

Nouveaux Cahiers du socialisme



Le pouvoir après l'émancipation : propositions pour un socialisme postmoderne

Alain Savard

Numéro 21, hiver 2019

Penser la Grande Transition : utopies et stratégies

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/90586ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif d'analyse politique

ISSN

1918-4662 (imprimé)

1918-4670 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Savard, A. (2019). Le pouvoir après l'émancipation : propositions pour un socialisme postmoderne. *Nouveaux Cahiers du socialisme*, (21), 118–126.

Tous droits réservés © Collectif d'analyse politique, 2019

Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Le pouvoir après l'émancipation : propositions pour un socialisme postmoderne

Alain Savard

Syndicaliste et doctorant en sciences sociales à l'Université York

Pour décrire le projet anarchiste, Proudhon parlait de « l'ordre sans le pouvoir² ». Engels, quant à lui, décrivait la proposition communiste comme celle où « le gouvernement des personnes fera place à l'administration des choses³ ». Dans les deux traditions, on retrouve une emphase sur la disparation du pouvoir, de l'État et de la contrainte, qui laisserait alors la place à une société sans classe, sans oppression où régnerait une sorte d'harmonie, d'absence de conflits en dehors de la gestion des affaires quotidiennes. Ces propositions portaient le sceau du progressisme du XIX^e siècle – une conviction profonde d'une certaine marche de l'histoire, incarnée par le progrès scientifique et social, qui mènerait, un jour, à la fin de l'histoire elle-même, à une société prospère, juste et harmonieuse.

L'optimisme de ces récits s'inscrivait dans cette époque, mais possédait également une force politique indéniable. La conviction profonde que l'on participait à la marche de l'histoire, que le capitalisme approchait de sa crise finale, que le communisme était l'aboutissement ultime et nécessaire de l'évolution sociale, a constitué pendant longtemps une locomotive extraordinaire pour mobiliser les énergies humaines vers un projet collectif. Dans plusieurs pays, la survie des partis communistes dépendait

2 Pierre-Joseph Proudhon, *Les Confessions d'un révolutionnaire*, 1849, <http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/proudhon/N5518220_PDF_1_-1DM.pdf>.

3 Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, 1880, <http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_friedrich/socialisme_scientifique/socialisme_scientifique.html>.

d'une telle rhétorique eschatologique – la venue du grand soir devait être imminente pour garder le niveau d'implication requis de ses membres. Au sein des pays prétendument socialistes, la certitude d'une supériorité sociale et économique sur le monde capitaliste était instrumentale à la légitimation de ces régimes.

Aujourd'hui, cet optimisme révolutionnaire sonne faux. Il entre en dissonance avec le pessimisme ambiant. Comme en témoignent les innombrables œuvres de fiction postapocalyptiques, on imagine plus facilement la fin du monde que notre émancipation collective. Mais plus encore, la chute des régimes socialistes et le dévoilement de leur racine autoritaire ont profondément miné la confiance des classes populaires envers le projet socialiste. La nécessité d'un projet révolutionnaire n'est pas moins urgente. La crise environnementale, les tensions interimpérialistes, la montée fulgurante des inégalités démontrent jour après jour qu'un autre monde est nécessaire. Pour mettre en échec l'idée selon laquelle « *there is no alternative*⁴ », il faut toutefois réinventer le projet positif sur de nouvelles bases. Et pour faire écho au titre provocateur de cet essai, ce projet se doit d'être *postmoderne*.

Les limites de la raison

J'utilise le mot postmoderne en son sens restrictif⁵. La plupart des mouvements politiques issus du XIX^e siècle – desquels hérite la gauche radicale contemporaine – sont modernes en ce qu'ils partagent l'idée qu'un ordre social universellement juste et harmonieux puisse être déduit par la raison scientifique. Or, la raison scientifique peut nous apprendre bien des choses, mais elle ne peut pas résoudre tous les conflits sociaux, car là où il y a des divergences d'intérêt et des conflits moraux fondamentaux, il n'y a pas de solution purement logique. Si le désenchantement du monde contemporain nous apprend quelque chose, c'est bien l'indétermination profonde du sens de notre existence. À l'heure du renouveau des conflits religieux, des nationalismes identitaires et du vide du consumérisme exacerbé copié sur le « modèle » étatsunien, on ne peut prétendre que les grands idéaux de justice et d'égalité seraient fondamentalement universels. La gauche contemporaine porte un projet qui n'a rien d'inhérent à la nature humaine : si notre justesse morale nous paraît évidente, elle n'est pas pour autant partagée par tous et toutes. Le présent projet est donc *postmoderne* en ce qu'il accepte l'incertitude et le conflit comme des caractéristiques indépassables

4 Citation attribuée à Margaret Thatcher. (NdR)

5 Je n'utilise donc pas le terme postmoderne dans son sens fort, tel qu'il peut être compris en littérature ou en sciences sociales, lorsqu'il est rattaché à la lignée des penseurs comme Lyotard, Foucault, Deleuze, Guattari ou Baudrillard. Il n'est pas question ici de faire appel aux théories sociales qui rejettent complètement le concept de vérité et réduisent le réel à une construction discursive. Il n'est pas question non plus du postmodernisme tel que conçu par la tradition freitagienne au Québec. L'enjeu n'est pas de faire un débat sur ces différents courants, mais simplement de clarifier le sens du terme postmoderne tel que je l'utilise dans ce texte-ci.

de toute société humaine, et avec lesquelles même un projet d'émancipation doit composer.

Cela n'implique toutefois pas de renoncer à proposer un modèle global, ni même de renoncer à convaincre la grande majorité de la désirabilité de celui-ci. Il implique toutefois de le faire avec humilité, et surtout, de laisser la diversité au cœur de ce projet. Notre proposition ne peut régler tous les problèmes du monde, mettre le point final à tous les conflits, ni établir la morale universelle qui saura mettre « fin » à l'histoire. Il peut, bien humblement, offrir une vie meilleure pour la majorité.

Il en ressort également que nous ne pouvons plus présenter l'histoire de l'humanité comme celle du *progrès*, duquel le projet émancipateur n'en serait que l'aboutissement logique et inévitable. Le regard contemporain sur l'histoire nous force à admettre que celle-ci n'a pas de sens. Et comme le capitalisme a démontré sa capacité d'adaptation au fil des décennies, nous ne pouvons continuer de croire que celui-ci croulera inévitablement sous ses propres contradictions pour faire place au communisme. Le capitalisme s'est relevé de la crise des années 1930 par le compromis fordiste, les politiques keynésiennes et l'impérialisme américain. Il s'est relevé de celle des années 1970 par le néolibéralisme, la financiarisation et la mondialisation. Aujourd'hui, même si le système porte encore les blessures de 2008, rien n'indique qu'il sera remplacé par autre chose. Tant qu'une alternative n'existera pas, ce système peut se réinventer et se modifier pour faire face aux nouveaux défis. Et rien ne nous promet que l'alternative au capitalisme sera plus juste, plus égalitaire et plus écologique. C'est en ce sens que nous ne pouvons pas nous permettre de « croire au progrès ». Un recul social est bel et bien possible au moment où les démocraties libérales semblent de plus en plus enclines à élire des partis d'extrême droite et à l'heure de la montée en puissance de la Chine – un pays alliant maintenant capitalisme, nationalisme et autoritarisme d'État.

Concevoir le pouvoir autrement

Ce détour nous ramène donc à l'autre notion centrale de cet essai : celle du pouvoir. Les projets de la gauche radicale classique – anarchiste, socialiste et communiste – prétendent tous avoir la capacité de se départir ultimement du pouvoir. Or, cette prétention est seulement possible si l'on croit que la raison peut trouver des solutions universellement acceptables et capables de régler tout conflit. Or, à partir du moment où l'on accepte que certaines questions morales ne puissent tout simplement pas être réglées par des principes logiques, et qu'une indétermination subsistera toujours quant au sens de l'existence humaine sur terre, il faut accepter que ces questions aillent toujours créer des conflits. Et qui parle de conflit insoluble par le consensus parle nécessairement d'une forme de pouvoir dans l'affrontement nécessaire à la résolution du différend.

Comment donc concevoir l'alternative au monde capitaliste, patriarcal, impérialiste et raciste dans lequel nous vivons, pour que cette alternative soit une réelle amélioration pour la grande majorité si nous ne pouvons prétendre à la résolution des conflits moraux qui traversent notre époque ?

Pour cela, il nous faut une solide théorie du pouvoir, qui nous permettra de cerner plus précisément en quoi notre alternative est plus désirable, et d'en tracer les contours de manière plus précise et plus réaliste que ce que la gauche radicale a pu faire dans les deux derniers siècles.

Traditionnellement, le pouvoir a été défini exclusivement comme une capacité de contrainte ou d'influence d'une personne sur une autre. Cette conception du pouvoir est dominante en philosophie politique et en sciences humaines. Elle s'avère toutefois peu pratique lorsque vient le temps de penser la société égalitaire. L'idée d'une société sans pouvoir implique une absence de capacité de contrainte ou d'influence de quiconque sur quiconque. Même les actes volontaires peuvent faire l'objet d'un pouvoir d'influence lorsqu'on analyse les processus de constitution des préférences par les tactiques insidieuses de publicités, ou simplement par la construction des normes imbriquées dans les institutions scolaires. Dès que l'être humain vit en société, il est constitué par son environnement, influencé par ses pairs, et dès qu'il agit, il fait acte de pouvoir sur ces derniers. Poussé à sa limite, chez Foucault et ses successeurs, on réalise qu'avec une telle définition du pouvoir, il n'y a pas d'en dehors du pouvoir⁶.

Pour sortir de l'impasse, je propose de définir le pouvoir positivement plutôt que négativement. Le pouvoir peut être conçu plus largement comme capacité d'influence sur le monde. Cela implique d'agir tant sur le monde naturel en général que sur le monde humain en particulier. Défini ainsi, le pouvoir n'est pas une limitation, une contrainte négative, mais plutôt un champ de possibilités. Le pouvoir peut être collectif : c'est la capacité d'une collectivité à accomplir ce qu'elle souhaite. Le pouvoir d'une collectivité à construire une école et à l'opérer par exemple. Le pouvoir peut également être subversif : le pouvoir d'une communauté à confronter une élite, à faire grève et à imposer des réformes.

C'est un pouvoir *de* plutôt qu'un pouvoir *sur*. Ce pouvoir n'est toutefois pas intrinsèquement bon ou mauvais. Une collectivité peut utiliser son pouvoir pour fabriquer des armes. Un individu peut utiliser son pouvoir pour imposer sa volonté à d'autres. Le fait d'avoir le pouvoir de faire quelque chose n'implique rien sur la désirabilité de cette chose.

6 Michel Foucault : « Là où il y a pouvoir, il y a résistance [...] et pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir. Faut-il dire qu'on est nécessairement "dans" le pouvoir, qu'on ne lui "échappe" pas, qu'il n'y a pas, par rapport à lui, d'extérieur absolu, parce qu'on serait immanquablement soumis à la loi ? ». *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1994.

Fondamentalement, tout être humain possède alors un certain pouvoir. Sa force de travail, sa capacité productive et reproductive est en soi un pouvoir sur le monde. Chaque être humain peut influencer les autres personnes de son entourage et peut transformer la nature, ne serait-ce qu'un peu. Et pour reprendre la formule de Marx, chacun participe ainsi à faire l'histoire, mais dans des circonstances que l'on ne choisit pas⁷. C'est d'ailleurs le principe même de *l'agentivité* – la capacité intrinsèque de chacun et chacune à agir sur le monde⁸. Il faut toutefois reconnaître que cette agentivité n'est pas également répartie, au sens où le pouvoir d'action sur le monde est structurellement inégalitaire.

La vie en société implique une certaine mise en commun de ce pouvoir sur le monde, mais cette mise en commun n'est aujourd'hui pas sujette à un processus décisionnel égalitaire. L'aliénation désigne précisément cette perte de contrôle sur sa propre capacité d'action. Lorsque le travailleur – ou la travailleuse – vend sa force de travail à un patron, il aliène son pouvoir de transformation du monde. Son corps devient l'instrument de l'acheteur. L'histoire de l'oppression est celle de l'aliénation du pouvoir des personnes opprimées au bénéfice des oppresseurs. Cela est vrai et commun à toutes les structures dont la caractéristique est d'aliéner le pouvoir d'action des uns pour la transférer aux autres : l'esclavage, le servage, le patriarcat, le racisme, voire l'État. Le processus d'exploitation décrit par les marxistes et compris comme le cœur de toute société de classe est en fait un processus d'accumulation du pouvoir. Le travail gratuit extirpé par la contrainte ou l'échange capitaliste est cette capacité d'action sur le monde, ce pouvoir du travailleur qui lui est volé.

En utilisant une définition large du pouvoir, on peut toutefois décentrer l'analyse de l'angle purement « économique ». Le contrôle du corps des femmes, par exemple, représente une facette tout aussi importante de l'accumulation du pouvoir social, qui d'ailleurs précède le capitalisme. Il s'agit d'un processus de dépossession du contrôle du pouvoir de son propre corps pour se conformer aux volontés d'autrui – comme c'est le cas pour la capacité de reproduction. Une approche fondée sur le pouvoir peut donc pleinement intégrer les acquis des théories intersectionnelles, analysant les différentes dimensions, les différents facteurs de l'accumulation et de la dépossession du pouvoir. Cela est non seulement nécessaire pour tisser des alliances durables et inclusives, mais également pour construire un modèle alternatif qui évitera de reproduire ces problèmes.

7 Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 1851, <http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/18-brumaine_louis_bonaparte/18-brumaine.html>.

8 Voir Anthony Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Oakland, University of California Press, 1986.

La démocratie radicale comme projet

Comme toute vie en société implique une certaine mise en commun de notre capacité d'action sur le monde et un réseau complexe d'influences, on ne peut définir le projet émancipateur sur la base d'une autonomie/liberté absolue des individus qui la composeront. Ce qui est au cœur des problèmes identifiés par la gauche radicale, ce n'est pas le pouvoir en tant que tel, mais bien sa concentration, sa distribution fortement inégalitaire.

La proposition alternative est donc la répartition égalitaire du pouvoir. Deux idéaux types s'offrent logiquement à nous. D'une part, la protection d'une sphère d'autonomie privée, où le pouvoir individuel d'une personne n'est pas mis en commun, n'est pas sujet au contrôle d'autrui, et où chacun ou chacune dispose de ressources équivalentes. On imagine, par exemple, une société de paysans et de paysannes propriétaires, parfaitement autonomes les uns des autres, s'occupant de leur lopin de terre et travaillant uniquement pour leurs propres besoins. Cette forme « pure » n'est évidemment plus applicable aujourd'hui, car pour soutenir la population actuelle, nous sommes dépendants de technologies complexes qui ne peuvent être produites ainsi. L'autre avenue est celle du contrôle égalitaire sur le processus décisionnel concernant le pouvoir collectif. On imagine alors une société fondée sur l'autogestion de coopératives et la démocratie directe de conseils municipaux par exemple. Le principe des communs mis de l'avant par Pierre Dardot et Christian Laval s'inscrit dans cette perspective : le commun, c'est ce pouvoir collectif contrôlé de manière égalitaire⁹. Anarchistes et communistes voient dans la Commune de Paris ou dans les soviets du début de la révolution russe des exemples de mise en application de cela. Mais il n'est pas nécessairement désirable que le projet socialiste implique une collectivisation complète – aussi démocratique soit-elle.

Tout le spectre entre ces deux modèles est possible : cela implique qu'une part du pouvoir propre à l'individu soit mise en commun et soumise à un processus décisionnel auquel il prend part en tant qu'égal, et l'autre part du pouvoir lui est dévolue comme un bien privé tant que ce pouvoir privé reste également distribué.

En différenciant le contenu (les décisions prises) de la forme (la manière dont les décisions sont prises), on peut faire valoir la portée quasi universelle du projet socialiste. Pour la très grande majorité, l'égalité dans le processus décisionnel représente une augmentation significative de leur pouvoir sur le monde lorsqu'on la compare à la situation d'aliénation vécue actuellement. Même s'il subsistera des désaccords quant au contenu des décisions à prendre, la garantie de l'égalité dans le processus décisionnel par rapport au pouvoir collectif implique une plus grande fidélité des décisions prises aux aspirations de la grande majorité. Surtout lorsqu'on

9 Voir, dans ce numéro, le texte de Christian Laval, « Repenser la révolution. Utopie, imagination, pratique ».

la compare à la situation actuelle où l'extrême concentration du pouvoir décisionnel forge les priorités sociales sur les désirs d'une classe dominante.

Comprendre le pouvoir pour concevoir la démocratie

En soi, l'idée de mettre l'égalité et la démocratie au cœur du projet révolutionnaire n'a rien de nouveau. Mais contrairement aux penseurs modernes de l'anarchisme et du socialisme, il faut admettre que cette démocratie ne règlera pas tous les conflits. Elle permettra surtout d'augmenter l'emprise de la majorité sur son destin, aussi bien collectif qu'individuel.

De plus, pour proposer un projet démocratique réalisable qui soit réellement égalitaire, il nous faut des outils conceptuels et pratiques précis, applicables au niveau microsocial et macrosocial. C'est également sur ce plan qu'une théorie du pouvoir est essentielle. Les outils conceptuels proposés par le marxisme, par exemple, ne permettaient pas une telle précision, car ils restent à un niveau d'abstraction relativement élevé. La socialisation des moyens de production est un remède logique aux tares du capitalisme, mais la théorie marxiste offre peu de guides pour organiser la société à la suite de cette socialisation. Et à défaut d'avoir un barème pratique permettant de comprendre les inégalités en dehors du capitalisme, on ouvre la voie à une collectivisation de façade, qui se révèle n'être qu'une nouvelle forme d'accumulation du pouvoir construit autour d'une bureaucratie d'État.

L'humilité nécessaire à un projet socialiste *postmoderne* nous force également à revoir à la baisse nos ambitions. Non pas qu'il faille abandonner l'idée d'une rupture révolutionnaire ou de l'abolition du capitalisme, mais surtout, il nous faut accepter l'idée que la prochaine grande transformation sociale égalitariste, si elle a lieu, ne sera pas la dernière. Nous ne parviendrons pas à une égalité parfaite et absolue. À vrai dire, nous ne savons même pas si cela est possible.

À défaut d'avoir des certitudes, l'égalité absolue se pose comme un modèle théorique qui guide notre démarche. Mais le projet socialiste que nous devons proposer se doit d'être réalisable à partir des conditions actuelles, de ce que nous connaissons sur les sociétés humaines et de ce que nous croyons ultimement possible. Cette société ne sera pas la fin de l'histoire ni la fin des conflits. Mais si nous luttons, c'est que nous avons la très nette conviction que cette société sera beaucoup mieux que celle dans laquelle nous vivons aujourd'hui.

De quelques implications stratégiques

Comme l'aspect universalisant du projet porte sur sa forme – celle de l'égalité et de la démocratie – il reste néanmoins un grand nombre de questions indéterminées sur le plan du contenu. Ces questions sont celles que les citoyennes et les citoyens

de la société future devront débattre de toute façon. Cela dit, dans le processus de transition, l'égalité ne peut être le seul élément programmatique. Les débats de forme soulèvent rarement les masses. Ce sont les enjeux concrets, souvent locaux, qui animent les passions. La tâche des révolutionnaires est de connecter les problèmes concrets à leurs sources structurelles, et de démontrer qu'une distribution égalitaire du pouvoir réglerait le problème. Or, cette tournure des choses implique de donner un contenu au projet. Cela peut s'articuler autour d'enjeux tantôt écologiques, tantôt liés aux conditions de travail ou encore aux oppressions culturelles.

Sur le plan stratégique, une approche axée sur le pouvoir permet de mettre en lumière une dimension fondamentale de toute stratégie de changement : comme le pouvoir est conçu comme une capacité d'action sur le monde, la résistance et le changement social sont également des produits du pouvoir. C'est le pouvoir des organisations populaires, le pouvoir « par le bas », dont il est question. Faire grève relève d'un acte de pouvoir. Occuper une place publique relève d'un acte de pouvoir¹⁰.

Or, le type de pouvoir que les classes populaires possèdent est potentiellement différent du pouvoir des élites. Ce n'est pas un pouvoir concentré autour d'une poignée d'individus. Ce n'est pas un pouvoir qui puisse être compté en capital, en PIB ou en forces armées. C'est un pouvoir diffus, qui requiert une mise en commun des quelques ressources que chacun possède pour faire émerger un pouvoir collectif. C'est une force du nombre.

Mais au-delà des épisodes de résistance populaire, une stratégie de changement social à long terme doit être capable de faire perdurer ce pouvoir populaire dans des institutions autonomes qui œuvrent dans cette direction. C'est en ce sens que nous devons réfléchir à une stratégie d'accumulation du pouvoir populaire. Et c'est en regardant l'histoire de la gauche que nous devons émettre une mise en garde importante : toute institution, aussi populaire soit-elle à l'origine, qui accumule une grande quantité de pouvoir est sujette à un détournement par ceux et celles qui la contrôlent. Lorsque des partis politiques, des syndicats, des coopératives deviennent des forces sociales importantes, ils attirent les opportunistes et incitent leurs dirigeants à en faire des instruments personnels.

Cette tendance n'implique pas que toute stratégie d'accumulation du pouvoir soit vouée à l'échec. Elle nous apprend toutefois l'importance d'une certaine politique de la préfiguration. Si nous souhaitons transformer la société pour que celle-ci devienne plus démocratique et égalitaire, nos propres institutions doivent incarner cette prétention. D'une part, car la démocratie d'un mouvement est sa meilleure garantie contre sa récupération et son détournement. D'autre part, car la mise en pratique de la

10 Voir Jane McAlevey, *No Shortcuts. Organizing for Power in the New Gilded Age*, New York, Oxford University Press, 2016.

démocratie au sein d'une organisation de plus en plus importante est essentielle pour en tester et en démontrer la viabilité.

Notre tâche consisterait donc à bâtir ce pouvoir populaire partout où nous sommes : que ce soit dans les mouvements sociaux, les coopératives ou encore par la prise de l'État. Et à chacun de ces endroits, l'impératif est celui de la démocratie : nous devons faire de notre mieux pour faire vivre des institutions contrôlées par la base. Ces institutions doivent être capables d'articuler un projet collectif émancipateur. Sans promettre des lendemains qui chantent, elles doivent pouvoir démontrer qu'on peut faire mieux, et avoir le pouvoir nécessaire pour faire survenir ce changement avant qu'il ne soit trop tard.