons pas la sexualité mais Eros, dont la sexualité peut être l'une des expressions ». Pour Fromm, Marx dépasse Freud pour qui « la sexualité (et plus, dans les œuvres tardives, la destructivité) est la passion centrale de l'homme ». « Cette passion, dit-il, est conçue comme l'utilisation de la femme par l'homme afin qu'il puisse satisfaire sa faim sexuelle, qui est produite chimiquement. Si Marx avait connu la théorie freudienne, il l'aurait critiquée comme le type même de théorie bourgeoise fondée sur l'utilisation et l'exploitation ».

D. Avenas et J. Nicolas « sursautent » quand je parle d'amour humain. Certes, j'ai tort, les animaux n'ont qu'une sexualité, pas d'amour ; l'amour est spécifiquement humain, ma formule était pléonastique. Mais ce n'est pas ce pléonisme que me reprochent D. Avenas et J. Nicolas, mais précisément le contraire : la notion d'amour serait idéologique. C'est bien contre cette réduction naturaliste mécaniste que j'ai dû spécifier le caractère humain de l'amour,

de l'éros de Marx, qu'il appelle aussi, dans ce cas, passion. Or, la « passion, ce sont les facultés de l'homme s'efforçant d'atteindre leur objet », la passion, commente Fromm, « considérée comme un concept de relation ou d'être en relation ».

D. Avenas et J. Nicolas vont sursauter à ces paroles oubliées de Marx : « l'homme est homme, et (...) sa relation au monde est une relation humaine. Alors l'amour ne peut être échangé que pour de l'amour, la confiance pour de la confiance, etc. (...) Si l'on aime sans provoquer de l'amour en retour, c'est-à-dire si l'on n'est pas capable, par la *manifestation* de soi comme personne aimante, de devenir une *personne aimée*, alors l'amour qu'on éprouve est impuissant et malchanceux ». Et encore : « C'est l'amour qui apprend à l'homme à croire vraiment au monde des objets extérieurs à lui ». Fromm précise : « Assurément, l'amour est une activité humaine, il n'est point passivité (*être amoureux et non tomber amoureux*) ».

Remarquons en passant que les écrits de Kollontai sur l'amour s'inscrivent parfaitement dans la continuité de ceux de Marx, et que le « potentiel d'amour » dont elle réclame le développement, c'est dans le changement des « rapports humains » qu'elle appelle à le chercher. Ce qu'elle ajoute à Marx et Engels, c'est la nécessité de l'« amour-jeu » comme « école de l'amour ». Mais son objectif en tant que rapport amoureux, c'est la liaison de « personnes uniques » et non le contact des épidermes, l'amour non pas réduit à l'instant fugitif de l'étreinte, mais répandu sur toute la vie par la jouissance atteinte dans la reconnaissance de la richesse de l'autre.

La psychanalyse méconnaît la plupart du temps cette dimension « utopiste » — bien qu'à courte portée — qui pourtant peut seule porter l'espoir humain. Et cette méconnaissance n'est à coup sûr pas innocente. Il n'y a pas de savoir objectif qui puisse ainsi échapper à l'interrogation marxiste.

Le scepticisme et le pessimisme de la science moderne sont philosophiques, idéologiques. Le savant bourgeois, fût-il le plus subtil, est immergé dans l'idéologie de sa classe en perdition. La « pulsion de mort » de celle-ci corrode toutes ses valeurs, hier encore exaltées. Et trop de nos jeunes universitaires tangent entre leurs rudiments de marxisme et la science de leurs maîtres, ne sachant pas appliquer la critique du premier à l'épuration de la seconde.

L'ultra-gauchisme d'hier, prolétarien, était purement politique, celui d'aujourd'hui, élaboré par l'Université, a un champ beaucoup plus étendu. Il s'étend même à toutes les disciplines.

Pour habiller le squelette du sexualisme mécaniste, morne, frustrateur, suicidaire, le romantisme lugubre de la perversion révolutionnaire vient tenter de faire illusion. Ce n'est pas par « glissement » que j'ai lié la notion de l'amour conflit à la messe noire universelle des perversions, tout le livre de Xavière Gauthier atteste que c'est là la position de cet auteur. C'est au contraire une opération de diversion de D. Avenas et J. Nicolas que de vouloir dissocier « sexualité perverse » et éternisation des rapports d'agression et d'hostilité entre hommes et femmes. Comme Perret l'a dit plus haut, le pervers est seul, il ignore l'amour (en passant, notons que voilà qui distingue encore le pervers au sens propre des homosexuels) « et c'est pourquoi l'amour le fait vaciller de sa position », pourquoi, donc, il doit nier l'amour et faire de la sexualité le sanctuaire, ou plutôt le repaire de la bête, de l'être naturel dont les qualités

d'authenticité, affirmées dans la jouissance, sont l'opposition du monde artificiel du civilisé-bourgeois. Mais, encore une fois, où est le vécu de ce modèle ?

D. Avenas et J. Nicolas ont trouvé une autre « preuve » de leur « amour impossible », en littérature, *Au-dessous du volcan* de Malcom Lowry, et au cinéma *Adèle H.* Pourquoi ces deux œuvres entre mille ? Cela ne peut être que le fait du hasard d'une lecture et de l'actualité cinématographique. Car on ne pouvait plus mal choisir. L'échec de l'amour du « héros » d'*Au-dessous du volcan* est celui d'un alcoolique au dernier degré, qui boit parce que pèse sur lui le remords d'un crime commis ou toléré. La beauté de ce roman tient sans doute à ce que c'est le roman d'un grand amour, dont l'échec tient à des causes extérieures, sociales. *L'Histoire d'Adèle H.*, à l'inverse, est l'histoire d'un amour non partagé, d'un non-amour donc. Ces deux cas opposés ne démontrent en rien l'impossibilité de la problématique de l'un. Pour tenter cette démonstration avec des œuvres d'art, il aurait fallu au contraire en chercher où la tentative, la « quête » n'étaient pas, comme dans les deux œuvres choisies, ruinées *au départ*. Il n'y avait que l'embarras du choix. Ou plutôt, à prendre les choses par l'autre bout, non ! Car, justement, les dizaines de titres qui nous viennent immédiatement à l'esprit révèlent à la plus sommaire analyse que, comme nous le disions plus haut, le roman d'amour est le roman d'amour contrarié, de la société à la traverse de l'amour, de l'amour ruiné au départ — la différence avec *Au-dessous du volcan* étant dans la non-conscience de la faille. Et même si, comme dans *Adolphe*, de Benjamin Constant, la ruine de l'amour n'est pas inscrite d'avance dans des données bien opaques, évidentes, telles les différences de statut social, les lois morales, l'histoire et ses mouvements aveugles, etc., c'est encore profondément la société que l'on trouve, inscrite dans les déterminations de l'homme et de la femme de la société patriarcale. Et, justement, quantité de ces romans — sinon tous — ont été écrits pour dénoncer ces obstacles à l'amour, revendiquer leur destruction.

Illustres ou anonymes, les témoignages de l'échec de l'amour ne prouvent pas plus son impossibilité que l'écrasement des révolutions ne prouve l'impossibilité du socialisme. Tout au plus pourrait-on dire que les conditions n'en sont pas réunies. Mais de même encore que de brefs instants d'utopie réalisée, voire seulement de fraternité dans le combat suffisaient à assurer aux générations renaissantes de lutteurs qu'ils ne donnaient pas leur vie pour une chimère, de même il suffit pour croire à la promesse de l'amour, d'amours réussies contre tout réalisme, et, en particulier, réussies dans le combat épaule contre épaule ; amours heureuses qui ne signifient pas amours sans difficultés, problèmes, conflits, mais loin de l'« agressivité mutuelle avouée » de « l'homme et de la femme à la fois bourreaux et victimes » de Xavière Gauthier.

L'amour heureux, proclament D. Avenas et J. Nicolas, « ça ne peut être qu'aveuglement sur l'aliénation qui marque la relation amoureuse de fond en comble, sur les rapports de force qui la structurent, sur les fantasmes qui l'encombrent dès l'origine ». Et, développant, ils précisent que ce sont en gros : « le primat du phallus et la prégnance de la première relation amoureuse, celle à la mère ». Le dogmatisme de ces doctes doctrines a un certain côté moliéresque. La relation amoureuse consiste précisément à échapper à la prégnance amoureuse maternelle. Quant au primat du phallus, il échappe au sexuel, et, comme tel, sa mise en question est impliquée au plus profond de toute lutte politique et, en particulier, de la lutte pour le communisme. A l'échelle de toute

la société, certes, la domination de l'homme sur la femme ne sera achevée qu'avec la destruction finale des résidus de la famille patriarcale, mais cette lutte n'est possible qu'autant que déjà les révolutionnaires, le parti révolutionnaire dépassent ce stade dans leur conscience. Pas plus que qui que ce soit, ils ne sont maîtres de leur inconscient, mais l'inconscient des générations futures dépend des comportements des éducateurs qui, eux, ne peuvent relever d'abord que de la conscience. C'est poser le problème de la morale révolutionnaire dont D. Avenas et J. Nicolas nient la possibilité au même titre que celle de l'amour.

Sur ce terrain de la modification des comportements et de la conscience de la valeur et de la dignité de l'autre, le non-sexuel est d'une importance essentielle. Nous avons tous, certes, à nous mettre à l'école de la psychanalyse, mais les psychanalystes ont aussi à se mettre à l'école du marxisme, et certains pour apprendre simplement que l'homme n'est pas une machine, mais un être qui a en lui un « besoin de réalisation de soi (...) qui est à la racine du dynamisme spécifiquement humain ». Réalisation de soi et édification de la société sont projetées ensemble par les hommes. Le bonheur, cette idée neuve, est celui d'une société sans contradictions inter-humaines et de l'amour. L'homme a su vaincre bien des résistances « naturelles » pour se créer et édifier des sociétés, et cela alors que les résultats ne pouvaient être que médiocres et insuffisants. Comment ne serait-il pas capable de vaincre de bien moindres résistances pour édifier une société enfin harmonieuse ?

Dans toutes les sociétés de classes, mais surtout dans la société bourgeoise, l'amour a eu, comme sentiment asocial, bien souvent le caractère d'une « alliance » qui brisait la solitude et donnait à ses deux membres une force, qui peut étonner les « sexologues », mais qui n'en était pas moins susceptible de permettre des efforts surhumains.

Michel Perret : D. Avenas et J. Nicolas semblent ignorer le rôle qu'a pu avoir dans l'histoire le couple militant. Que ce soit en Russie tsariste, dans les pays occidentaux au début de XXe siècle ou aujourd'hui dans les pays où la lutte révolutionnaire est clandestine, l'amour entre militants était et reste un défi lancé à l'oppresseur au point même des valeurs traditionnelles. Banc d'essai d'une nouvelle morale, l'amour entre révolutionnaires était, est ce qui provoque le plus de hargne chez les tenants de l'ordre établi et... les forces de répression. Il faut baigner dans le désespoir du marginalisme petit-bourgeois pour prétendre avancer que le seul mot d'ordre juste renvoie avant tout à la mort de l'amour.

Michel Lequenne : L'impossibilité de l'amour décrétée par D. Avenas et J. Nicolas, renvoie irresponsablement chacun à sa solitude. Et ils prétendent me répondre pour que je n'amène pas « chez les lecteurs, membres ou non de l'organisation, des réactions de désarroi et d'inquiétudes justifiées » ! L'inconscience atteint ici le point maximum.

III. Morale révolutionnaire

M. Lequenne : D. Avenas et J. Nicolas m'accusent d'avoir « contourné » la psychanalyse. Ce serait éventuellement un moyen d'aller au-delà. Passons !

On aura déjà jugé ce qu'il en est. Mais, eux, à vouloir la « traverser » s'y sont enlisés. Ils me dénieut d'avoir réussi à me placer sur le plan de la morale révolutionnaire, et prétendent que les principes que j'avance ne sont que ceux de la morale bourgeoise, inconsciente ou déguisée — sans doute déguisée par l'inconscience. Là encore, pas de démonstration, mais des arguments qui relèvent pour l'essentiel de la pire polémique journalistique ; ainsi de leur suggestion que rien ne sépare mes positions de celles des stalino-réformistes du XXIIe Congrès du P.C.F. Ces sortes d'arguments ne déconsidèrent que ceux qui les emploient. Mais eux, quelle est leur position sur ces questions ? Rien ! C'est, dans leur article, un trou, un abîme, qu'ils contournent prudemment.

Il est clair, cependant, à bien les lire, qu'à leurs yeux aucune morale révolutionnaire n'est possible, et c'est pourquoi toute évocation de celle-ci doit être renvoyée à la morale bourgeoise. Par une opération d'écritures qu'ils appelleraient un « glissement », ils passent de la morale révolutionnaire à la morale communiste pour décréter qu'elle n'existera que dans la société communiste réalisée. Merci de l'enseignement, mais nous savons cela de longue date. Ouvrez les oreilles, c'est de la morale révolutionnaire que nous parlons, et il en va sur ce terrain comme d'autres, tel celui de l'art : la morale communiste sera celle d'une société sans classes ; la morale révolutionnaire est une morale de combat, de combat au sein d'une société de classes, ordonnée par la lutte contre la classe dominante dont la morale, dominante, formelle, est la couverture hypocrite de sa contradiction pratique, l'ignoble immoralité bourgeoise. La morale révolutionnaire n'est pas une morale pour demain, elle ne prétend pas à quelque absolu, elle se forge en opposition mais au sein de la société de classes et de ses lois d'airain ; elle n'ignore ni les déterminismes de classes, y compris ceux de la classe exploitée, corrompue idéologiquement et moralement par la classe dominante, ni les aliénations de notre époque en fonction des hautes tensions de la lutte de classes, ni, par conséquent, les « perversions » de la société, mais elle n'ignore pas non plus que tout n'est pas permis pour parvenir au socialisme.

L'ultra-gauche, en tant qu'envers de l'idéologie bourgeoise, reproduit celle-ci dans l'inversion en la niant. La bourgeoisie définit sa morale comme la morale ; l'ultra-gauche, acceptant cette prétention à l'absolu de l'adversaire, rejette toute morale comme bourgeoise. Xavière Gauthier, conséquente dans son ultra-gauchisme, donne un contenu — le déchaînement des perversions — à l'immoralisme conçu comme envers révolutionnaire de la morale bourgeoise. D. Avenas et J. Nicolas restent à mi-chemin de cette démarche. Timidement, ils refusent de se prononcer sur la possibilité ou non d'une morale révolutionnaire autant que sur l'inversion ultra-gauchiste de la morale bourgeoise. Ce faisant, ils sont obligés d'en arriver à la dichotomie entre morale publique et morale privée.

La vie politique du révolutionnaire serait réglée par des principes de comportement touchant aux rapports généraux entre classes et à l'intérieur de la classe prolétarienne, commandée par la nécessité d'élever sans cesse sa conscience et de parvenir à son unité révolutionnaire (ainsi, nous sommes tous d'accord pour condamner la violence physique dans les rapports entre organisations ouvrières, et c'est au nom de cette morale que nous condamnons par exemple les pratiques staliniennes et celles de l'A.J.S.-O.C.I.). Mais, en-deçà, l'individu révolutionnaire ne serait contraint par nuls principes. Successeur en cela de l'indi-

vidu bourgeois, être morcelé, il serait, comme individu privé, libre de se comporter n'importe comment. En particulier, dans ses rapports sexuels, il pourrait avoir des relations sadiques avec sa compagne (ou son compagnon) pour peu que l'autre les tolère. Plus simplement, la conscience organisée qu'est le parti révolutionnaire n'aurait pas à porter un regard moral sur la vie privée, et la cellule pourrait savoir que X.. bat sa compagne après s'être saoulé le samedi soir sans que cela la concerne si X.. est à jour de ses cotisations et s'il accomplit convenablement les tâches qu'on lui a assignées ! Si Ponia et Cie n'en faisaient pas une filière de répression, nous pourrions accepter que Y.. se détruise à l'héroïne ? Mais cette brute, mais ce déchet humain, ils voteraient des résolutions, ils choisiraient des responsables !

Est-ce que, par hasard, ce ne serait pas de morale qu'il s'agit là ?

La morale n'est rien d'autre que la codification — pour nous, nous dirions plutôt la prise de conscience claire — des fondements et des règles de comportement des groupes humains. En tant que négativité active de la société bourgeoise, le fondement de la nôtre, c'est la destruction de cette société *pour la construction* de la société sans classes.

De ce point de vue, la violence, par exemple, ne peut être abordée comme l'ont fait D. Avenas et J. Nicolas (p. 69) par opposition à la violence révolutionnaire, comme « froide » et « hautement raisonnée », à la violence « impulsive » des pulsions (notons d'ailleurs, en passant, qu'une telle opposition est toujours tranchée par les révoltés mécanistes et absolus contre la violence froide, de Sade — *Français encore un effort pour être républicains*, à Nietzsche — « l'État est un monstre froid » — et jusqu'à nos modernes anarcho-spontanéistes anti-bolchéviks).

Ce qui justifie la violence révolutionnaire, c'est son adéquation à ses fins, lesquelles sont hautement morales puisqu'il s'agit de la réalisation des buts les plus élevés — les moins naturels — que l'humanité se soit donné à elle-même. Mais il n'y a pas, là non plus, une séparation infranchissable entre cette violence-moyen et celle où entraînent les pulsions issues des profondeurs et plus ou moins canalisées par les sociétés de classes. Et si la « violence systématiquement organisée (...) vise à restreindre au maximum tout ce qui pourrait (*sic*) relever d'un quelconque (*resic*) 'déchaînement' des instincts », ce ne peut être par le fait de la sagesse suprême des chefs géniaux ni même d'une « élite » (sélectionnée comment ?), mais bien par l'adoption, par les masses révolutionnaires, tendant à se confondre avec toute la classe révolutionnaire, de principes qui sont ceux de la morale révolutionnaire. Si, jusqu'à nous, les révolutions n'ont pu éviter, de leur côté, des « bavures », parfois atroces, n'est-ce pas en raison d'une arriération des classes opprimées — qui, étant le fait des classes dominantes, est d'ailleurs leur excuse — qui se manifeste par des comportements étrangers à la morale révolutionnaire, retournement sur la classe ennemie de sa pratique, elle-même inversion de ses principes formels.

Quant à la morale sexuelle des classes exploitées et opprimées, elle est évidemment celle de la classe dominante, souvent aggravée par la misère culturelle. Elle est dominée par l'esprit patriarcal, la misogynie, la violence à l'égard des femmes. (C'est d'ailleurs pourquoi les pays de l'aliénation maximum de la femme voient souvent, à l'heure de la révolution, le plus haut point de radicalisation atteint par celles-ci). Mais « il est vain de jeter sur (cette violence) l'anathème », me censurent D. Avenas et J. Nicolas. En somme, c'est comme

ça, on n'y peut rien, cela s'arrangera dans la société communiste, sauf à ce que cela soit trop profond (voir plus haut). Mille pardons ; je ne me drape ni n'anathémise, mais je pointe et la complaisance et la confusion, et somme la vie privée de sortir de son trou, où, bien retranchée, elle invoque ses pulsions irrépressibles et l'accord des « partenaires » dans les vieilles normes.

Pendant que nous y sommes, j'irai plus loin : bien loin de devoir être un immoraliste, le révolutionnaire doit être le plus « moral » que l'humanité ait jamais vu. Sinon il n'est pas un révolutionnaire, mais probablement quelque aventurier.

Morale de la relation humaine, la morale révolutionnaire doit exclure tout tort à l'autre qui n'est pas exigé par la marche en avant de la révolution, c'est-à-dire par la réalisation de l'espèce humaine en véritable humanité. A fortiori condamnera-t-elle toute violence — sociale ou privée — qui maintient ou consolide le vieux monde. Or, tout ce qui est patriarcalisme est violence réactionnaire faite aux femmes, moitié de l'humanité dont il est clair maintenant que, sans elles, la révolution ne sera pas faite. Si j'ai raison de dire que les perversions sont patriarcales, il est exclu pour les révolutionnaires de vouloir les « libérer » si peu que ce soit.

Michel Perret, en nous montrant plus haut l'échec et la violence du mode de relation du pervers à l'autre, lui dénie autrement ses prétentions révolutionnaires.

Ici nous voyons clairement que les aspects sexuels de la morale révolutionnaire, à l'envers de celle de toutes les morales des classes dominantes, n'ont aucun aspect « positif » d'exigence d'une pratique particulière ou limitée, mais ont besoin comme toutes les autres, d'interdits qui ne relèvent que de la contradiction de certaines pratiques avec l'ensemble dialectique moyens/fins de la révolution.

Pour l'anarcho-ultra-gauche, le monde de la révolution s'édifie sur la page lisse d'une annihilation de tout le passé. Il n'y aurait rien à sauver de tout l'acquis de l'humanité au long de millénaires d'histoire. Et surtout pas sur le terrain de la morale. Celle-ci ne serait tout entière qu'organisation de la répression.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les théories ultra-gauches modernes en matière d'éducation. Notons seulement que même ce maître théorique de l'ultra-gauche moderne qu'est Bataille a bien montré (*De l'érotisme*) que l'humanisation n'a été possible qu'au prix d'une « répression », sexuelle dans son fond. S'il est vrai que la pulsion sexuelle recèle l'animalité en l'humain, tout le problème de la société harmonieuse, c'est-à-dire du communisme, sera celui de l'équilibre instable — donc dynamique — entre sexualité épanouie et humanisation toujours plus élevée. Ne pas comprendre l'exigence éternelle de la contrainte constitutive de l'humanité est au fond du désespoir ultra-gauche. La refuser, c'est refuser toute civilisation. Et comme aucun communisme n'est possible dans l'anarchie d'une foutrierie universelle, cet idéal ultra-gauche ne pourrait se réaliser que comme envers de vie privée d'un communisme de fourmilière, comme libération compensatoire d'un monde de robots. Encore une fois, nous retrouvons Huxley, ou mieux/pire le prolétariat de *Planète à gogos* de Pohl et Kornbluth. Si l'on peut penser qu'un tel enfer science-fictionniste anti-utopiste n'a aucune chance de se réaliser en cela qu'il est totalement inhumain, les tendances — fussent-elles inconscientes — en cette direction n'en

sont pas moins dangereuses comme les premières esquisses de la barbarie nous l'ont déjà révélé.

Condamner la sublimation comme « morale de curé », c'est oublier que Freud a parfaitement montré en celle-ci la source même des plus hautes réalisations humaines. Dans mon article du n° 4, je ne donnais nul conseil ; j'observais seulement que les approbations pour « perversion » que Xavière Gauthier décernait à certains surréalistes, et en particulier aux peintres, touchaient non pas des perversions réelles mais leur sublimation en art, c'est-à-dire leur catharsis, non seulement pour l'artiste, mais, grâce à la haute valeur de cet art, pour l'autre de l'artiste, c'est-à-dire celui qui reçoit l'œuvre. En cela également — et mon grand tort est sans doute de ne pas l'avoir assez souligné — la critique de Xavière Gauthier tombe à faux, manifeste son incompréhension de l'œuvre surréaliste et de sa portée libératrice.

Le surréalisme, notre allié

Michel Lequenne : L'article de Denis Berger, « Cours militant, le surréalisme est derrière toi », complète celui de D. Avenas et J. Nicolas en cela qu'implicitement il reprend contre le surréalisme, et en particulier contre Breton, quelques-uns des thèmes principaux de Xavière Gauthier, et cela de la façon la plus légère. En effet, d'entrée de jeu, il se détourne du fond de son sujet et écrit : « Ces poèmes, ces rêves, ces photos, ces dessins, ces manifestations, à quoi bon chercher à les résumer, à les situer dans leur époque, à en dire la portée ? Les thèses universitaires sont là pour cela ». Les surréalistes d'aujourd'hui récusent les thèses universitaires, et ils ont raison (à des exceptions qui ne peuvent d'ailleurs être considérées comme « thèses universitaires » et les dépassent de beaucoup tel l'admirable *André Breton* de Marguerite Bonnet sur lequel nous reviendrons). Denis Berger, plus que tout autre, devrait bien savoir que l'Université n'est pas neutre. Pour nous donner à entendre le surréalisme, il faudrait que l'Université se situe au-delà. Or elle est aujourd'hui en-deçà.

Rien ne peut donc remplacer la critique marxiste révolutionnaire pour l'appréhension du passé de ce mouvement révolutionnaire qu'est le surréalisme.

Refusant d'aborder son sujet, la collection de *La Révolution surréaliste* (1924-1929) du point de vue de l'analyse historique marxiste, Berger accepte par là-même de se livrer à l'improvisation subjective de réflexions sur le pouce inspirées par une lecture hâtive. Mais pouvait-il à ce point refuser les données les mieux établies de l'histoire, traiter du surréalisme en général à partir d'un de ses moments, celui qui précède son adhésion au communisme, puis accepter implicitement la thèse selon laquelle le surréalisme disparaît dans la Seconde guerre mondiale, et considérer comme une séparation à titres égaux les orientations opposées de ceux qui restent surréalistes et de ceux qui deviennent social-patriotes, ce qui est radicalement incompatible avec le surréalisme n'importe comment qu'on le juge ? Cette thèse est celle que tentent de valider aujourd'hui Aragon et ses frotteurs. C'est aussi la thèse — implicite — de l'ultra-gauche Xavière Gauthier qui y trouve son compte. C'est apporter de l'eau au moulin de ces magouilles que de taxer d'« insignifiance » tout le sur-

réalisme de l'après-Deuxième guerre mondiale où aucune rupture de niveau n'apparaît dans la production d'œuvres tout aussi, voire parfois plus significatives qu'au temps où le mouvement rassemblait ses thèmes (ainsi, pour ne prendre des exemples que parmi les peintres que tout le monde connaît peu ou prou, Bellmer n'est-il pas un artiste beaucoup plus profond et bouleversant qu'un Dali ? Et peut-on considérer comme insignifiants un Molinier ou un Matta ?).

La condamnation de Berger est portée avec des arguments politiques : Garry Davis et la redécouverte de Fourier. Outre que la remise en valeur du vrai Fourier (occulté dès sa mort et à commencer par ses propres disciples) ne puisse pas passer pour inutile pour des marxistes révolutionnaires en lutte contre la mécanisation sectaire du marxisme par ses thuriféraires officiels, comment Berger peut-il oublier que Breton fut un des trois ou quatre hommes qui lancèrent le Manifeste des 121 ! P. Frank et moi-même, en tout cas, n'eûmes garde d'oublier, dans l'hommage que nous lui rendions à sa mort, sa signature en blanc donnée au Comité de Solidarité Pérou pour ces télégrammes qui, plusieurs fois, arrêtaient la main des bourreaux levée contre Hugo Blanco, Hector Bejar et leurs compagnons.

Mais ces reproches sont surtout parfaitement contradictoires avec l'affirmation qu'« il est abusif de vouloir donner une explication purement politique à l'évolution du mouvement... ». Il est vrai que Berger utilise ce constat à contre-sens. Les reculs du mouvement ouvrier, le poids du stalinisme expliquent et *excusent* plus et non moins les faux-pas politiques d'un mouvement qui n'était pas une organisation politique. Et il faudrait une belle inconscience — voire un rude culot — aux militants de l'avant-garde politique pour jeter la pierre aux surréalistes coupables de n'avoir pas été capables d'une plus claire conscience politique que la leur ! Précisément parce que le mouvement surréaliste n'est pas un mouvement politique, il devait subir les reculs du mouvement ouvrier plus durement que l'avant-garde révolutionnaire. Le remarquable, en ce qui le concerne, aura été sa capacité à ne pas se renier dans les plus violents contre-courants de l'histoire et, en cela, il est une exception historique entre tous les courants littéraires et artistiques, aucun autre n'ayant jamais été capable de ne pas se disperser ou de ne pas devenir anti ouvrier dans les périodes de réaction.

Que cette exception ait tenu en grande partie à la liaison Trotsky-Breton (dont la conjonction remarquable des conceptions sur l'art est bien montrée par l'excellent petit livre de José Pierre, *Position politique de la peinture surréaliste*; sur lequel nous reviendrons aussi), cela n'enlève rien à la valeur de cette fermeté dans le double refus des sirènes libérales bourgeoises ou staliniennes.

Tous les adversaires du surréalisme se sont efforcés, quand ils ne pouvaient pas le diluer dans l'eau sale de la production de ses renégats, de le réduire à Breton seul. L'opération a un sens politique très net, qui ne peut tolérer de notre part nulle complaisance. Mais il est vrai — et aucun surréaliste n'en disconviendra — que, par sa rigueur artistique et morale, Breton a été l'axe du surréalisme, son pilote-gouvernail entre les brisants, sa conscience la plus haute. Et cette rigueur explique les ruptures dans le mouvement surréaliste. Si celles-ci ne sont pas toutes politiques au sens strict du mot, elles le sont au plus large sens en ce qu'elles impliquent à chaque fois la totalité des acquis du mouvement.

Ici, sur les traces de Xavière Gauthier, Denis Berger se lance à la recherche d'une explication surdéterminante à ces ruptures, et la trouve comme elle dans l'homosexualité latente d'un groupe qui serait une « fratrie », et en particulier dans celle particulière au « misogyne » Breton. Autant de termes à cette proposition, autant d'erreurs.

Tout d'abord, le groupe était-il une fratrie ? Marguerite Bonnet dans son *André Breton* souligne bien que ce groupe n'est pas une organisation fermée, aux frontières stables. Les listes qui en sont données sont floues. Et si celles de Breton ne comptent que des hommes, c'est qu'il ne retient que les créateurs, et le vrai problème : pourquoi, dans le *premier* groupe surréaliste, n'y a-t-il que des poètes et des peintres *hommes* ? ne peut recevoir comme réponse l'exclusion a priori des femmes — puisqu'aussi bien *il y a des femmes* qui figurent dans la liste d'Aragon et au sommaire de *La Révolution surréaliste* : Denise Lévy, Simone Breton, Renée Gauthier, etc. — mais les conditions mêmes de l'apparition du surréalisme en ce que la révolte contre la guerre est le catalyseur de sa cristallisation, et que cette guerre là avait été essentiellement une guerre d'hommes.

Tranquillement, Berger écrit : « Breton, comme tous les hommes, est fondamentalement homosexuel et (...) comme la majorité des hommes, il refoule cette homosexualité sous la pression de la morale dominante ». Comme c'est simple ! Si simple que cela n'explique plus rien. Car, en effet, pourquoi est-ce que cette homosexualité *fondamentale* n'expliquerait pas toutes les scissions, les nôtres par exemple, la lutte Trotsky-Staline, l'opposition avant 1917 de Trotsky et Lénine (le parti bolchévique, une « fratrie » de misogynes — la misogynie est une des explications de la psychologie de Lénine par Soljénitsyne, dans *Lénine à Zurich*), et, allons-y gaiement, la liaison Marx-Engels, une liaison homosexuelle typique ! La psychanalomanie peut tout réduire à l'absurde. Mais, encore une fois, si chaque homme est un homosexuel qui s'ignore, cela ne peut plus rien expliquer de particulier, c'est un tissu banal, et les causes de chaque phénomène devront être trouvées ailleurs.

Breton serait particulièrement misogyne ! Même Xavière Gauthier n'était pas allée jusqu'à une telle affirmation. La démonstration est d'ailleurs défailante : la preuve de l'extrême misogynie de Breton, Denis Berger, toujours sur les pas de Xavière Gauthier (mêmes citations), la trouve dans quelques répliques de l'une des deux soirées de débats sur la sexualité, organisées par le groupe surréaliste en janvier 1928, débats qui n'avaient eu nuls précédents et n'ont eu depuis nulle suite. Ces dialogues, à eux seuls, exigeraient une analyse sérieuse qui commencerait à coup sûr par marquer l'« historicité » des conceptions et des pratiques amoureuses. D. Berger, comme Xavière Gauthier, se contente d'incriminer quelques phrases, celles où Breton précise qu'il ne « trouve pas de mise » de demander son avis à sa partenaire quant aux postures à prendre dans l'exercice amoureux. Tels que sélectionnés, ces propos obligent à conclure que son attitude est « phallocratique », et plus « réactionnaire » que celle de ses interlocuteurs. Mais il se trouve que la sélection est tendancieuse (pourquoi, c'est ce que nous ne cherchons pas ici). En effet, quelques répliques plus haut, Breton a dit : « Quant à la femme, elle peut prendre l'initiative de changer autant qu'elle veut ». Contradiction ? Non ! La totalité du

débat éclaire le sens véritable des répliques isolées par Denis Berger et Xavière Gauthier. Ce qu'exclut Breton, c'est la discussion « technique » dans le rapport sexuel. Et cela renverse les valeurs entre les interlocuteurs. Car ces débats font apparaître, en gros, deux « tendances » entre surréalistes à propos de l'amour : les partisans du « libertinage » et ceux de l'amour passionnel. Breton est évidemment de ces derniers et condamne violemment le « libertinage », ce qui exclut pour lui nombre de comportements, que l'on peut trouver « historiquement dépassés » si l'on veut, mais qui interdisent de les caractériser comme particulièrement misogynes par rapport non seulement à ceux dominant alors, mais encore par rapport à ceux que défendent la moitié de ses amis de l'époque.

Autre preuve : Breton morcelle le corps de la femme (Berger dit d'ailleurs qu'il le fait avec des « comparaisons superbes », des « images magnifiques » : c'est très étonnant ! Personnellement, je ne saurais comprendre comment ce qui est réactionnaire pourrait en même temps être magnifique et superbe !), il n'est pas question de l'« existence de la femme » dans la conception de l'amour fou. La lecture de l'œuvre poétique de Breton par Denis Berger est aussi sélective que sa mémoire de l'activité politique surréaliste. Comparée à la manière dont les poètes hommes de tous les temps ont célébré la femme, des « blasons » du XVI^e siècle aux poèmes érotiques de Verlaine (dont la bisexualité assumée est bien connue), la récapitulation des corps par Breton n'est exceptionnelle que par la splendeur de son panthéisme. L'écriture a cette infirmité de ne pouvoir dire globalement, comme le fait la peinture, mais, en revanche, elle peut aller plus facilement au-delà des surfaces. Pourtant, dans les deux cas, le lecteur doit faire la moitié du chemin. Ramené au lot commun des poètes, faut-il conclure que, simplement, Breton est misogyne *comme les autres*, tous participant d'une commune approche patriarcale de l'amour ? Ce serait encore une fois tuer la valeur de la caractéristique et s'interdire, par suppression du problème, la recherche des déterminants des érotiques particulières. Marguerite Bonnet, elle, avec la finesse analytique que lui assure sa triple qualité de femme, de marxiste et de surréaliste, appliquée quinze ans durant à l'étude de Breton et du surréalisme, a sûrement mieux vu le problème en le saisissant ainsi : « il est sûrement important que la figure féminine y apparaisse, presque toujours, non seulement vague, mais incomplète, mutilée même, comme « la belle unijambiste des bouvevards » (...), réduite à un seul fragment de son être, « un auriculaire de femme » (...), ou à un substitut, tel le voile animé (...). De façon générale, le corps féminin y subit, outre la dématérialisation générale, une parcellisation frappante, si bien qu'on pourrait sans doute lire ces textes comme des textes du manque, de la frustration, tout autant que de l'accomplissement extasié du désir ». Il s'agit pourtant ici d'un moment de l'évolution d'André Breton dont Marguerite Bonnet précise qu'il sera dépassé, « grâce à Nadja », dans « une mutation décisive » qui « lui fera connaître dans la passion amoureuse la loi absolue de son être et de son destin ». Breton, timide devant la femme, c'est une clef plus valable de son admiration et des espoirs qu'il met en elle. Evoquer l'amour fou, et comme concept et comme ouvrage particulier, pour justifier une chosification de la femme, ce ne peut être que la manifestation de la lecture la plus superficielle : la seule lettre à sa fille nouveau-née, adressée à son adolescence, dans ce livre, suffirait à réduire à néant une telle interprétation, et plus encore les espoirs mis au compte des valeurs féminines dans *Arcane 17*.

N'y a-t-il pas de quoi rire d'ailleurs, après les fulminations contre l'évocation de Mélusine, à voir les féministes ultra-gauches (dont Xavière Gauthier) titrer leur revue *Sorcières*, quand on sait que fées et sorcières ne sont que les deux faces de la même réalité, pour les surréalistes tout aussi positive dans les deux sens. Mais surtout, il y a dans la condamnation du surréalisme comme misogynie, et des aspects « hasard objectif » de l'amour fou comme articles de bazar désuets, l'incompréhension profonde de ce qui, pour Breton, loin d'être un irrationalisme de la « désignation » était au contraire construction poétique d'une « singularité » en accord « cosmologique » au monde, ivresse de fusion des sujets dans l'univers, qui sera à jamais étrangère aux « matérialistes » des corps à corps multipliés. Tant pis pour eux !

Dans ses dernières années, Breton a multiplié les déclarations et les précisions sur sa conception de l'amour. On les trouvera dans *Perspective cavalière* (en particulier, « Réponse à une enquête : L'amour sublime est-il unique ? », « Préface au *Concile d'amour* d'Oscar Panizza », et surtout l'entretien avec Guy Dumur), ainsi que « A ce prix » (*Le surréalisme et la peinture*). De tels textes peuvent à coup sûr être discutés, on ne peut les écarter d'un adjectif.

Entre le reproche de ne pas « se situer clairement dans la lutte politique » (ce qui est d'ailleurs faux) et le constat que ce mouvement « se situe à d'autres confins (!) que ceux de l'action révolutionnaire militante », Denis Berger flotte et manque... précisément la spécificité du surréalisme.. Mettre le surréalisme sur le même plan que le M.L.F. ou les mouvements de libération des homosexuels, outre que c'est « oublier » que ces derniers mouvements ne datent que d'hier et que ce n'est pas le marxisme, fut-il révolutionnaire, qui les a créés, c'est, délibérément, fixer au surréalisme des fins qui ne sont pas les siennes.

A partir d'une révolte de jeunes poètes — bourgeois, qu'auraient-ils pu être d'autre ? — contre l'ignominie bourgeoise, et s'attaquant d'abord à leurs propres problèmes : de l'écriture, de l'art, puis de ses fondements, le surréalisme a réussi à prendre une place particulière dans le mouvement révolutionnaire. Son courage moral, dans cette évolution, est rare. En font partie ces expériences de dépouillement et d'auto-analyse où ils n'ont pas été suivis. La critique qui leur est faite à cet égard, si sélective et superficielle, est devenue fréquente, et, le plus souvent, de la part de gens qui, eux, ne se dévoilent pas. Pourtant le défi des *Confessions* de Rousseau est aussi le leur. Leur attitude fut à l'envers du « culte du moi » barrésien ; un appel à jeter les masques sociaux. Qui ne commence pas par les imiter a-t-il le droit de les juger ? J'en doute.

Mais ce ne fut encore là qu'un stade du mouvement surréaliste. Vincent Bounoure eut raison d'y insister dans le n° 9 du *Bulletin de liaison surréaliste* (20.9.74) : le surréalisme doit être saisi comme mouvement, au sens propre du mot. Le surréalisme ne peut être dissocié en œuvres et en actes. Les premières ont fécondé tout art moderne, mais le surréalisme n'est pas une forme. La spécificité du surréalisme ç'aura été cette fusion des œuvres dans les actes, en un mouvement de sauvegarde du *plus humain*, des valeurs qui échappent à l'analyse rationnelle et sont la saveur même de la vie. Certes, le surréalisme n'est pas l'« expression culturelle du mouvement révolutionnaire » (une telle définition fera d'ailleurs bien rire les surréalistes), ne serait-ce que parce qu'une telle « expression culturelle » n'existe pas et ne saurait exister (lisons et relisons *Littérature et révolution* !). Il est *autre chose*, que l'on pourrait appeler un

garde-non-fou, ô combien utile dans notre monde de chosification technocratique, aux pressions de laquelle les révolutionnaires ne sont que trop exposés. Et ce rôle, les surréalistes, y compris après la mort de Breton, n'ont cessé de le jouer, en lutte sur plusieurs fronts (par exemple, dans l'immédiat après 68, la résistance au nihilisme ultra-gauche).

Ce n'est pas sacrer le surréalisme « expression culturelle du mouvement révolutionnaire » que de constater que notre alliance de fait avec ce courant continue, et qu'il est d'ailleurs le *seul* courant « culturel » qui, comme tel, poursuit sa lutte sous plusieurs latitudes, et en particulier, sous la botte bureaucratique, avec le groupe de Prague, sans parler de nos camarades marxistes révolutionnaires qui sont *en même temps* surréalistes.

Nous devrions tous savoir à quel point le mal bureaucratique a de l'avenir, combien il faut et faudra être vigilant à la moindre de ses manifestations, sous quelque forme qu'il apparaisse. Si la démocratie ouvrière est son antidote principal, aujourd'hui, nul, sans démagogie, ne pourrait oser dire qu'elle suffira, nul ne saurait, sans justifier les pires soupçons, écraser sous le talon des « vérités militantes », comme « petites-bourgeoises » et « réactionnaires », les interrogations et les recherches menées aux confins du connu, les exigences du jeu et du gaspillage mental, à tout risque !

Errata du n° 4

Article de F. Vinteuil, Capitalisme et « patriarcat » :

p. 35 : une ligne manque après la troisième ; après *L'organisation sexuelle et reproductive de la société constitue chaque fois la base réelle qui permet en dernière analyse...*

Article de M. Lequenne, Surréalisme, sexualité, féminisme et révolution :

p. 84, 1er paragr., avant-dernière ligne, il faut lire : des « *premiers devoirs* » l'arme à longue portée...

p. 87, avant-dernier paragr., 2ème ligne : « *comme un sujet anhistorique...* » et non « historique ».

p. 94, dernier paragr., 4ème ligne : « *oppression des femmes* » et non « opposition ».

p. 98, 2ème paragr., 3ème ligne : « *l'inaccomplissement de leur amour* », et non « l'accomplissement ».

p. 101, 1er paragr., avant-dernière ligne : « *se résout en baiser donné au* » et non « au baiser... »

p. 102, 4ème paragr., la troisième ligne est un doublon de la première.

Un parlementarisme autogestionnaire

Dans un livre publié au printemps dernier par les éditions du Seuil sous le titre **L'âge de l'autogestion**, Pierre Rosanvallon cherche à définir l'originalité politique et stratégique du « projet autogestionnaire », aussi bien face à la démocratie bourgeoise que face à la « démocratie populaire » (qui désigne sous la plume de Rosanvallon les régimes bureaucratiques d'Union soviétique ou d'Europe de l'Est).

Ce livre mérite attention. En effet Rosanvallon est rédacteur en chef de la revue **CFDT aujourd'hui** ; on est donc en droit de supposer qu'il systématise une conception de l'autogestion partagée par au moins une partie de la direction cédétiste.

« Réhabiliter la dimension politique »

L'argumentation de Rosanvallon, dans toute la première partie de son livre, tourne autour d'une idée clef : « **La réhabilitation de la dimension politique** ».

Ici, l'auteur reprend à son compte une analyse à la mode selon laquelle, à travers

la social-démocratie puis le stalinisme, le marxisme aurait connu une sorte de dégénérescence « économiste », traduite par une confiance aveugle dans le développement des forces productives dont il attendait la transformation mécanique des « superstructures » politiques et culturelles.

Mais Rosanvallon pousse un peu plus loin sur cette piste. D'après lui le péché originel est inhérent au marxisme lui-même. En effet, le marxisme dès Marx aurait évacué le problème spécifique du pouvoir et escamoté la dimension propre du politique, sous prétexte du dépérissement imminent de l'Etat et de sa dissolution dans la société civile, amorcés dès la prise du pouvoir par le prolétariat : « *Parce qu'il reste un produit du XIX siècle aveuglé de positivisme (1) le marxisme de la maturité ne s'est jamais véritablement intéressé à la question du pouvoir en tant que telle... il limite en effet la question du pouvoir à sa conquête* » (p. 25). Et : « *C'est parce qu'ils n'ont jamais élaboré une théorie du pouvoir politique que le socialisme et le marxisme ont toujours oscillé entre la*

perspective utopique d'une fin du politique et les errements tactiques d'un pouvoir réaliste, qu'il s'agisse d'ailleurs du réalisme social-démocrate ou du réalisme bolchevique.» (p. 22).

A l'inverse, l'autogestion se présenterait comme « un réalisme démocratique », son problème serait celui des « conditions de la démocratie ». Au lieu de se limiter à « l'appropriation des moyens de production », elle se définirait comme « l'appropriation sociale des moyens de pouvoir dans la société toute entière » (p. 17).

Rosanvallon met ici le doigt sur une préoccupation plus que légitime pour des millions de travailleurs, à la lumière, de l'histoire du mouvement ouvrier. Nul ne peut aujourd'hui considérer la dégénérescence bureaucratique qui prit en URSS les traits du stalinisme comme un simple avatar circonscrit dans le temps et dans l'espace. Il faut bien évidemment analyser les conditions concrètes de formation de cette bureaucratie, dans le contexte de la société russe et des rapports de forces mondiaux des années 20. Mais il faut aussi dégager la portée universelle de cette première expérience de révolution prolétarienne. On peut dire que, plus une société est technologiquement et culturellement développée, plus existent les moyens de réaliser une démocratie de masse et de lutter contre la division du travail et la monopolisation du pouvoir. C'est sur ces données objectives que peut se fonder de nos jours un optimisme révolutionnaire. A condition toutefois de comprendre qu'il s'agit d'une bataille, engagée avec de meilleures chances, mais d'une bataille tout de même contre le danger bureaucratique qu'un demi-siècle d'histoire a montré structurellement lié aux données de la révolution prolétarienne, de l'URSS au Vietnam en passant par la Chine, la Corée, la Yougoslavie, et Cuba.

A ce propos, Rosanvallon a raison de dénoncer le recours compensatoire à certaines simplifications du marxisme : la bureaucratie serait un mal à prendre en patience, une péripétie pénible ; mais, si Paris valut bien une messe, le but final de la société sans classe ni Etat vaudrait bien quelques arpents de Goulag... On connaît cette vieille chanson du réalisme bureaucratique, réservée à l'occasion de chaque purge ou de chaque procès. Mais Rosanvallon a tort d'y voir le prolongement logique de la théorie marxiste du **dépérissement de l'Etat**. Entre Marx et Staline il n'y a sur ce point aucune conti-

nuité, mais bel et bien rupture et opposition. C'est à l'encontre de la théorie marxiste et de sa cohérence que Staline dut avancer sa propre version du renforcement de l'Etat, de son appareil répressif et administratif, au détriment de toute forme de **démocratie directe**. Sous prétexte de généraliser les leçons Rosanvallon extrapole sans précaution, au risque de perdre le fil d'une analyse rigoureuse du stalinisme en tant que tel.

« S'appropriier les moyens de pouvoir » ?

Rosanvallon commence donc par définir l'autogestion comme un but, un « réalisme démocratique » qui s'oppose à toute confiscation bureaucratique du pouvoir. Mais elle est aussi le moyen d'atteindre ce but. Là encore l'auteur répond à la préoccupation, réelle dans le mouvement ouvrier, d'établir une cohérence dans le rapport des buts aux moyens. On en a soupé des « fins » qui étaient censés justifier des moyens, qui devenaient mêmes leur propre fin. La volonté de voir les luttes d'aujourd'hui préfigurer le socialisme de demain n'a rien de fortuit ; elle exprime une défiance politique largement fondée sur l'expérience.

C'est à cette défiance que Rosanvallon paraît vouloir répondre en écrivant que « l'autogestion est autant une stratégie qu'un objectif ». Elle propose, ajoute-t-il « une stratégie d'appropriation des moyens de pouvoir. Elle permet de dépasser le clivage réforme ou révolution ». Ici l'affaire commence à se corser. Cette stratégie « **d'appropriation des moyens de pouvoir** » fait dresser l'oreille. On pourrait n'y voir qu'une généralité anodine, à condition que soit aussitôt précisée la nécessité de détruire la vieille machine d'Etat forgée par la bourgeoisie à son usage ; mais la précision ne vient pas.

On en devient d'autant plus méfiant devant cette prétention à dépasser « le clivage réforme ou révolution ». Là encore il pourrait être question d'une vieille querelle assez banale dans le mouvement ouvrier. Si Rosanvallon voulait seulement dire que des revendications de réformes ne sont pas en soi réformistes ou révolutionnaires, que leur sens dépend du contexte..., nous nous mettrions vite d'accord, puisqu'aussi bien nous défendons les revendications des augmentations égales de l'échelle mobile, des élections à la proportionnelle intégrale

sans penser que ces mots d'ordre portent en eux-même la transformation radicale de la société.

Mais s'il s'agit du « clivage réforme ou révolution » en tant qu'alternative stratégique, telle que Rosa Luxembourg l'a formulée dans le titre d'un célèbre pamphlet, alors la question devient cruciale. Au cœur de sa polémique avec les sociaux démocrates « réformistes ». **Rosa plaçait la question de l'Etat, le détruire ou l'aménager : entre les deux passe un clivage bien réel et difficilement dépassé entre réformistes et révolutionnaires.** La prétention de Rosanvallon à surmonter la contradiction par la seule notion d'autogestion paraît exagérée, et presque aussitôt suspecte pour peu qu'on la rapproche de la phrase précédente qui, derrière la formule « d'appropriation des moyens de pouvoirs » introduisait la perspective d'un grignotage graduel des fonctions de l'Etat.

On hésiterait à s'engager là dans ce qui pourrait sembler un mauvais procès, si les développements ultérieurs loin de lever l'ambiguïté, ne contribuaient à l'approfondir.

Plaidoyer pour « le libéralisme politique »

En effet, l'auteur passe allègrement de la « réhabilitation de la dimension politique », à une réhabilitation du « libéralisme politique ». Il cherche secours chez Gramsci (2), à qui il prête la définition d'une société de transition au socialisme, « société politique ou le droit reste nécessaire, alors que pour Marx le droit positif s'éteignait avec l'Etat, laissant seulement subsister un droit naturel suffisant : en réalité plutôt une morale. » (p. 40)

Remarquons à ce propos que le barbouillage de philosophie des lumières parvient mal à dissimuler chez Rosanvallon une profonde méconnaissance du marxisme, plusieurs fois étalée. Ici, il prétend enfermer Marx dans la querelle entre droit naturel et droit positif, et lui faire épouser la cause du droit naturel comme aboutissement logique de l'extinction de l'Etat. De cette lecture du marxisme disparaissent, aussi bien

les classes sociales que la dialectique historique de leur lutte. Disons seulement que, pour Marx, l'homme nouveau ou total, qui est à l'horizon du communisme, sera le produit historique

d'une société consciente et non la redécouverte archéologique d'un quel sinanthrope « naturel », enseveli sous les poussières de la civilisation ; et qu'il ne saurait pas plus y avoir de retour à « un droit naturel » que de découverte d'un « homme naturel ». Bien au contraire, à l'égalité formelle du droit bourgeois qui suppose les hommes égaux de naissance et de condition, Marx oppose dans la société de transition ou socialisme un droit inégalitaire, donc un droit codifié, qui aille à l'encontre des inégalités naturelles, culturelles ou sociales. Prenons un exemple. A l'encontre de l'égalité électorale formelle résumée par le principe « un homme, une voix », la révolution russe à ses débuts donnait aux soviets ouvriers un poids supérieur aux soviets paysans : en leur accordant un député pour 50 000 votants au lieu de un pour 250 000. De la même façon nous pouvons avancer que dans une société de transition au socialisme, si la question du temps de travail et de sa réduction est en jeu, les travailleurs soumis aux travaux les plus pénibles devront avoir une voix prépondérante par rapport aux travailleurs intellectuels, aussi longtemps que la division du travail n'aura pas été radicalement modifiée pour dépasser la division travail intellectuel/travail manuel.

Où est le droit positif dans tout cela ?

On a souvent l'impression que Rosanvallon répugne aux exemples concrets, aux questions pratiques, et que son goût marqué pour le concept lui sert à emballer des marchandises plutôt suspectes. Mais ici, si la critique de Marx s'avère sans fondement, elle n'est pas gratuite pour autant. Rosanvallon procède en effet à des « réhabilitations » en chaîne. Il a commencé par vouloir réhabiliter la « dimension politique », ce qui apparaissait comme plutôt louable, encore qu'un peu général ; puis il a voulu réhabiliter « le libéralisme politique », ce qui mérite précision pour le moins ; il en est maintenant à réhabiliter le « droit positif », derrière lequel se profile déjà l'Etat correspondant, qui n'a pas grand chose d'un Etat ouvrier...

Et voici la synthèse : « Notre objet est le libéralisme politique ». Le libéralisme, défini comme doctrine politique de l'Etat de droit dans une société civile majeure, souffre d'avoir été formulé en tant que tel au début du XIX siècle, à un moment où c'est le libéralisme économique qui s'épanouissait et s'imposait. » (p. 41). Nous préférons appeler un chat un chat, et ce « libéralisme économique » qui s'épanouissait, tout

crûment le capitalisme. Ce qui choque dans le raisonnement de Rosanvallon et sa nostalgie du « libéralisme politique », c'est qu'il ne voit guère de lien entre la formulation de cette théorie et l'essor du capitalisme ; il nous explique au contraire que ce libéralisme politique a « souffert » d'avoir été formulé au mauvais moment, d'avoir été à la fois entravé et compromis par sa mauvaise rencontre avec le « libéralisme économique », qui en était pourtant, selon nous le fondement social ! Mais peut-être Rosanvallon verrait-il dans cette affirmation élémentaire une trivialité à mettre au compte des interprétations économistes du marxisme.

Il n'en demeure pas moins qu'après un si joli morceau de bravoure universitaire, on s'attend à voir notre auteur expliquer que le Parlement et la séparation des pouvoirs étaient de fort bonnes choses sur le papier, avant que la bourgeoisie n'en fasse une sinistre réalité... Et l'attente n'est guère déçue.

1. Réduire la taille de l'Etat.

On trouve en effet quelques pages plus loin, ce développement fertile en conséquences : *« C'est l'ensemble de la société civile qu'il faut faire renaître pour qu'un corps « vivant et parlant » remplace le monde plat et silencieux façonné par le capitalisme. Elle est ensuite de réduire la taille de l'Etat en réadaptant ses tâches. L'Etat doit rendre à la société civile ce qu'il n'a cessé de lui confisquer. Cela passe par des choses aussi concrètes que la réforme de la fiscalité locale ou la désétatisation de certains moyens d'information. Mais il s'agit aussi de réadapter les tâches de l'Etat, qui de tuteur de la société et gardien de l'ordre économique bourgeois, doit devenir le pôle de la régulation sociale. Rôle qui suppose non pas un dépérissement mais un renforcement et une autonomisation de la société proprement politique comme lieu d'expression et de discussion des choix collectifs. »* (p. 47).

Il arrive, dans une discussion, que l'on hésite à s'accrocher aux mots, de peur d'ouvrir de faux procès à partir d'une maladresse ou d'un glissement de plume.

Dans ce cas pourtant, le doute n'est guère permis : si la citation est longue c'est qu'elle exprime la cohérence d'une démarche, et appelle une double interpellation.

D'abord de quel Etat parle Rosanvallon ? Quelle est sa caractéristique sociale ? L'Etat bourgeois a-t-il été détruit ? Tout dans le texte indique le contraire, puisqu'il s'agit de « réduire la taille de l'Etat », et non d'en transformer la structure après l'avoir démantelé, puisqu'on demande seulement qu'il restitue (« rende ») certaines fonctions ; et on ne voit pas en quoi la « désétatisation » de certains moyens d'information et la réforme fiscale toucheraient aux fondements du pouvoir de la bourgeoisie !

Ensuite qu'est-ce que cette « société proprement politique » ou cette « véritable société politique », que Rosanvallon nous propose de reconstituer ? Quels en sont les organes ? Quels en sont les mécanismes de représentation ? Et implique-t-elle aussi la perpétuation d'un personnel « proprement politique » ? Au moment des présidentielles de 1974, E. Maire s'était bien étonné du fait qu'une candidature Charles Piaget ait été envisagée, sous-entendant qu'un militant syndicaliste du rang n'avait pas à piétiner les plate-bandes réservées aux « politiques » ; on serait tenté de dire : aux « politiciens ».

2. Un véritable socialisme scientifique ?

« C'est dans la mesure de son réalisme que l'autogestion est un véritable socialisme scientifique. Elle ne fonde pas sa possibilité sur la vertu nouvelle des masses ou des chefs » (p. 57). Après avoir délimité la sphère du politique et de l'Etat pour mieux en garantir la perpétuation, Rosanvallon détache le « véritable socialisme scientifique » de la vertu des masses. Pour lui l'autogestion est une nouveauté radicale, une révolution dans la théorie politique ; il ne marchand pas ce qu'il présente comme un éloge de l'autogestion : elle est « un réalisme démocratique », une « anti-utopie », la « première doctrine politique révolutionnaire réaliste. »

Rosanvallon mélange encore deux choses pourtant distinctes. Sous prétexte de combattre une conception messianiste d'un prolétariat porteur spontanément de toutes les vertus, il définit une doctrine politique qui serait l'expression des « conditions concrètes de progression vers un pouvoir collectif », sans définir le moins du monde ses attaches avec la

formation de la conscience de classe. La question de la conscience de classe et de son développement est d'ailleurs la grande absente du discours autogestionnaire de Rosanvallon, et nous verrons que ce n'est ni par bévue ni par oubli.

A lire sous sa plume la définition de cette doctrine autogestionnaire, on a l'impression d'une théorie sortie mijotée d'une université de science politique plutôt que du feu de la lutte des classes. De sorte qu'il porte la confusion à son comble en ajoutant : **« contrairement au communisme de Marx, l'autogestion ne se conçoit pas comme un mouvement naturel, elle est un mouvement lucidement choisi »**. Lucidement choisi par qui et comment ?

Rosanvallon ne manque tout de même pas d'audace en portant à Marx une critique aussi fautive. Marx est le premier à avoir expliqué par les conditions de domination que subit la classe ouvrière, le caractère non-spontané, non « naturel » de la révolution prolétarienne, et à avoir mis en évidence son caractère conscient, ou « lucidement choisi » si l'on veut. Ce caractère conscient s'exprime par la nécessité d'une théorie et d'une organisation (d'un parti) qui constitue le lien entre la théorie et la pratique, leur point d'articulation et d'échange ; ce caractère conscient d'autre part anticipe sur celui de la société socialiste qui ne serait plus régie par les lois aveugles du marché mais par une planification démocratique, c'est-à-dire par des choix collectifs lucides.

Mais Marx ne fonde pas la possibilité de cette conscience collective de classe, de cette théorie scientifique du socialisme, sur une quelconque vertu du prolétariat, mais sur les conditions concrètes de son existence, sur la place qu'il occupe dans la production et sur les conditions même de son émancipation. C'est la concentration de la classe ouvrière qui lui donne la capacité de résister et de s'organiser, c'est son rôle dans l'entreprise qui lui permet de contrôler la production et demain de la planifier.

Ainsi, le faux procès par lequel Rosanvallon fait de Marx un vulgaire populiste se retourne contre lui : en prétendant mettre le réalisme de son côté sans montrer en quoi l'élaboration d'une théorie révolutionnaire est liée à la formation de la conscience de classe dans la pratique des luttes, il ne rejoint en fait que l'académisme abstrait des castes politiques d'hier et d'aujourd'hui.

Pour mesurer la portée concrète de ces dérapages, il faudrait que Rosanvallon se

risque dans le domaine de la pratique, dont il se tient au contraire sauf exceptions à prudente distance.

3. Critique de la démocratie directe.

Contre les périls bureaucratiques, Rosanvallon affirme avec énergie que, « pour l'autogestion, la qualité démocratique du processus de décision ne saurait être tenue comme moins importante que la finalité démocratique du pouvoir » (p. 64).

Après une déclaration aussi catégorique dont nous partageons la préoccupation, nous attendrions de l'auteur qu'il s'engage dans une définition précise de la « qualité démocratique » en question. Mais la page suivante est aussitôt consacrée à une mise en garde contre les limites de la démocratie directe : **« Dans les faits, la démocratie directe comme expression immédiate d'un groupe n'existe que grâce à l'agent d'unification qu'est l'évènement ayant provoqué le rassemblement. Elle n'est donc que momentanée. »**

Avec une affirmation aussi péremptoire sur le caractère strictement ponctuel de la démocratie directe, Rosanvallon évite de se prononcer sur les responsabilités pratiques du mouvement ouvrier organisé quant à l'exercice de la démocratie : **partis et syndicats doivent-ils impulser des assemblées et en reconnaître la souveraineté ? Quelle doit être la forme de la démocratie dans le syndicat (droit de tendance ou non, quel type de tendance) ? Quelle bataille contre les exclusives politiques implique la reconnaissance du pluripartisme ?** De tous ces problèmes, qui sont notre lot quotidien, pas un mot. Il évite également de rendre compte des **mouvements concrets et actuels d'auto-organisation** qui illustrent des médiations vers une démocratie directe (qui ne signifie pas une démocratie d'assemblée permanente) fondée sur le contrôle et la révocabilité des délégués, sur la souveraineté inaliénable des organes de base : **rien sur les comités de grève, rien sur les conseils de délégués en Italie, rien sur l'expérience des commissions de travailleurs au Portugal, rien sur le débat au sein des commissions ouvrières espagnoles. Rien et trois fois rien...**

L'inquiétude quant à cette « société proprement politique » que nous promettait Rosanvallon ne peut qu'augmenter. D'autant plus qu'il précise : « pour redistribuer le pouvoir, l'autogestion redistribue les lieux du pouvoir. L'autogestion corrige le principe de la délégation et de ses imperfections par celui de la décentralisation du pouvoir au niveau le plus bas possible et par celui de la mobilité institutionnelle de la société. » (p. 79). Redistribuer les lieux du pouvoir ? Encore faut-il avoir conquis au préalable ce pouvoir hautement centralisé et nullement prêt à se laisser « redistribuer ». Sur les moyens et les formes de cette conquête, Rosanvallon reste toujours aussi muet, de sorte que sa conception de la décentralisation du pouvoir risque de ne pas dépasser les idéaux réformistes de la régionalisation et de la démocratisation communale.

Ce soupçon se précise lorsqu'on lit un peu plus loin : « La reconquête de la société civile se fera probablement en France d'abord hors de l'entreprise et ce n'est qu'à un certain stade de déséquilibre global que les changements dans l'entreprise pourront s'accélérer à leur tour. » (p. 102).

Voici un pronostic lourd de conséquences.

Il en résulte en effet, si on le prend au sérieux, que l'auteur n'envisage pas la conquête du pouvoir (si toutefois il l'envisage) dans la perspective d'une grève générale où les producteurs organisés sur les lieux de travail constitueraient l'épine dorsale d'un nouveau pouvoir qui leur soit propre. Il privilégie au contraire la reconstitution d'un « tissu associatif » hors de l'entreprise, qui pourrait prendre la forme de comités de locataires et d'associations de consommateurs, jouant - pourquoi pas - un rôle complémentaire par rapport à un Parlement rénové... Le profil de la « société proprement politique » se précise pas à pas.

Nous serions fondés à en déduire sans interprétation abusive, que Rosanvallon, responsable d'une revue syndicale, cantonne le mouvement syndical dans ce rôle non négligeable de « reconstitution du tissu associatif » tout en déléguant aux partis politiques (de gauche) les fonctions « proprement » politiques, qui dès lors s'identifient avec leur pratique traditionnelle sur le terrain électoral et parlementaire.

Ajoutons que le « réalisme démocratique » auquel prétend Rosanvallon

n'est pas démontré pour autant, puisque nulle part l'Etat existant, l'Etat bourgeois, qui est la forme organisée du pouvoir du capital n'est analysé concrètement, dans ses mécanismes et ses attributions, dans ses racines et ses moyens de défense. Rosanvallon s'en tient au domaine du concept le plus désincarné, sans jamais faire intervenir l'analyse des exemples historiques les plus récents, celui du Chili ou celui du Portugal. Il refuse obstinément de se salir les mains ou la plume en touchant à une réalité aussi triviale.

Pire, il s'efforce de dissimuler ce qui fonde la cohérence de la société capitaliste, et les rapports de forces grâce auxquels elle se perpétue. Ainsi, au lieu d'analyser la propriété privée des moyens de production comme un rapport social, il l'analyse, dans le droit fil du juridisme bourgeois, comme un rapport juridique. La propriété privée n'est plus le résultat de l'expropriation des prolétaires et le fondement de l'exploitation de leur force de travail, mais le cumul abusif, la somme d'un certain nombre de droits : « droit d'user de la chose », « droit d'en percevoir les revenus », « droit d'en disposer et de l'aliéner ». Comme il n'établit aucun lien entre la propriété privée des moyens de production et la nature de classe de l'Etat qui y correspond, comme il prévoit une « progression du pouvoir collectif » passant d'abord en dehors de l'entreprise, Rosanvallon ne parle ni de la destruction de l'appareil d'Etat bourgeois, ni de la socialisation des moyens de production ; il préfère parler de « dépropiation » (c'est le terme qu'il emploie), c'est-à-dire de « l'éclatement et la redistribution des différents droits qui, regroupés forment le droit classique de propriété ». Comme si la propriété capitaliste ne formait pas un tout que l'on se propose d'abolir, mais un assemblage qu'il s'agit seulement de démembrer !

« une stratégie de l'expérimentation »

Eludant de façon systématique la question du renversement de la bourgeoisie et de la destruction de son Etat, Rosanvallon n'éprouve pas le besoin d'aborder concrètement la construction d'un pouvoir révolutionnaire. Résumant sa proposition stratégique, il la définit lui-même comme « une stratégie de l'expérimentation » : formule vague, délibérément pragmatique

sous prétexte de réalisme, qui confirme une vision de conquête (d'occupation ?) graduelle du (des ?) pouvoirs.

La notion de « crises révolutionnaire » n'apparaît nulle part, et pour cause, puisque l'auteur prétend dépasser « l'alternative réforme ou révolution pour poser la transformation sociale comme un processus où s'articulent les contradictions propres du système et les évènements producteurs du changement. »

Tout se tient : après avoir répudié à travers la « démocratie directe » les formes d'auto-organisation qui seraient la vertèbre d'un double pouvoir, l'auteur élimine la crise révolutionnaire, la prise du pouvoir conçue comme un affrontement, comme un acte politique.

Avec la « stratégie de l'expérimentation », il prétend résoudre un problème selon lui impensable dans les termes de la théorie marxiste, celui de la transition. Il reproche à cette théorie de raisonner en termes de structures (modes de production) dont on ne pourrait concevoir l'enchaînement. Il lui reproche aussi de sous-estimer le rôle de l'évènement ; et enfin d'inscrire l'histoire dans une conception linéaire du temps.

Rosanvallon propose donc de remédier à ces lacunes.

D'abord en privilégiant la notion d'institution au détriment de celle de structure : « l'institution, c'est à la fois de l'institué (de l'ordre établi, des normes reconnues) et de l'instituant (de la contestation, du neuf en train de germer) ». En ce sens, l'entreprise, aussi bien que l'école ou l'hôpital, serait une institution ou la capacité de contestation des travailleurs, leurs luttes syndicales par exemple, tiendrait le rôle « d'instituant » face à l'institué, le profit accumulé sous forme de capital. Plus généralement, dit Rosanvallon, « on peut assimiler la dialectique permanente institué/instituant à la dialectique de l'action gouvernementale et de l'action de masse. » On ne peut être plus clair. C'est ériger explicitement le mouvement de masse en force de contestation et de pression, en facteur de rénovation, sans remettre en cause la société « proprement politique », celle de l'action gouvernementale qui intègre ces apports sans jamais devenir l'émanation directe du mouvement de masse. Et pour cause, puisque Rosanvallon ne croit pas à la démocratie directe, donc à un pouvoir alternatif des travailleurs eux-mêmes. Le

vocabulaire de « la stratégie de l'expérimentation » et de l'institution ne sert en somme ici qu'à habiller de neuf une apologie vieillotte du réformisme pour qui le syndicalisme proteste alors que le Parlement décide. Tous les détours idéologiques, toutes les arabesques théoriques de Rosanvallon ramènent inexorablement à cette platitude social démocrate et confirme son option en faveur d'une sorte de parlementarisme « autogestionnaire ».

Nous ne nions pas, loin de là, la complexité stratégique de la révolution prolétarienne et la tentation simpliste de la réduire à son dénouement : le moment où deux pouvoirs s'affrontent et où l'histoire bascule, celui de la prise du Palais d'hiver, de l'entrée des guerilleros à La Havane ou de la chute de Saïgon. Si nous pensons que la perspective stratégique de la grève générale insurrectionnelle doit guider l'ensemble de notre pratique, c'est qu'elle donne cohérence à une série de choix ; à l'effort pour développer l'auto-organisation des travailleurs, l'auto-défense, l'antimilitarisme... Même si nous savons que le cours de la lutte peut être infiniment plus tortueux et inattendu, nous avons besoin de ce fil conducteur qui tienne compte de l'analyse du capital et de son pouvoir comme de l'histoire du mouvement ouvrier. Mais nous savons aussi que, dans la période de crise, où les contours de classe se précisent, les organes soviétiques (comités et conseils) ne pourront se généraliser que si les conditions en ont été préparées longuement par des expériences ponctuelles, par les luttes, par la pratique quotidienne des organisations ouvrières. La crise révolutionnaire est un moment certe décisif, mais seulement un moment d'une lutte prolongée par laquelle le prolétariat affirme sa candidature au pouvoir et son rôle de direction dans tous les domaines de la lutte sociale, aussi bien sur le terrain culturel que sur le terrain plus directement politique.

Nous savons aussi que les questions de la transition au socialisme ne sont pas réglées par la crise révolutionnaire et la prise du pouvoir politique. La question des alliances, des priorités économiques de la diplomatie dans un contexte international encore dominé par l'impérialisme continuent à poser des problèmes fort concrets.

Mais, loin de penser la construction du pouvoir prolétarien et la transition au socialisme, Rosanvallon les escamote derrière une phraséologie prétentieuse.

Dans la mesure même où il minimise la conscience de classe et combat la démocratie directe, il est amené à invoquer un deus ex machina comme moteur de l'histoire : « l'évènement » prend tout à coup un poids autonome : **« la réalité sociale est justement faite d'évènements fondateurs comme Lip ou Mai 68... C'est la parole et le désir d'être autrement qui créa Mai 68 qui, sinon se serait résumé à une grande grève ouvrière et à une vigoureuse protestation étudiante... »** Excusez-nous du peu. La confusion est à son comble : Rosanvallon, sous prétexte de combattre une conception linéaire du temps et de réhabiliter l'évènement, en vient à définir des **évènements fondateurs**, parmi lesquels Lip ou Mai 68 pèsent du même poids puisque l'instrument de mesure n'est plus le caractère social des forces mobilisées (l'élévation de la conscience politique, mais une certaine charge d'inspiration ou de désir).

Plan et marché : une question de méthodologie mathématique ?

Dans la même logique, Rosanvallon aborde enfin l'un des problèmes clefs de la transition, celui de la planification. Mais il est désormais prisonnier de sa mécanique idéologique. Ayant préalablement combattu, au nom d'un réalisme qui accorde bien peu de crédit à la classe ouvrière (mais Rosanvallon n'a-t-il pas pris soin de préciser que l'autogestion comme réalisme démocratique n'a pas à miser sur la vertu des masses ?), la démocratie directe, il est bien en peine de penser une planification démocratique mobilisant une volonté collective.

Dès lors la controverse entre le Plan et le marché perd de sa signification sociale : elle n'exprime plus des rapports de classe différents, mais des efficacités et des mérites comparables d'un point de vue technique et arithmétique. Ce que Rosanvallon exprime d'ailleurs le plus crûment du monde : **« Comme technique de rationalisation des choix et d'optimisation économique, la planification peut ainsi difficilement être opposée à l'économie de marché en tant que système réglé par la loi de la valeur. On doit à ce niveau débarrasser la question des rapports marché plan de tout aspect**

idéologique : il ne s'agit à la limite que d'une question de méthodologie mathématique ». (p. 139). Ce qui serait vrai, si l'on s'en tenait à comparer dans l'abstrait les modèles mathématiques d'une planification absolue avec ceux d'une concurrence absolue, en éliminant les variables qualitatives introduites par les intérêts de classes et les choix conscients qui en découlent dans le cas d'une planification fondée sur l'autodétermination des producteurs associés et non sur un décret bureaucratique. Dès lors, Rosanvallon peut bien parler encore de planification autogérée... ; on ne voit plus quel est le contenu concret de cette autogestion d'où la démocratie directe a été préalablement exclue.

Pour nous résumer, quelle signification peut avoir l'entreprise théorique de Pierre Rosanvallon ?

Face à la montée des luttes ouvrières en Europe et surtout à l'approche d'échéances politiques où le problème du pouvoir se trouvera posé, il s'efforce de forger l'idéologie cohérente qui manque à la direction de la CFDT, puisqu'aussi bien elle a répudié ses origines confessionnelles sans accepter la théorie marxiste de la lutte de classe.

En fait Rosanvallon nous livre une compilation éclectique, allant de la philosophie des lumières à toutes les tocades universitaires en cours, dont le résultat n'est jamais qu'une arlequinade sans consistance, incapable de résister à l'épreuve de la pratique. C'est pourquoi, malgré sa prétention répétée au réalisme, Rosanvallon esquive avec constance les problèmes d'intervention concrète. Rien de précis sur les rapports avant-garde masses, sur les rapports partis-syndicats, rien sur sa conception de la démocratie syndicale et ses rapports à la démocratie ouvrière, rien sur les revendications et leurs rapports aux formes de lutte (deux cents pages sur « l'âge de l'autogestion », et pas un mot sur la réduction du temps de travail !). Au point qu'on peut se demander en fermant le livre où est passée dans tout cela la classe ouvrière et ce qu'il est advenu de ses luttes.

Au fil des pages en revanche, au fur et à mesure que l'auteur tourne le dos à la destruction de l'Etat bourgeois, s'en prend à la démocratie directe, évacue toute analyse de la conscience de classe et des organisations qui l'expriment, son projet politique prend tournure.

De sorte que nous pouvons reprendre à notre compte la question que pose Daniel Lindenberg à la fin d'un article pourtant élogieux de la revue Faire (n° 11) sur le livre : « **Là est la vraie question que j'aimerais poser à Pierre Rosanvallon ou à travers lui à Jacques Julliard, E. Maire et aux nombreux militants qui les suivent : le travaillisme qui est au pouvoir en Grande-Bretagne (dans des conditions historiques toute différentes, mais enfin pour l'essentiel c'est ce modèle qui fonctionne là-bas, le syndicalisme comme appareil de**

contrôle de la société civile coopérant avec l'Etat quand le parti des trade-unions est au pouvoir, en freinant ou bloquant à son gré le fonctionnement quand ils sont dans l'opposition) est-il l'idéal qu'ils proposent aux travailleurs français ? ».

C'est aussi ce que nous voulions dire, en parlant à propos du livre de Rosanvallon d'une sorte de **parlementarisme autogestionnaire**, qui n'est pas la même chose que l'autogestion socialiste pour laquelle nous luttons.

Bibliographie sommaire correspondant à l'article de J. Nicolas « la Question homosexuelle » p 86.

- FHAR — **Rapport contre la normalité** —, Champ libre, Paris, 1971.
Hocquenghem Guy — **Le Désir homosexuel** — Editions universitaires, Paris 1972.
Altman Dennis — **Homosexuality : Oppression and liberation** — 1971.
Lauritsen John, Thorstad David — **The Early Homosexual rights Movement (1864-1935)** — Times Change Press, 1974.
Mc Cubbin Bob — **The Gay Question** — World View Publishers, 1976.
Weeks Jeffrey — « **Where Engels Feared to Trea** » in **Gay Left** n° 1, 1975.

- Denis Berger** - De Napoléon le petit aux Bonapartes manchots. Remarques sur l'état et le bonapartisme à notre époque.
- J.-M. Polron** - De de Gaulle à Giscard. Crise de l'état fort et crise du bonapartisme.
- Michel Lequenne** - Cette armée qui dévore l'état.
- Carlos Rossi** - Qu'est-ce que la MFA ? Ou aventures d'un appareil d'état détraqué.
- Henri Weber** - Les partis stalinien et leur devenir.
- M. Holubenko** - La classe ouvrière soviétique.

Sommaire N° 5

- Denis Berger** - Le Parti Communiste Français entre le réformisme et le désarroi.
- Michel Lequenne** - Sur un pronostic de Trotsky.
- Christian Leucate** - Sur la crise du stalinisme.
- Denis Pingaud** - Le Parti Communiste Italien : Un parti • stalinien national •.
- Serge Depaquit, Philippe Robrieux, Alain Krivine** - Où vont les partis communistes d'Europe occidentale ?
- Pierre Franck** - Lettre.

Sommaire N° 6

- Antoine Arthous, Daniel Bensaïd** - « Que faire ? » (1903) et la création de la Ligue Communiste (1969)
- Henri Weber** - Stalinisme et métaphysique.
- Pierre Rousset** - Stalinisme, centrisme et « Communismes nationaux ».
- Denise Avenas, Jean Nicolas** - La perversion, l'amour, la révolution.
- Camille Scalabrino** - Que faire de la psychanalyse ? Ou pourquoi la publier ?
- Denis Berger** - Cours militant, le surrealisme est derrière toi ! ..
- Alain Joxe** - La crise de l'armée française et les révolutionnaires.
- Hector Léan** - Ennuis de scaphandre ou Badiou et la contradiction.

Sommaire n°7

Hans Magnus Enzenberger	5
Une critique de l'écologie politique	
A.T. sur un livre de H. Rothmann :	
Pollution : meurtrière providence	43
Jean-Paul Deléage :	
La nature : un paradigme introuvable	55
Jean-Marie Dumont :	
Environnement et luttes urbaines	101
Michel Lequenne :	
Continuité et discontinuité du « lambertisme »	120
Contribution à l'histoire d'une dégénérescence	126

SOMMAIRE N° 8/9

Henry Weber	
Transition au socialisme :	
sur quelques points de clivage dans le débat en cours	1
L'extrême gauche italienne entre	
l'« autonomie ouvrière » et le PCI	61
Jacques Julliard	
Réponses à la Ligue Communiste	23
Lucio Magri	
Sur la stratégie révolutionnaire en Italie	123
Ernest Mandel	
Sur quelques problèmes de la stratégie	
révolutionnaire en Europe Occidentale	135

ABONNEMENT

Je désire recevoir 10 numéros de la revue **Critique Communiste**. Je joins à ce bulletin :

— la somme de 80 F (abonnement simple).

— la somme de soutien de 100 F (ou davantage - abonnement de soutien)

NOM

Prénom

