

Dissonances

Alfredo M. Bonanno

2000

Table des matières

Mettre sa vie en jeu	4
Maladie et Capital	6
Que faire de l'anti-fascisme ?	8
La Maladie Communautaire	12
La perte du langage	15
Inactualités sur les drogues	19

Les dissonances se trouvent dans le contenu de ces arguments. Mais en restant dans le contenu, se cristallisant à la place du parler (et même du faire), elles pourraient aussi devenir des éléments de récupération, d'alimentation de futures pensées conservatrices, de nouveaux uniformes (de couleur différente), de nouvelles « idoles » (dans un format plus agréable). Il n'y a aucune recette définitive capable de casser le rythme qui nous enveloppe constamment, pas même des dissonances.

Et pourtant, la dissonance a autre chose à offrir.

Quelque chose de significatif apparaît au carrefour des rythmes entre des faits réévoqués, le temps de l'écriture et le temps de la réalisation, c'est-à-dire dans la tâche librement appropriée par le lecteur, on perçoit un contenu qui est quelque chose d'autre que les arguments autoritaires, les voies d'observation et l'énonciation de voies. Dans la permission de se laisser frapper par la dissonance, on n'en devient pas illuminé, on ne chute pas prostré sur la route de Damas, nous créons simplement de l'air autour de nos pensées, c'est-à-dire qu'on laisse l'inattention entrer dans le domaine de la codification. La gamme d'arguments elle-même ouvre la voie aux unions imprévisibles qui n'ont pas toujours été prévues pendant la phase d'écriture, et n'étaient probablement pas des problèmes en tant que tel, même dans la phase factuelle. La dissonance agit comme un catalyseur pour les ouvertures informelles qui ne peuvent pas être contrôlées. Juste un avertissement : ne cédez pas à la tentation alarmiste sur la question de la signification.

Si la dissonance est partie intégrante de l'harmonie et constitue l'autre résultat, celui qui est toujours prévisible et même désirable, sa coagulation libre dans les processus de réalisation aléatoire produit quelque chose d'autre, une rupture qui n'est pas facilement amendable. Que chacun respecte le cycle complet dans le lit rassurant de la rivière des significations, avec laquelle les transporteurs d'eau étouffent nos craintes, mais ailleurs.

Ici on propose une lecture risquée : une chance, un voyage ouvert à d'autres possibilités.

La chance est encore à découvrir, surtout dans son rapport au chaos. Mais même cela doit encore être découvert, au moins dans le rapport avec l'ordre spontané.

On se revoit ailleurs.

AMB.

Mettre sa vie en jeu

Depuis la nuit des temps, les humains ont toujours eut un goût prononcé pour le risque et l'aventure, pour des formes de jeu périlleuses comme les duels ou la chasse. Les jeux qui mettent la vie du joueur en danger datent autant des temps passés qu'ils perdurent aujourd'hui. Mais pour éviter d'aller trop loin en arrière dans l'histoire, il suffit de penser à la roulette russe, dont chacun se rappelle des pages d'un grand roman russe, ou de scènes dans un film américain assez récent. Dans les Années cinquante, un film sur la violence dans l'Amérique rurale a dépeint un jeu appelé « *le saut de lapin* », une course entre jeunes, chacun au volant d'une voiture et fonçant vers le bord d'une falaise. Celui qui sautait de la voiture en dernier était le gagnant. Ces derniers mois, des médias rapportaient la tenue de « *roulettes d'autoroute* », qui consistent à conduire le long d'une d' autoroute en sens inverse ; celui qui ira le plus loin sera le gagnant. Un autre jeu à la mode chez les jeunes garçons israéliens, et ce dès dix ans, consiste à placer un sac d'écolier au milieu de la route et de s'en saisir dès qu'une voiture approche. Celui qui récupère son sac en dernier gagne. Selon les médias, un certain nombre d'enfants sont morts en jouant à ce jeu.

Alors, pourquoi mettre sa vie en jeu ?

La réponse pourrait simplement être que ces comportements trouvent leurs raisons dans « *la crise des valeurs* » d'une société post-industrielle avancée qui n'a aucun avenir à offrir aux jeunes. Un autre film américain montrant la guerre des gangs à Los Angeles se terminait sur une scène où le jeune protagoniste, plutôt que de se laisser arrêter, tuait un flic en criant « *Il n'y a aucun avenir !* » Cela pourrait bien être une remarque pertinente. Les expériences quotidiennes qui forment la personnalité ont été sérieusement affectées par les changements profonds qui ont eu lieu ces dernières années dans les structures économiques et sociales des pays à industrialisation avancée.

Les pensées, les émotions et les actions des individus sont immergées dans une situation sans aucune catégorie pré-existante dans laquelle les ranger. C'est ce désordre qui empêche tout sens de la sécurité.

Cela mène les strates les plus jeunes, celles non encore capables de faire face à une telle situation ou qui ne sont pas encore en possession d'intérêts et d'idées bien enracinés, à se sentir « *privées de valeurs* » et incapables de « *donner un sens à la vie* ».

Pourquoi est-ce une réponse trop simple ? D'abord, parce qu'il ne me semble pas juste de toujours tout reléguer à un mécanisme social sous-jacent qui expliquerait tout. Derrière cette attitude se cache une sorte de néo-déterminisme qui nous empêcherait de saisir les motivations réelles à la racine des choses qui, si révélées au grand jour, pourraient nous donner une meilleure indication de ce qu'il faut faire.

La désintégration sociale résultant de la restructuration économique des années quatre-vingt est certainement l'une des raisons de l'ébrèchement des valeurs qui est apparu dans la période de l'après-guerre et qui resta plus ou moins intacte jusqu'à la fin des années soixante-dix. Une institution comme la famille, qui s'avère être de moins en moins solide ou capable de résoudre la tâche importante qui lui est assignée par la société capitaliste du siècle dernier, est frappée non seulement par les conditions changeantes du monde du travail et de la production, mais aussi par la circulation d'idées différentes, de la culture, des concepts de temps et d'espace, et ainsi de suite. Chacun de ces éléments, qu'il serait trop simpliste de regrouper ensemble sous le terme « *économie* », a produit des conditions qui doivent être examinées séparément. Elles sont très importantes et composent le tissu connectif sur lequel les émotions sont greffées aux pensées et aux actions de tant de ces jeunes qui se trouvent face-à-face dans les stades de football d'aujourd'hui et qui jouent avec leurs vies de mille façons différentes, se retrouvant notamment sur la base d'un non-avenir et d'un manque commun de perspectives.

Ici nous ne regardons pas simplement le phénomène marginal de l'intégration tardive des jeunes dans les conditions imposées par la vie sociale. Cela a toujours existé. Ce que nous pouvons voir à présent est un phénomène d'une consistance et d'une extension inconnue de par le passé. Et si nous voulons le comprendre

nous devons aussi regarder nos propres modèles de pensée. Nous avons pensé, et correctement, que les conditions de travail importaient dans la compréhension des raisons pour lesquelles le prolétariat s'était engagé dans la lutte des classes, y compris de perspective révolutionnaire. Mais des conditions objectives changent. Nous avons l'habitude de penser que les luttes de la classe ouvrière pouvaient à tout moment se transformer en conscience révolutionnaire, précisément en raison des défauts du système de production dans son entièreté. Aujourd'hui, nous ne pouvons plus penser de façon si automatique.

Nous disions souvent qu'une des choses qui mettrait un frein à la lutte des classes était l'intégration éducative des jeunes par la famille, la première pierre de l'uniformité de jugement qui était complétée à l'école, dans l'armée et au travail. Beaucoup de ces choses ont maintenant changées. Divers concepts ont intégré la famille depuis sa désintégration, la menant à respirer un air nouveau de paternalisme. Les ménages sont directement pénétrés par le biais de la télévision et le filtre parental de censure ne fonctionne plus. Ces derniers ont aussi perdu un peu de l'autorité qui autrefois ne venait que de la simple force physique, au fil d'un contrôle étatique plus strict concernant les violences faites aux mineurs dans le cadre familial. La vieille affection, ce truc de peintures à l'huile du XVIIe siècle, sur laquelle on a supposé que résidait l'essence de la famille - une fantaisie d'écrivains et de poètes - n'est plus capable de dissimuler le manque réel de sentiments qui existe dans cette institution. Et nous, les anarchistes, étions parmi les premiers à avancer une critique sérieuse de la famille comme étant l'origine de beaucoup des horreurs de la société de classes.

Il en va de même pour l'école, où, avec une clarté de longue vue, nous avons vu ses limitations et ses défauts dès le XIXe siècle, proposant des formes libertaires d'éducation qui sont désormais reprises et récupérées par les intellectuels du régime. Je ne sais pas si nous sommes capables de comprendre ce qui se passe vraiment à l'école aujourd'hui, mais il ne me semble pas qu'il s'agisse là d'un secteur dans lequel nous serions en retard vis-à-vis des autres. Cependant, le niveau de l'analyse anarchiste aujourd'hui, ne semble pas capable de comprendre les changements rapides qui ont lieu dans la société et l'économie. Cela est démontré par ce qui est dit du problème de la production, et, avec une constance digne des plus grandes choses, l'insistance sur la validité du syndicalisme plus ou moins révolutionnaire.

À mon avis, de nouveaux problèmes se présentent sur la scène sociale auxquels nous ne pouvons pas nous confronter en utilisant de vieilles analyses, bien qu'elles puissent avoir été correctes en d'autres temps. En un sens, nous n'avons pas été capables d'amener nos propres formulations à leurs conclusions logiques. L'exemple de la famille est significatif. Nous étions parmi les premiers à dénoncer les fonctions répressives de cette institution, mais ne sommes nulle part parmi les premiers aujourd'hui, à en avoir tiré les conclusions appropriées.

La perte générale des valeurs traditionnelles ne nous voit pas capable de proposer autre chose (je ne dis pas de remplacer), pas même de critiquer les propositions des autres. Face aux nombreux jeunes qui demandent une bonne raison de ne pas mettre leurs vies en jeu, nous ne savons que dire. D'autres ont donné ce que nous savons ne pas être de réelles réponses, mais cela n'empêche pas des jeunes de les accepter de façon acritique, les réduisant à des instruments passifs entre les mains du pouvoir en éteignant leur agressivité libératrice. D'autres leur disent que la vie a une valeur en soi, parce que Dieu nous l'a donné ou bien parce qu'elle sert la révolution, la survie de l'espèce, et ainsi de suite. Nous savons que, prises individuellement, ces propositions ne sont pas justes, mais nous devrions savoir que proposer comme alternative valable aux jeux de risque pour le risque.

Maladie et Capital

La maladie, c'est-à-dire le mauvais fonctionnement de l'organisme, n'est pas le propre de l'homme. Les animaux aussi sont malades, et même les choses peuvent à leur manière présenter des défauts de fonctionnement. L'idée de la maladie comme anormalité est un grand classique, développé par la science médicale. La réponse à la maladie, principalement à cause de l'idéologie positiviste qui domine encore la médecine contemporaine, est celle de la guérison, c'est-à-dire, d'une intervention extérieure choisie sur la base de pratiques spécifiques, visant à rétablir les conditions d'une idée donnée de la normalité.

Pourtant, ce serait une erreur de penser que la recherche des causes de la maladie a toujours été mise en parallèle avec cette nécessité scientifique de rétablir la normalité. Des siècles durant, les remèdes ne sont pas allés de pair avec l'étude des causes, qui ont parfois été absolument fantastiques. Les remèdes avaient leurs propres logiques, surtout lorsqu'ils se basaient sur des connaissances empiriques des forces de la nature.

Plus récemment, une critique du sectarisme scientifique, incluant la médecine, s'est basée sur l'idée de la totalité humaine : une entité composée de divers éléments naturels - intellectuels, économiques, sociaux, culturels, politiques et ainsi de suite. C'est dans cette nouvelle perspective que les hypothèses dialectiques et matérialistes du marxisme se sont introduites. Cette totalité variablement décrite de l'homme nouveau, le vrai, qui n'est plus divisé en secteurs comme l'ancien positivisme nous y avait habitué, a de nouveau été enfermée par les marxistes dans un déterminisme unilatéral. La cause de la maladie a donc été considérée comme exclusivement reliée au capitalisme qui, en aliénant l'humain par le travail, l'a exposé à une relation distordue avec la nature et la « normalité », l'autre face de la maladie.

A notre avis, ni la thèse positiviste qui voit la maladie comme un mauvais fonctionnement de l'organisme, ni la thèse marxiste qui la voit comme un résultat déterminé par les méfaits du capitalisme, ne sont suffisantes.

Les choses sont un petit peu plus compliquées que cela.

Tout simplement, nous ne pouvons pas dire qu'il n'y aurait plus de choses telles que la maladie dans une société libérée. Nous ne pouvons pas dire non plus que dans cet heureux événement, la maladie elle-même se réduirait à un simple affaiblissement de certaines forces hypothétiques qu'il nous reste à découvrir. Nous pensons que la maladie fait partie de la nature de l'état de vie de l'humain dans la société, c'est-à-dire qu'elle correspond à un certain prix à payer pour corriger les conditions optimales de la nature en vue d'obtenir la superficialité nécessaire à la construction des sociétés les plus libres.

Certainement que la croissance exponentielle de la maladie dans une société libre où la superficialité entre les individus serait réduite au strict minimum ne serait pas comparable à celle d'une société basée sur l'exploitation, telle que celle dans laquelle nous vivons aujourd'hui. Il en résulte que la lutte contre la maladie fait partie intégrante du conflit de classe. Pas tellement parce que la maladie est causée par le capital - ce qui serait une déclaration déterministe, donc inacceptable, mais parce qu'une société plus libre serait différente. Même dans sa négativité, elle serait plus proche de la vie, de l'être humain. Ainsi, la maladie serait une expression de notre humanité, tout comme elle est l'expression de notre terrifiante inhumanité aujourd'hui. C'est pourquoi nous n'avons jamais accepté la thèse simpliste que l'on peut résumer par le slogan entendu : « *faisons de la maladie une arme* », même si elle mérite notre respect, notamment en ce qui concerne la maladie mentale.

Il n'est pas vraiment possible de proposer au patient un traitement qui serait exclusivement basé sur la lutte contre l'ennemi. Ici, la simplification serait absurde. La maladie, c'est aussi la souffrance, la douleur, la confusion, l'incertitude, le doute, la solitude, et ces éléments négatifs ne se limitent pas exclusivement à l'organisme, puisqu'ils attaquent aussi la conscience et la volonté. Élaborer de tels programmes de lutte sur ces bases serait tout à fait irréaliste et terriblement inhumain.

Mais la maladie *peut* devenir une arme si on la comprend à la fois dans ses causes et dans ses effets. Il peut être important pour moi de comprendre ce que sont les causes extérieures de *ma maladie* : les capitalistes et les

exploiteurs, l'État et le Capital. Mais cela ne me suffit pas. Je dois aussi clarifier ma relation avec ma maladie, qui pourrait ne pas seulement être la souffrance, la douleur et la mort. Elle pourrait aussi être un moyen de mieux me comprendre, moi-même et les autres, ainsi que la réalité qui m'entoure et ce qui doit être fait pour la transformer ; aussi, avoir une meilleure compréhension de la question révolutionnaire.

Les erreurs qui ont été faites par le passé sur ce sujet proviennent d'un manque de clarté en raison de l'interprétation marxiste, basée sur la prétention du pouvoir à établir une relation *directe* entre la maladie et le capital. Nous pensons aujourd'hui que cette relation est *indirecte*, c'est-à-dire, en prenant conscience de la maladie, pas de la maladie en général comme condition d'*anormalité*, mais de ma maladie comme un élément de ma vie, un élément de *ma normalité*.

Ensuite, place à la lutte contre cette maladie. Même si les combats ne sont pas toujours victorieux.

Que faire de l'anti-fascisme ?

« Le renard sait beaucoup de choses.

Le porc-épic n'en sais qu'une, mais une grande. »

(Archiloque)

Le fascisme est un mot à sept lettres qui commence par F.

Les gens aiment jouer avec les mots, qui en dissimulant en partie la réalité, les déchargent de toute réflexion personnelle ou de toute prise de décision. Le symbole agit à notre place en nous fournissant un drapeau et un alibi.

Et placer « *anti-* » devant le symbole n'équivaut pas à être absolument contre tout ce qui nous dégoûte. Nous nous sentons à l'aise de ce côté-ci, avec le sentiment du devoir accompli. Avoir recours à ce « *anti-* » nous donne une conscience claire, nous enfermant dans un domaine bien gardé, et très fréquenté.

Pendant ce temps, les choses évoluent. Les années passent, tout comme les relations de pouvoir. De nouveaux patrons prennent la place des vieux et le cercueil tragique du pouvoir passe d'une main à l'autre. Les fascistes d'antan ont observé le jeu démocratique et ont laissé leurs drapeaux et leurs croix gammées à quelques têtes brûlées. Et pourquoi pas ? Après tout, nous parlons là d'hommes de pouvoir. Les bavardages vont et viennent, le réalisme politique est éternel. Mais nous, qui ne voulons savoir que peu ou rien de la politique, nous demandons à nous-mêmes, embarrassés, qu'à-t-il bien pu se passer pour que les chemises noires, les fascistes à barres de fer que nous avons combattus avec résolution, disparaissent de la scène ?

Ainsi, comme des poules sans têtes nous cherchons un nouveau bouc émissaire contre lequel nous pouvons lâcher notre *prêt-à-haïr*, alors que tout autour de nous, tout tend à devenir plus subtil et plus mûr et que le pouvoir nous invite à entrer en dialogue avec lui : Mais marchez vers l'avant je vous prie, en avant, dites ce que vous devez dire, ce n'est pas un problème ! N'oubliez pas, nous vivons en démocratie, chacun a le droit de dire ce qu'il veut. D'autres écoutent, sont d'accord ou ne sont pas d'accord, mais les purs décident du jeu. La majorité gagne et il ne reste plus à la minorité que le droit de continuer à n'être pas d'accord. Tout cela, aussi longtemps que la totalité se réduit à la dialectique du « *choisir son camp* ».

Si nous devons réduire la question du fascisme à de simples mots, nous serions forcés d'admettre que tout cela n'ait été qu'un jeu, ou peut-être un rêve...

« Mussolini, un honnête homme, un grand politicien. Il a fait des erreurs. Mais qui n'en fait pas ? puis il est devenu hors de contrôle. Il a été trahi. Nous avons tous été trahis. De la mythologie fasciste ? Laisse tomber ! Il n'y a aucun intérêt à penser à de telles reliques du passé. »

Klausmann, en faisant le portrait sarcastique de la mentalité de Gerhart Hauptmann, le vieux théoricien du réalisme politique, se souvient :

« Hitler ... Mes chers amis ! ... sans rancune ! Essayons d'être... Non, si vous me permettez, ... permettez moi ... objectif ... Voulez vous que je vous serve un autre verre ? Ce champagne... vraiment exquis - Ce Hitler là, je veux dire ... le champagne aussi, d'ailleurs, quelle grande évolution ... la jeunesse allemande... environ 7 millions de votes ... comme je le dis souvent à mes amis juifs... ces allemands... incroyable nation... vraiment mystérieuse ...des impulsions cosmiques... Goethe ... la saga de la dynamique ... des tendances élémentaires et irrésistibles... »

Non, que cesse le papotage. Les différences s'atténuent autour d'un verre de bon vin, et tout devient une question d'opinion. Parce que, et c'est là la chose importante, il y a des différences, pas entre le fascisme et l'anti-fascisme, mais entre ceux qui veulent le pouvoir et ceux qui se battent contre le pouvoir et le refusent. Mais quelles sont les bases de ces différences à déchiffrer ?

Peut être en ayant recours à analyse ? Non, je ne pense pas.

Les historiens sont la catégorie la plus utile d'idiots au service du pouvoir. Ils pensent connaître énormément, mais plus ils étudient furieusement des documents, plus ils ne connaissent rien d'autre. Les documents qui certifient indéniablement ce qui est arrivé procèdent de la volonté de l'individu emprisonné dans la rationalité de l'événement. L'équivalent de la vérité et du fait. Considérer qu'autre chose est possible devient un vague passe-temps littéraire. Si l'historien a la moindre lueur vacillante d'intelligence, il se dirige immédiatement vers la philosophie, s'immergeant dans l'angoisse commune, dans les contes de fées et de châteaux enchantés. En attendant le monde autour de nous se voit emprisonné entre les mains des puissants, et leur culture du livre de révision d'examens est incapable de souligner la différence entre un document et une pomme de terre cuite. Tolstoï écrit dans *Guerre et Paix* :

« Si la volonté de l'homme était libre, toute l'histoire serait une série d'événements fortuits... Si au lieu de cela il y a une loi dirigeant seule les actions de l'homme, alors le libre arbitre ne peut exister, parce que la volonté de l'homme doit être soumise à ces lois. »

Le fait est que les historiens sont utiles, particulièrement pour nous fournir des éléments confortables, des alibis et des béquilles psychologiques. Quel courage ces Communards de 1871 ! Ils sont morts comme de braves hommes, dos au mur du Père Lachaise ! Et le lecteur est excité et se prépare à mourir aussi si nécessaire, dos au prochain mur des communards. Attendre des forces sociales qu'elles nous mettent dans la condition du mort héroïque nous traverse alors quotidiennement, souvent au seuil de la mort sans même que cette occasion ne se présente. Mais les tendances historiques ne sont pas si exactes. Donnez ou prenez une décennie, nous pourrions manquer cette occasion et nous retrouver les mains vides.

Si vous voulez mesurer l'imbécillité d'un historien, faites lui raisonner sur les choses qui arrivent aujourd'hui plutôt que dans le passé. Cela vous ouvrira l'esprit.

Non, pas d'analyse historique non plus : la discussion peut-être politique ou politico-philosophique, du genre que nous nous sommes habitués à lire ces dernières années. Le fascisme est quelque chose une minute et quelque chose d'autre la minute suivante. La technique nécessaire pour en arriver à cette analyse est vite vue. Prenez le mécanisme hégélien d'affirmation et d'infirmité simultanées, extrayez-en une affirmation pure à propos de ce qui vous vient à l'esprit. Cela ressemble à ce sentiment de déception que l'on a lorsqu'après avoir couru pour attraper un bus, on réalise que le chauffeur, même s'il nous a vu, a accéléré au lieu de s'arrêter.

Bien, dans ce cas on peut démontrer, et je pense qu'Adorno l'a fait, que c'est précisément une vague de frustration inconsciente - causée par la vie qui nous échappe et devient insaisissable - qui déferle en nous, nous donnant envie de tuer le conducteur. Tels sont les mystères de la logique Hégélienne ! Ainsi, le fascisme devient progressivement moins méprisable. Parce qu'à l'intérieur de nous, se cachant dans un coin sombre de notre instinct animal, le rythme du cœur s'excite. Pourtant inconnu de nous-mêmes, un fasciste se cache en nous. Et c'est au nom de ce potentiel fasciste que nous venons à justifier tous les autres. Pas d'extrémistes, bien entendu ! Tant de gens sont-ils morts ?

Plus sérieusement, au nom d'un sens bancal de la justice, des personnes qui étaient pourtant dignes de respect mettent les non-sens de Faurisson en circulation. Mais non, mieux vaut ne pas s'aventurer le long de cette route.

Quand les connaissances sont rares et que le peu de notions que nous avons semblent sautiller sur place dans une mer orageuse, il est facile de devenir la proie d'histoires inventées par ceux qui sont plus intelligents avec les mots que nous le sommes. Dans le but d'éviter une telle éventualité, les Marxistes, gracieux programmeurs d'esprits qu'ils sont, ont entretenu l'idée que le fascisme était l'équivalent de la matraque.

¹ Giovanni Gentile (Castelvetrano, le 30 mai 1875 - Florence, le 15 avril 1944) était un philosophe italien, idéaliste et néo-hégélien, proche de Benedetto Croce. Il se décrit lui-même comme le "philosophe du fascisme", et a en grande partie rédigé pour Benito Mussolini la

A l'opposé, même des philosophes comme Gentile¹ ont suggéré que la matraque, en agissant sur la volonté, est aussi un moyen moral en ce qu'elle construit la symbiose future entre État et individu dans cette unité supérieure où l'acte individuel devient collectif. Là nous voyons à quel point les Marxistes et les fascistes sont originaires d'un même stock idéologique, avec toutes les conséquences pratiques qui s'ensuivent, camps de concentration inclus. Mais continuons. Non, le fascisme n'est pas juste la matraque, il n'est pas non plus juste Céline, Mishima, Pound² ou Cioran. Il n'est pas un seul de ces éléments, ni aucun autre pris individuellement, mais tous, lorsqu'ils sont réunis. Ce n'est pas non plus la rébellion d'un individu isolé qui choisit sa propre lutte personnelle contre toutes les autres, en incluant de temps en temps l'État, et qui pourrait même attirer cette sympathie humaine que nous ressentons pour tous les rebelles, même les plus inconfortables. Non, cela n'est pas le fascisme.

Pour le pouvoir, le fascisme brut comme celui qui a pu exister sous des dictatures à des périodes diverses de l'histoire n'est plus un projet politique praticable. De nouveaux instruments apparaissent aux côtés des nouvelles formes de gestion du pouvoir. Alors laissons cela aux historiens pour qu'ils puissent mâcher autant qu'ils le veulent. Le fascisme est démodé même en tant qu'insulte politique ou accusation. Quand un mot en vient à être instrumentalisé de façon désobligeante par ceux qui sont au pouvoir, nous ne pouvons pas l'ignorer. Et parce que ce mot et le concept lié à ce mot nous dégoûtent, il serait bien de mettre l'un et l'autre loin dans le grenier avec toutes les autres horreurs de l'histoire et l'oublier.

Oublier le mot et le concept, oui, mais surtout pas ce qui s'y dissimule. Nous devons garder cela à l'esprit pour nous préparer à agir. La chasse aux fascistes pourrait en effet être un sport plaisant de nos jours, mais il pourrait aussi représenter ce désir inconscient d'éviter toute analyse plus profonde de l'existant.

Je peux comprendre l'anti-fascisme. Je suis un antifasciste aussi, mais mes raisons ne sont pas semblables à celle des anti-fascistes ! J'en ai entendu par le passé et j'en entend toujours aujourd'hui qui se définissent comme tel.

Pour beaucoup, il fallait combattre le fascisme il y a vingt ans lorsqu'il était au pouvoir en Espagne, au Portugal, en Grèce, au Chili, etc. Mais pourtant, lorsque les nouveaux régimes démocratiques ont pris leurs marques dans ces pays, l'anti-fascisme qui possédait tant de féroces adversaires s'est éteint. C'est là que je me suis rendu compte que l'anti-fascisme de mes vieux camarades de lutte était différent du mien. Pour moi rien n'avait changé. Ce que nous avons fait en Grèce, en Espagne, dans les colonies portugaises et en d'autres endroits pourrait avoir continué même après que les nouveaux États démocratiques aient hérité des succès passés du vieux fascisme.

Mais beaucoup n'étaient pas d'accord.

Il est nécessaire de savoir écouter les vieux camarades qui nous racontent leurs aventures et les tragédies qu'ils ont connu, lorsqu'ils nous parlent de tous ceux qui furent assassinés par les fascistes, de la violence et de tout le reste. Mais, comme disait Tolstoï, encore lui :

« L'individu qui joue un rôle dans des événements historiques n'en comprend jamais vraiment la signification. S'il essaye de la comprendre, il devient un composant stérile. »

Je comprends moins ceux qui un demi-siècle plus tard et n'ayant pas vécu ces expériences (ne se trouvant donc pas prisonniers de ces émotions) empruntent des explications qui n'ont plus aucune raison d'exister et qui ne sont souvent rien de plus qu'un simple écran de fumée derrière lequel se cacher confortablement.

« *Je suis anti-fasciste !* », vous jettent-ils à la figure comme une déclaration de guerre, « *et vous ?* »

Dans un tel cas, ma réponse quasi-spontanée est - Non, je ne suis pas un antifasciste. Je ne suis pas un antifasciste de la façon dont vous l'êtes. Je ne suis pas un antifasciste parce que je suis allé combattre les fascistes dans leurs pays pendent que vous restiez au chaud dans votre démocratie. Je ne suis pas un antifasciste parce que j'ai continué à me battre contre la démocratie qui a remplacé ces innombrables versions du fascisme dans ce

Doctrines du fascisme en 1932. Il est également à l'origine de l'idéalisme actuel, un courant philosophique qui entendait se distinguer de l'idéalisme transcendantal de Kant et de l'idéalisme absolu de Hegel.

² Ezra Weston Loomis Pound (Hailey, Idaho, États-Unis, 30 octobre 1895 - 1er novembre 1972 à Venise) est un poète, musicien et critique américain qui a fait partie du mouvement moderniste du début des années 1920 et qui est souvent rattaché à la Génération perdue. Pound était le chef de file de plusieurs mouvements littéraires et artistiques comme l'imagisme et le vorticisme. Pound était également un fervent supporter de Benito Mussolini, il fut critiqué pour ses prises de position antisémites. Son engagement aux côtés de Mussolini lui valut d'être condamné en 1945. Il est reconnu malade et interné jusqu'en 1958.

véritable feuilleton mélodramatique. La démocratie utilise des moyens de répression bien plus modernes, elle est, si cela vous fait plaisir, plus fasciste que les fascistes eux-mêmes. Je ne suis pas un antifasciste parce que j'essaie encore d'identifier ceux qui détiennent le pouvoir aujourd'hui et je ne me laisse pas aveugler par des étiquettes et des symboles ; tandis que vous, vous continuez à vous appeler anti-fascistes uniquement dans le but d'avoir une justification pour parader dans les rues à vous cacher derrière votre banderole « à bas le fascisme ! ». Bien sûr, si j'avais eu plus de huit ans du temps de la « résistance », peut-être aurais-je été moi aussi exalté par tant de jeunes mémoires et d'antiques passions et sûrement que je n'aurais pas été si lucide. Mais je ne pense pas. Parce que si l'on examine soigneusement les faits, même dans le conglomerat embarrassé et anonyme de l'anti-fascisme des formations politiques, il y en eut qui ne se sont pas conformés, qui sont allés plus loin, ont continué et ont porté leurs convictions bien au-delà du « cessez-le-feu ! ». Parce que la lutte vitale n'est pas seulement contre les fascistes en chemises noires³ du passé et ceux du présent, mais aussi et fondamentalement contre le pouvoir et tous ses éléments d'appui qui nous oppriment, même lorsqu'il porte la figure laxiste et tolérante de la démocratie.

On pourrait me répondre :

« Dans ce cas la, vous auriez du le dire plus tôt : vous êtes un antifasciste aussi. Et comment pourrait-il en être autrement ? Vous êtes anarchiste... donc vous êtes anti-fasciste ! Arrêtez de vous couper les cheveux en quatre et de nous emmerder. »

Mais je pense qu'il est utile de faire des distinctions claires, je suis anarchiste et je n'ai jamais aimé les fascistes, ni leur projet. Pour d'autres raisons (mais qui après examen s'avèrent être les mêmes), je n'ai jamais aimé les démocrates, les libéraux, les républicains, les Gaullistes, les travaillistes, les Marxistes, les communistes, les socialistes ou n'importe lequel de ces projets. Contre eux, je n'ai jamais vraiment opposé mon anarchisme mais plutôt ma différence : Tout d'abord mon individualité, ma propre compréhension de la vie, ressentir des émotions, chercher, découvrir, expérimenter et aimer. Je permets seulement l'entrée à ce monde qu'aux idées et aux gens qui m'attirent ; le reste je le garde généralement à bonne distance de moi, poliment, ou autrement.

Je ne me défends pas, j'attaque. Je ne suis pas un pacifiste et je n'attends pas que les choses aillent au-delà du niveau de sécurité limite. J'essaie de prendre l'initiative contre ceux qui pourraient -même potentiellement- constituer un danger pour ma façon de vivre la vie. Et une partie de cette façon de vivre est aussi le besoin et le désir des autres - pas comme des entités métaphysiques, mais comme des autres clairement identifiés, ceux qui ont une affinité avec ma façon d'être et de vivre. Et cette affinité n'est pas quelque chose de statique et gravée à jamais dans la pierre. Il s'agit d'une affinité dynamique qui change et continue à se cultiver et à s'élargir, en révélant encore d'autres personnes et d'autres idées et en tissant un réseau de relation immense et divers, mais où la constance de ma façon d'être et de vivre avec toutes ses variations et évolutions, n'est pas menacée.

J'ai voyagé aux quatre coins du royaume des hommes et je n'ai pas encore trouvé d'endroit précis où satisfaire ma soif pour la connaissance, la diversité, la passion, les rêves : un amant amoureux de l'amour.

Partout j'ai vu d'énormes potentialités se laisser écraser par l'inconvenance, et de maigres capacités fleurir au soleil d'une constance de l'engagement. Mais tant que fleurit l'ouverture vers ce qui est différent,⁴ l'affinité est possible ; c'est possible de rêver à un engagement commun, perpétuel et au-delà du contingent, telle est l'approche humaine.

Et plus nous nous éloignons de tout cela, plus les affinités commencent à s'affaiblir et finalement, à disparaître. Et alors nous les retrouvons là, tous ceux qui portent leurs opinions comme des médailles, qui montrent leurs muscles et qui font tout ce qu'ils peuvent pour apparaître fascinants. Et au-delà, la domination du pouvoir, ses lieux et ses hommes, la vitalité obligatoire, la fausse idolâtrie, le feu sans chaleur, le monologue, le bavardage, le tumulte, toutes ces choses qui peuvent être pesées et mesurées demeurent.

C'est tout cela que je souhaite éviter, voici mon anti-fascisme.

³ Les chemises noires, ou Milice Volontaire pour la Sécurité Nationale (MVSN) était la principale milice des fascistes italiens.

⁴ la réceptivité à se laisser pénétrer et à pénétrer au point de ne plus craindre l'autre, mais plutôt une conscience de ses propres limites et capacités et donc aussi des limites et des capacités de l'autre.

La Maladie Communautaire

La pratique anarchiste est brusquement retombée ces dernières années, avec peu d'actions, que ce soit à un niveau « *de masse* », ou au niveau de groupes spécifiques. Par conséquent, nous voyons un « *revival* » de la vieille question de la meilleure façon de se rapprocher du « *communisme* » ou de la construction de situations qui expriment non seulement nos idées mais aussi des valeurs morales et culturelles, mais qui sont aussi capables de satisfaire notre fondamental besoin individuel et collectif de liberté. Autrement dit, il y a une proposition de créer des points de référence qui vont au-delà de la division classique entre le personnel et le « *politique* ».

Cela correspond à un besoin croissant dans l'intégralité du mouvement anti-capitaliste d'aujourd'hui, pas uniquement dans le mouvement anarchiste. Comme les espoirs de changements profonds de la structure sociale ont disparu avec la diffusion du désistement de la lutte, la préoccupation de ne pas être englouti par la restructuration progressive est devenue plus grande encore :

« Nous devons continuer à lutter pour nos besoins essentiels, parce que de toute façon, ce n'est pas le moment de converser sur de grands changements macroscopiques. »

Le problème est que ces impulsions finissent par prendre deux routes qui, si examinées de près, finissent toutes les deux dans la même impasse, dans le même ghetto.

La première, plus directe, est celle du désistement : rien ne peut être fait, l'ennemi est trop puissant. Nous pourrions plutôt compter sur la diffusion de nos idées (qui de toute façon, sont supérieures) et ne pas insister sur l'attaque, qui ne mène qu'à la répression, créant plus de difficultés pour le mouvement dans son activité fondamentale de propagande et de diffusion de *la* théorie anarchiste.

La deuxième route, plus tortueuse, est celle de la proposition organisationnelle, forcément en lien avec l'idée de communauté.

Beaucoup de compagnons parlent de « *communauté* », bien que pas toujours comme quelque chose de limité à un secteur géographique ou pour satisfaire (ou essayer de satisfaire) certains besoins, même les plus basiques. Cela devrait signifier une façon différente de voir la vie, la culture, la nouveauté, la diversité. La « *Communauté* » échappe ainsi aux dangers du conservatisme, ou au danger de devenir une simple répétition de slogans vides.

Mais très peu de choses sont dites à propos de cette « *communauté* », de sa structure ou des autres arrangements qui pourraient donner une certaine idée de son aspect « *opérationnel* ». On le voit en termes de sens de la participation, d'une conscience des contradictions spécifiques de l'anarchisme (qui en vérité n'est jamais claire), et du désir de liberté et d'égalité, sans accepter l'un aux dépens de l'autre.

Pourquoi croyons-nous que cette route est égale à la première, celle du désistement ouvert et déclaré ? C'est facilement dit.

Parce que la lutte révolutionnaire est un fait organisationnel, ici et maintenant ; non simplement une « *révolution culturelle* ». ¹ Parce que le heurt entre les classes ne laisse aucune place pour les « *marges* » ou les espaces libres qui peuvent être atteints par des opérations effectuées parmi les courants quelque peu pollués de la pensée philosophique. Parce que le révolutionnaire paye toujours de sa personne, il est donc conscient qu'il devra aussi faire face au « *sacrifice* », c'est-à-dire à l'ajournement de ses projets, au retard de la satisfaction de ses besoins.

Parce que quelqu'un qui décide vraiment d'attaquer le pouvoir des oppresseurs ne peut pas raisonnablement penser que ces derniers le laisseront en paix avec ses tensions idéelles vers la liberté et l'égalité. Parce que s'ils veulent vraiment que ces espaces de vie « *communautaire* » soient tangibles en termes pratiques (et pas juste comme un exercice cérébral), ils doivent aussi montrer un peu de bonne volonté, c'est-à-dire, se prononcer

¹ par l'utilisation de ce terme je ne me réfère pas à la révolution culturelle de Mao, qui n'a aucun rapport avec nous et qui n'avait de culturelle que le nom

contre la violence, contre l'expropriation, particulièrement au sens individuel, et contre la solidarité active avec ceux qui luttent vraiment et font face à la mort chaque jour, sur leurs lieux de travail ou en d'autres endroits où se heurtent des intérêts opposés.

À ce point, la provocation doit être mise en ces termes, il me semble :

Nous pouvons *parler* de l'idée de « *communauté* » et nous y limiter. Très bien. Alors nous devrions être clairs à ce sujet.

Ou alors nous pouvons essayer de mettre l'idée de communauté *en pratique*. OK. Dans ce cas nous devrions être plus spécifiques sur les structures, les activités, les limitations et les possibilités communautaires.

Aussi longtemps que cela concerne le deuxième point, nous avons seulement une vague critique de tentatives auto-gérées dans des situations capitalistes aujourd'hui, qui ne prennent pas les nombreux autres problèmes en considération.

Je dois dire que lorsque l'on se trouve face à une myriade d'exemples historiques rarement édifiants, c'est toujours mieux de prendre du recul sur une idée, peu importe l'importance, l'utilité ou le confort à le faire. Et le problème de la « *communauté* » est sans aucun doute de cette sorte.

Jetons-y un coup d'œil. L'idée de « *communauté* » n'est pas spécifique aux anarchistes. Au contraire, elle a été développée partout dans la pensée philosophique (la codification universitaire des idées de la classe dominante), souvent en opposition au concept de « *société* ».

En laissant de côté l'utilisation spécifique que Platon, Fichte et Hegel faisaient de l'idée de « *communauté* », un exemple que l'on doit garder en mémoire est l'analyse de Marx et Engels de la « *communauté primitive* » dans laquelle commença l'histoire de l'humanité. Celle-ci devait devenir une communauté finale dans laquelle l'histoire du prolétariat et la lutte des classes devaient se résoudre. Un tel déterminisme philosophique atteint son expression tragi-comique achevée dans les théories de la « *communauté* » de Staline, qui se porte bien à côté des théories des Nationaux-Socialistes, qui n'étaient pas juste des théoriciens, mais presque les architectes de la communauté d'un peuple et d'une culture sacrée (par la force, bien sûr).

Jusqu'ici, nous sommes clairement dans le secteur d'une interprétation supranationale du concept de « *communauté* ».

Mais une autre élaboration de ce concept a été réalisée dans les ateliers du monde universitaire, une plus proche des idées qui sont discutées dans le mouvement anarchiste d'aujourd'hui. Celle-ci ne voit pas la « *communauté* » comme une entité supranationale, mais comme une liaison particulière entre les individus, autrement dit comme une « *relation sociale* ». Selon cette façon de voir les choses, des relations individuelles sont provoquées par l'intérêt commun, créant l'interaction qui sert à intégrer la « *communauté* ».

Ce concept a d'abord été formulé par l'école Romantique allemande, par le théologien Schleiermacher,² pour être précis, en 1799, et ses idées sont sans aucun doute liées à son concept de « *religion* » qui signifie « *lier ensemble* » ou « *relier* ».

Alors en 1887, Tönnies,³ dans une formulation plus détaillée, décrit la communauté comme un organisme naturel dans une sorte de volonté collective destinée à la satisfaction d'intérêts collectifs. Dans cet organisme, les pulsions et les intérêts individuels s'atrophient à un degré maximal, tandis que l'orientation culturelle tend à atteindre une dimension presque sacrée. Il y a une solidarité globale entre tous les membres. La propriété est conservée dans le commun. Le pouvoir (au moins comme il est compris aujourd'hui) est absent.

Le modèle présenté par Tönnies pour son analyse est celui de la société rurale européenne, des villages de paysans. Kropotkine, pour sa part, s'est basé sur d'autres sujets d'étude, comme le « *mir* » russe⁴ et sur d'autres études anthropologiques de langue anglaise, mais tout deux avaient un modèle assez semblable en mémoire.

À mon avis, l'erreur se trouve dans la croyance qu'il est naturel d'agir dans une voie spécifique à certaines situations communautaires de l'histoire, dans un sentiment communautaire qui a existé parmi certaines populations avant la désintégration de l'ordre social. Autrement dit, il a été pensé que certaines institutions communautaires

² Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (Breslau, 21 novembre 1768 – Berlin, 12 février 1834) est un théologien protestant et un philosophe allemand.

³ Ferdinand Tönnies, né le 26 juillet 1855 et mort le 9 avril 1936, était un sociologue et philosophe allemand. Il est l'auteur de l'ouvrage *Communauté et Société*

⁴ Commune paysanne sous le régime tsariste.

avaient échappé à leurs destructions par l'État moderne et continuaient à exister sous des formes incomplètes qui sont toujours visibles aujourd'hui, comme la famille (ou la famille étendue), les groupes de voisinage, les coopératives, etc. Tout cela est vraiment naïf.

Moins naïf, mais tout aussi trompeur (et dangereux), est le point de vue de ceux qui disent que la communauté est une union qui est ressentie « *subjectivement* » par ses membres, tandis que la société est seulement comprise par un arrangement objectif.

Rien de cela n'amointrit les sentiments de solidarité, l'égalité, le refus du pouvoir et de la propriété que l'exploité a été capable de réaliser dans des formes bien définies. Tout comme cela n'amointrit pas le concept d'auto-organisation, de créativité spontanée et de projectualité de ceux qui luttent contre le pouvoir.

Ce que je veux mettre en question ici, c'est la validité et l'utilisation possible du concept de « *Communauté* », au moins, pour les raisons suivantes :

1. A la lumière de l'histoire de ce concept, nous ne pouvons pas envisager la communauté comme indicateur d'une valeur qui est supérieure à celle de la société ;
2. Il s'ensuit que nous ne pouvons pas envisager la « *Communauté* » comme faisant partie d'un héritage culturel du progrès contre la réaction ;
3. Le point 2 est démontré par le fait que les mouvements fascistes et réactionnaires aussi - à leur propre façon - firent référence au concept de communauté ;
4. Il n'est pas facile de libérer la communauté de l'aura du sacré ou des porteurs-de-vérité. Cela a un effet de déformation sur la solidarité indéniable qui s'y étend, une solidarité qui s'étend souvent de façon acritique sous des drapeaux ou des slogans ;
5. Il serait loin d'être facile aussi de séparer le concept de « *communauté* » de ses origines paysannes et rurales avec toutes les implications qui sont maintenant lointaines et qui sont certainement contrastées par une situation générale de changement technologique profond.

Il me semble que nous pouvons terminer en disant simplement qu'il n'y a aucun besoin d'avoir recours à des concepts comme la « *communauté* », qui contiennent des pollutions qui ne sont pas faciles à filtrer, afin d'indiquer la capacité effective de l'auto-organisation que possède l'exploité .

Quand ce concept est utilisé pour se référer à une forme d'organisation possible, en pensant qu'il surmonterait les limites et les contradictions, les dangers et les traumatismes que l'activité anarchiste révolutionnaire porte inévitablement en elle à une époque de lacération sociale profonde comme la notre, je dois souligner mon désaccord.

La perte du langage

Un des projets que le capital tend à réaliser est la réduction du langage. Par le mot langage, nous entendons ici toutes les formes d'expression, particulièrement celles qui nous permettent d'articuler des concepts complexes sur les choses et les sentiments.

Le pouvoir a besoin de cette réduction parce qu'elle supprime la répression directe par le contrôle, dans lequel le consensus joue un rôle fondamental. Et le consensus uniforme est impossible en la présence d'une créativité protéiforme.

Le vieux problème révolutionnaire de la propagande a aussi considérablement changé ces dernières années, démasquant les limitations d'un réalisme qui a prétendu montrer les altérations du monde aux exploités de façon claire, les mettant dans la situation d'une prise de conscience de leur condition.

Dans la sphère historique de l'anarchisme, nous avons l'exemple tout à fait exceptionnel de la capacité littéraire d'un Malatesta, basée sur une langue simplifiée à un degré maximal, constituant un modèle unique pour son temps. Errico Malatesta n'a pas utilisé de rhétorique ou d'effets de choc. Il a utilisé la logique déductive élémentaire, commençant par des points de départ simples basés sur le bon sens et terminant avec de complexes conclusions, facilement comprises par le lecteur.

Luigi Galleani, lui, travaillait à un niveau linguistique totalement différent. Il utilisait de vastes constructions rhétoriques, attachant beaucoup d'importance à la musicalité de l'expression et à l'utilisation de mots anciens, choisis pour créer une atmosphère qui à son avis amènerait les consciences vers l'action.

Aucun des exemples sus-mentionnés ne peut être proposé comme des modèles d'un langage révolutionnaire qui conviendrait aux temps présents. Malatesta, parce qu'il y a bien moins de choses à démontrer aujourd'hui et Galleani, parce qu'il y a de moins en moins de consciences à amener vers l'action.

Un éventail bien plus large de littérature révolutionnaire peut être trouvé en France, en raison de la grande tradition de ce pays qui n'a aucune équivalence en Italie, en Espagne ou en Grande-Bretagne, et en raison de la relation particulière en France avec la langue et la culture. À peu près au même moment que les exemples italiens mentionnés ci-dessus, nous avons Sébastien Faure, Jean Grave et Émile Armand pour la clarté de l'exposition, tandis que pour la recherche et les aspects plus rhétoriques, il y avait Albert Libertad et Zo d'Axa.

Nous ne devons pas oublier que la France avait déjà l'exemple de Proudhon dont le style avait même étonné l'Académie, Faure était considéré, lui, comme la suite logique de cette grande école, sans oublier Grave, son style méthodique, asphyxiant. Autodidacte, il était un élève enthousiaste de Kropotkine dont le français était d'ailleurs très bon, précisément parce que, comme Bakounine, c'était le français d'un russe.

On pourrait continuer longtemps, des expériences linguistiques, littéraires et journalistiques de Libertad, Zo d'Axa et d'autres, jusqu'à leur prédécesseur Ernest Cœurderoy. Mais bien qu'ils représentent certains des meilleurs exemples de « journalisme » révolutionnaire, aucun de ces modèles n'est valable aujourd'hui.

Le fait est que la réalité a changé, alors que les révolutionnaires, eux, continuent de produire du langage de la même façon, ou plutôt d'une façon plus mauvaise encore. Pour le voir il suffirait de comparer une feuille de chou comme *l'En-dehors* de Zo d'Axa à certains des journaux lapidaires que nous produisons aujourd'hui - en regardant notre propre situation - comme par exemple celui que nous avons fait à l'occasion de la rencontre avec les compagnons d'Europe de l'Est à Trieste.

Mais le problème est parti bien plus loin que ça. Non seulement nos interlocuteurs privilégiés perdent leur langue, mais nous aussi nous perdons la nôtre. Et parce que nous devons nécessairement nous réunir sur des terrains communs si nous voulons communiquer, cette perte s'avère être grave, et irréversible.

Ce processus d'aplatissement répandu frappe toutes les langues, rabaisant l'hétérogénéité des expressions à l'uniformité des moyens. Le mécanisme est plus ou moins le suivant, et pourrait être comparé à la télévision. L'augmentation quantitative de nouveaux signifiés, réduit le temps disponible pour la transmission de chacun

d'entre eux. Cela mène à une sélection progressive et spontanée d'images et de mots, d'une part ces éléments sont essentialisés, tandis que de l'autre la quantité de données transmissibles augmente.

La si désirable clarté déplorée par tant de générations de révolutionnaires désireux d'expliquer la réalité aux gens, a finalement été atteinte de la seule façon possible : en ne rendant pas claire la réalité (chose de toute façon impossible), mais en rendant réelle la clarté, c'est-à-dire l'exposition de la réalité construite par la technologie.

Cela arrive à toute l'expression linguistique, en incluant les tentatives désespérées de sauver l'activité humaine par l'art, qui laisse aussi de moins en moins de possibilités. De plus, cet effort se retrouve à devoir lutter sur deux fronts : d'abord, pour ne pas être avalé par l'appauvrissement qui transforme la créativité en uniformité et ensuite, contre le problème opposé mais de mêmes racines, celui du marché.

Mes vieilles thèses à propos de l'art pauvre et de l'art comme destruction sont toujours proches dans mon cœur.

Donnons un exemple : toute langue, en ce qu'elle est un instrument, peut être utilisée de beaucoup de façons. Elle peut être utilisée pour transmettre un code visant à entretenir ou perfectionner le consensus, elle peut aussi être utilisée pour stimuler la transgression. La musique n'est pas une exception ici, bien qu'à cause de ses caractéristiques particulières la route vers la transgression lui est encore plus difficile. Bien qu'elle semble plus directe, elle est en réalité plus difficilement accessible. Le Rock est une musique de récupération et a contribué à l'extinction de beaucoup d'énergie révolutionnaire dans les années soixante-dix. Selon l'intuition de Nietzsche, la même chose arriva à son époque avec l'innovation de la musique Wagnérienne. Pensez aux grandes différences thématiques et culturelles qui existent entre ces deux sortes de production musicale. Wagner a dû construire un édifice culturel énorme et décomposer complètement l'instrument linguistique pour captiver la jeunesse révolutionnaire de son temps. Aujourd'hui, le Rock a fait la même chose à une échelle beaucoup plus large mais avec un effort culturel ridicule qu'il vaudrait mieux ne pas comparer à celui de Wagner. La massification de la musique a favorisé le travail de récupération.

Nous pourrions dire que l'action révolutionnaire fonctionne de deux façons, d'abord selon l'instrument, qui subit un processus de simplification et de déshabillage, ensuite dans le sens de son utilisation, devenu peu à peu standardisée, produisant des effets qui ne peuvent pas toujours être réduits à un dénominateur commun acceptable pour tous ou presque tous. Cela arrive dans la prétendue littérature (poésie, récit, théâtre, etc.) aussi bien que dans le microcosme restreint des révolutionnaires avec l'examen des problèmes sociaux. Si cela prend la forme d'articles dans des journaux anarchistes, ou des tracts, des brochures, des livres, etc, les risques sont assez semblables. Le révolutionnaire est un produit de son temps, il utilise donc les instruments et les occasions que son temps produit.

Les chances de pouvoir lire à propos des conditions actuelles de la société et de la production ont été réduites, parce qu'il y a beaucoup moins de choses à apporter à la surface et parce que les instruments interprétatifs ont subi une récession. Dans une société qui a été polarisée en deux classes clairement opposées, la tâche de la contre-information était d'apporter la réalité de l'exploitation que les structures du pouvoir avaient intérêt à dissimuler, de les exhiber au grand air. Les mécanismes d'extraction de la valeur en surplus, les stratagèmes répressifs, les régressions autoritaires de l'État. Maintenant, dans une société qui se déplace de plus en plus vers une forme démocratique de gestion de la production basée sur les technologies de l'information, le capital devient de plus en plus compréhensible.

Aujourd'hui nous devons interpréter la société avec des instruments culturels qui ne sont tout simplement pas capables d'interpréter les faits qui sont inconnus ou traités superficiellement. Nous devons aussi identifier une conflictualité inconsciente qui est loin du vieux conflit de classe extrêmement visible, nous devons aussi éviter d'être entraînés dans un refus simpliste incapable d'évaluer les mécanismes de récupération, le consensus et la mondialisation.

Plus que la documentation, nous avons besoin de la participation active des compagnons, y compris par l'écriture, dans ce qui doit être un projet précis. Nous ne pouvons pas nous limiter à la dénonciation de l'exploitation, nous devons apporter nos analyses dans un projet plus large qui devienne compréhensible au cours de l'analyse elle-même. La contre-information documentée et la dénonciation ne doivent plus suffire. Nous avons besoin de quelque chose en plus, tant que nous avons toujours des langues pour parler, tant qu'ils ne nous les couperont pas toutes.

C'est cette nouvelle interaction entre la façon de s'exprimer et le projet que l'on exprime qui est la force de cette utilisation des instruments linguistiques, mais c'est elle aussi qui mène à la découverte de ses limitations. Si l'on permet à la langue de s'appauvrir, si l'on s'adapte à la tendance à sa réduction permanente qui a été étudiée et appliquée par le pouvoir, alors c'est inévitable.

Je me suis toujours battu contre cette sorte d'objectivité détachée par écrit, regardant les questions révolutionnaires. Précisément parce que c'est un instrument, l'expression linguistique a toujours une dimension sociale qui se résume à son style. Ce n'est pas juste « l'homme » comme disait Buffon, mais « l'homme dans une société donnée ». Et c'est le style qui résout le problème, certainement difficile, de fournir les prétendus actes de l'événement avec le contenu indispensable, leur insertion dans un projet. Si ce projet est vivant et à jour sur les conditions du conflit, le style pourrait être égayé, tandis que si ce dernier n'est pas approprié ou perdu dans l'illusion de l'objectivité, même le meilleur projet courra le risque de se perdre lui-même dans une forêt fantomatique d'impressions.

Notre langage doit donc prendre une forme capable de soutenir notre contenu révolutionnaire et posséder des poussées de provocation capables de violer et de renverser les moyens normaux de communication. Il doit être capable de représenter la réalité que nous ressentons dans nos cœurs sans pour autant nous envelopper nous-même dans un linceul de logique et n'être compris que par nous-mêmes. Le projet et la langue utilisées pour l'illustrer doivent se rencontrer et se reconnaître dans le style employé. Sans vouloir pousser les choses à l'extrême logique de cette thèse bien usée, nous savons aujourd'hui que l'instrument constitue une partie considérable du message.

Nous devons rechercher ces processus, ne pas laisser une nouvelle idéologie du pragmatisme nous submerger dans des expressions jetables où il n'y a aucune relation entre le projet et la façon d'en parler.

Ainsi, l'appauvrissement linguistique en plein accroissement est aussi reflété dans les instruments de communication qu'utilisent les révolutionnaires. Tout d'abord parce que nous sommes des hommes et des femmes de notre temps, participants aux processus culturels réducteurs qui les caractérisent. Nous perdons peu à peu les instruments comme n'importe qui d'autre. C'est normal. Mais nous devons faire plus qu'un effort pour obtenir de meilleurs résultats et acquérir la capacité à résister à ce projet d'appauvrissement du langage.

Cette réduction de la capacité stylistique est une conséquence de la baisse de contenu. Elle est aussi capable de produire un nouvel appauvrissement, menant à l'incapacité d'exprimer la partie essentielle de notre projectualité, qui nécessairement reste liée aux moyens d'expression. Ce n'est pas donc pas le genre qui sauve le contenu, mais par dessus tout la façon qu'à ce contenu de prendre forme. Quelques personnes font des schémas et ne réussissent jamais à s'en libérer. Ils filtrent tout ce qu'ils viennent à savoir par ce schéma, en le croyant être « leur façon naturelle de s'exprimer ». Mais ce n'est pas comme ça que cela se passe. Il faut se libérer de cette prison tôt ou tard, si l'on veut faire de ce que l'on communique, la vivante réalité.

Il y a ceux qui choisissent l'ironie pour transmettre l'urgence qu'ils ressentent, par exemple. Très bien, mais l'ironie a ses propres particularités, c'est agréable, léger, une danse, une plaisanterie, une métaphore allusive. Cela ne peut pas devenir un système sans devenir répétitif ou pathétique comme les encarts satiriques des quotidiens, ou les bandes dessinées où nous savons à l'avance comment va se terminer l'histoire sans quoi nous ne serions pas capables de la comprendre, comme des plaisanteries de caserne. De la même façon, mais pour des raisons opposées, la tentative de rendre la réalité visible et palpable par la communication, en partant de la supposition qu'il ne peut y avoir aucune réalisation immédiate de quoi que ce soit qui ne semble pas réel - finit par devenir ennuyeuse, et irréalisable. Nous nous perdons dans le besoin constant d'insister, perdant la conceptualité qui est à la base de la vraie communication.

Une des expressions rebattue dans le musée de la stupidité quotidienne est que nous ne savons pas comment dire quelque chose, alors que le problème est vraiment que nous ne savons pas que dire. Ce n'est pas nécessairement vrai. Le flux de communication n'est pas unidimensionnel, mais multidimensionnel : nous ne faisons pas que communiquer, nous recevons aussi des communications. Et nous avons les mêmes problèmes avec la communication, qu'avec la réception de la communication. Il y a aussi un problème de style à propos de la réception. Difficultés identiques, illusions identiques. De nouveau, nous limitant au langage écrit, nous constatons que quand nous lisons des articles de la presse, nous pouvons reconstruire la façon dont l'auteur de l'article reçoit ses communications de l'extérieur. Le style est le même, nous pouvons le voir dans les mêmes articles, les mêmes

erreurs, les mêmes raccourcis. Et c'est parce que ces incidents et limites ne sont pas juste des questions de style, mais sont les composants essentiels du projet de l'auteur, de sa vie même.

Nous pouvons voir que plus faible est la capacité du révolutionnaire à saisir la signification d'une communication entrante, même lorsqu'elle nous atteint directement par les événements, plus pauvre et plus répétitive est son interprétation, dans les mots et malheureusement dans les actes, l'approximation, l'incertitude, un bas niveau d'idées qui ne fait justice en rien aux complexités des capacités de l'ennemi ; ou à nos propres intentions révolutionnaires.

Si les choses étaient autrement, le réalisme socialiste par exemple, avec sa bonne classe ouvrière toujours prête à se mobiliser, aurait été la seule solution possible. La dernière aberration dictée par une telle ignorance et le refus de considérer la réalité différemment était l'intervention des bons mineurs roumains pour rétablir le nouvel ordre d'Illiescu.

Les tentatives du Pouvoir de généraliser l'appauvrissement de l'expression linguistique sont l'une des composantes essentielles du mur insurmontable qui se construit entre l'*inclus* et l'*exclu*. Si nous avons identifié l'attaque directe et immédiate comme un instrument dans la lutte, parallèlement à cela, nous devons aussi développer une utilisation optimale de l'instrument linguistique et prendre, peu importe le prix, ce que nous ne possédons pas. Les deux sont inséparables.

Inactualités sur les drogues

Il y a au moins deux façons de faire de la musique. La façon négative et la façon positive. Nous pouvons faire hurler tant que nous le voulons les cordes d'un violon sans pour autant réussir à faire de la musique. Les carnets d'influences entièrement remplis de grands compositeurs ne font pas toujours les grands musiciens. Il s'ensuit qu'il ne faudrait pas prêter autant d'attention à la façon dont les choses sont dites, qu'à ce qui est dit.

Il y a autant de violons dans les drogues aujourd'hui qu'il y en a dans tout le reste. Chacun joue à sa manière, avec ses buts propres. Il y a ceux qui parlent avec un air d'autorité, bien que quand ils arrivent au fond du sujet, tout ce qu'ils connaissent consiste en de l'ouï-dire. Cette conscience les atteint par l'expérience des autres, c'est une affaire extérieure. Ils ont observé de loin ces questions qui ne sont pas les leurs, rassemblant « *les témoignages oculaires* » qui sont de simples signaux, mais pas la réalité. Pour cela, il importe peu à mon avis que l'on adopte une attitude laxiste ou que l'on fasse des prévisions apocalyptiques.

Alors il y a les canailles habituelles qui s'en remettent aux projets politiques opportunistes, grands ou petits ; mais ici encore, la différence est sans intérêt.

Et il y a ceux qui en toute bonne foi (nous parlons de ceux qui font de la « *bonne foi* » une profession) et de façon désarmante, font presque de leur état de grâce un bouclier derrière lequel se cacher, insistant timidement sur le fait que « *quelque chose doit être fait* » (qui n'aboutit généralement pas plus qu'à une rénovation digne de certaines des formes les plus désuètes de services sociaux).

Et finalement il y a les « *révolutionnaires* » les plus avancés qui peuvent être grossièrement divisés en deux positions, toutes comiques, mais pour des raisons différentes. La première est laxiste, mais seulement à un certain point. Ils sont pour l'utilisation de drogues « *douces* », et pas de drogues « *dures* ». Ils sont ouverts d'esprit au point de devenir eux-mêmes des consommateurs. Avec l'ascétisme révolutionnaire bien sûr, ne consommant que de petites quantités en faisant attention de n'en avoir que très peu sur eux afin de ne pas avoir de problèmes avec la loi.

La deuxième position est la condamnation absolue de toutes les drogues, *dures* comme « *douces* », ils ne font aucune différence ; toutes « *réduisent nos facultés* ».

Ces deux positions « *révolutionnaires* » manquent clairement de quelque chose. La différence entre drogues « *douces* » et « *dures* » m'a toujours semblée fautive, en partie parce que cette différence est définie par des laboratoires légaux du système. Et il me semble être trop hâtif d'établir une fois pour toutes que les drogués sont des idiots sans cervelle, incapables d'auto-organiser leurs vies. Des rondins de bois à la merci de la rivière tourbillonnante des relations de pouvoir.

Le stupide et le superficiel, le faible et l'incertain, ceux désireux de l'uniformité à n'importe quel prix, se rallieront sous n'importe quel drapeau, y compris le drapeau révolutionnaire. À mes côtés, sous le même drapeau, je les ai entendus haleter dans des situations trop fortes pour leur goût de l'humanitaire, et indépendamment du déguisement mensonger de lion. J'en ai même vu qui cachaient leurs faiblesses derrière des attitudes dignes de juges écraseurs de montagne. Nous avons presque tous besoin d'un appui, je ne dis pas que je ne m'y inclue pas. Je prends un somnifère quand je ne peux pas dormir, je mange trop quand je suis nerveux, et d'autres choses du même genre. Nous ne parlons pas de nos faiblesses, mais de nos attitudes envers ce que nous envisageons être les faiblesses des autres.

C'est pourquoi, si je considère ma position soigneusement je trouve que la « *question des drogues* » relève de l'inactualité. Je n'ai pas envie de souscrire aux positions citées plus tôt. Ni aux positions de supériorité que prennent d'autres pour parler des « *drogués* » (mais c'est plus « *in* » de les appeler les « *junkies* »). Je vois les choses différemment.

De nouveau nous devons partir d'une évidence : la liberté. Bien sûr, quelqu'un pourrait répondre qu'une jeune personne avec très peu de perspectives d'acquisition de la connaissance et de points de référence, n'a pas la

possibilité de partir de cette évidence. Ainsi que devrais-je faire ? Cela équivaldrait à dire que je suis désolé que les exploités ont peu de chance de se rebeller parce que la structure du pouvoir a été assez intelligente pour tout recoudre. En fait je ne suis pas désolé d'une telle chose. Ils l'ont demandé, avec leurs suggestions malheureuses et petites sur la façon de forcer l'État à satisfaire leurs besoins. Et alors les besoins continuent à être satisfaits ou reportés, permettant une réorganisation du contrôle et une restructuration de l'économie. À un tel point qu'un jour ou l'autre, si ce n'est aujourd'hui, l'espace pour la rébellion sera réduit au point de devenir presque inexistant.

Si l'individu veut établir une relation avec des drogues, il est libre de le faire, mais ne me dites pas qu'une seule sorte de relation est possible. Pendant une longue période de ma vie, j'ai considéré les situations que nous avons vécues pendant les années 50 comme différentes. En ces temps nous « *jouions avec le feu* ». Aujourd'hui nous pouvons l'examiner de long en large, tout ce que nous avons, c'est des zombies pleurant pour un « *fix* ». Mais je ne suis pas pris par cette sorte de gémissement, qui est le même que celui que l'on peut entendre en écoutant à la porte de n'importe quel prolétaire ou de n'importe quel taudis de la pauvreté la plus honteuse et répugnante, sans que personne ne soulève un doigt lorsqu'il passe devant les vitres blindées d'une banque où le coffre-fort n'attend que d'être vidé. Bien sûr que les problèmes de la pauvreté et de l'exploitation existent. Mais il y a aussi le problème social de la soumission, de la respectabilité, de la piété, de l'acceptation, du sacrifice. Si l'exploité est vraiment un rebelle il ne commencera certainement pas par résoudre le problème social de « *tous* » les exploités, mais essaiera au moins de résoudre le sien sans s'arrêter à la « *méchanceté* » du capitalisme. Dans le cas d'un état physique incapacitant, il faut toujours évaluer que faire de sa vie avant d'atteindre l'abjection de la simple dénonciation de sa pauvreté. Dans l'énonciation de cela, je ne dis pas que je suis contre les exploités ou les pauvres bougres qui prennent des drogues et sont les proies de leurs propres fantômes. Je les plains, oui. Après tout je suis aussi un être humain. Mais je ne suis pas préparé à faire quoi que ce soit pour eux. Que devrais-je faire ? Les réorienter vers les vieilles luttes pour le logement, l'eau, l'électricité ou pour une pension, juste pour qu'ils puissent se déplacer vers de nouveaux niveaux de pauvreté et de découragement ? Et que doit-on faire avec ces larves en transe ? Leur donner de la méthadone ? Ou leur construire un hospice libertaire et humanitaire ? Ne me le mentionnez même pas.

Je sais à coup sûr que le prolétaire exploité peut se rebeller, et que s'il ne le fait pas, il est aussi responsable, au moins autant, que ceux qui l'exploitent. Je sais à coup sûr que les drogués peuvent se rebeller et que s'ils ne le font pas ils sont aussi responsables, autant que ceux qui s'enrichissent de leur misère. Il n'est pas vrai que la privation, le travail, la pauvreté ou les drogues nous dépossèdent totalement de notre volonté. Au contraire, ils peuvent la rendre plus grande. Il n'est pas vrai, contrairement à ce que beaucoup de personnes sans expérience maintiennent, que l'héroïne empêche toute volonté et rend incapable d'agir avec un projet déterminé et une conscience de la réalité des classes, c'est-à-dire des mécanismes qui produisent, parmi d'autres choses, le marché des drogues. Quelqu'un qui dit le contraire manque de compétence, ou alors, c'est un mystificateur. Il y a toujours une conscience de soi et de sa projectualité chez le drogué, même chez ceux qui sont censés être dans une étape finale (mais quelle est cette étape ?). Si l'individu est faible, un pauvre roseau avec un caractère déjà marqué par une vie de privation, il réagit faiblement. On pourrait répondre que les drogues, comme appui, ont tendance à être plus recherchées par des personnes faibles. Je dois admettre que c'est vrai. Mais cela ne change pas le raisonnement (« *inactualités* ») que j'ai fait au début, celui de pointer la responsabilité du faible concernant ses propres faiblesses.

Je considère que le temps est venu de dire les choses sans mâcher ses mots.

Bibliothèque Anarchiste
Anti-copyright



Alfredo M. Bonanno
Dissonances
2000

Consulté le 20 septembre 2016 de ravageditions.noblogs.org

Recueil paru chez Elephant Editions, Londres, 2000, collection Work in Progress N°4. Sources : *Che ne facciamo dell' antifascismo ?*, *Anarchismo* N°74 ; *Inattualita sulla droga*, Septembre 1994, *ProvocAzione* N°17 ; *Come giocarsi la vite e perche*, Juin 1990, *ProvocAzione* N°21 ; *Mal di "Comunita"*, Mai 1987, *ProvocAzione* N°5 ; L'introduction est celle de l'édition anglaise. *Que faire de l'anti-fascisme ?* est traduit par Non Fides et repris de la brochure *L'Anarchisme contre l'antifascisme*, Non Fides, octobre 2009. Les autres textes sont traduits de l'anglais par Ravage Éditions.

fr.theanarchistlibrary.org