

Daniel Bensaïd

Utopies, rejet de l'utopie et projet révolutionnaire

Cursive sans doute cette interview de Daniel Bensaïd livré aux questions d'Alain Brossat. Elle laissera le lecteur sur sa faim, souvent. Mais elle présente l'intérêt, à travers des éclairages qui balayent un large champ historique, géographique et social, qui mettent en évidence fractures et basculements dans le temps et l'espace, d'inviter à réapprécier certaines distances.

Alain Brossat : *Nous vivons dans une phase de rejet de l'utopie. Bien plus, tout se passe comme si nous étions entrés dans la phase de la pensée « anti ». On ne se définit plus tant, dans de larges couches intellectuelles, par ce dont on est partisan, que par ce contre quoi l'on est. Le thème de l'antitotalitarisme autour duquel se réalise chez nous un aussi large consensus en est l'exemple le plus notoire.*

Ce qui est frappant aussi, c'est que ces attitudes « anti » sont amplement déterminées par le lieu d'où parlent les intellectuels : si l'antitotalitarisme peut, ici, tenir de vision du monde à certains d'entre eux, l'antireaganisme peut permettre à d'autres, dans d'autres parties du monde, d'éviter de se poser quelques questions délicates. La pensée « anti » est une pensée régionale. Elle débouche souvent sur de formidables malentendus : de respectables gourous libéraux de chez nous peuvent parfaitement servir d'inspirateurs à des radicaux de l'opposition hongroise.

En quoi ce climat intellectuel réagit-il sur la pratique révolutionnaire ?

Daniel Bensaïd : Dans cette réaction que tu dis « anti », il y a plusieurs éléments. D'abord, il faut revenir à l'Histoire, à cette grande fracture que constitue le stalinisme et après laquelle on ne peut plus penser comme avant. Après le stalinisme, on ne peut plus placer dans le vocabulaire les thèmes qu'aborde le marxisme, la même charge d'utopie, au sens positif du terme, que l'on pouvait trouver dans le socialisme du XIX^e et du début du XX^e siècles. Au fil du temps, la déception a fait son œuvre, elle s'est creusée, a rebondi, essentiellement parmi les intellectuels. Si bien que se trouve remise en cause cette sorte d'alliage qui existait entre le « socialisme scientifique », entre guillemets, et l'héritage utopique, utopiste, que Marx et Engels y avaient à juste titre incorporé, comme cela apparaît clairement à la lecture, au moins de leurs textes de jeunesse – à commencer par le *Manifeste communiste* ou le discours d'Eberfeld de Engels.

Aujourd'hui, ce qui semble prédominer chez nombre d'intellectuels, c'est une crainte de tout projet, tout projet semblant impliquer une norme, une contrainte, apparaissant comme tendanciellement ou potentiellement totalitaire. En fait, il s'agit d'une réaction qui va bien au-delà de l'anti-utopisme, d'une réaction au fond anti-idéologique, antisystématique qui débouche sur une sorte de culte de l'individualité, de l'immédiat, du multiple. Cette réaction dépasse les frontières de l'Europe. On le découvre à la lecture d'un roman comme *la Guerre de la fin du monde* du Péruvien Vargas Llosa où s'exprime à la fois une sympathie à l'endroit de la révolte populaire, mais aussi la défiance à l'égard de tout ce qui est construction, système social qui pourrait devenir porteur d'un ordre aliénant ou oppresseur. Du coup, ce n'est pas tout à fait par hasard que Vargas Llosa se retrouve dans le rôle d'une sorte de témoin

libéral contre la guérilla du Sentier lumineux au Pérou...

Par quel bout pourrions-nous donc reprendre le problème ? À mon avis, il faut exclure l'idée que l'on puisse réinventer une utopie par une activité de relance, de recherche, de dynamisation du marxisme sur ce terrain. Il est vrai que l'on a assisté à une petite flambée de pensée utopique après 1968, mais, à mon avis, dans un contexte déjà fortement marqué par le déclin des grands systèmes utopiques. Je dirai plutôt que cette flambée se situe dans le cadre de ce que le philosophe Ernst Bloch appelait les utopies fragmentaires qui, selon lui, prennent à notre époque la relève des grandes utopies sociales. Je crois qu'est révolue l'ère des grandes constructions utopiques.

Alain Brossat : *Pourquoi ?*

Daniel Bensaïd : Parce qu'on ne peut pas faire machine arrière. Partons d'une définition provisoire de l'utopie : la projection d'un système social différent, dans l'espace généralement. Cette projection débouche sur un ailleurs. Mais à partir du moment où l'on entre dans le cadre d'une pensée historique, on ne réfléchit plus tant en termes d'ailleurs utopiques que d'au-delà historique du moment présent. Et cet au-delà entretient nécessairement un rapport de négation, mais aussi de continuité avec le lieu et le moment d'où l'on part.

Dans une telle démarche, le rapport à l'utopie se modifie fondamentalement. L'utopie est alors ce qui demeure d'indéterminé dans un projet social et historique, la part du rêve, la part du possible. C'est ainsi que l'on entre dans l'ère des utopies partielles, qui peuvent, par exemple, dit Bloch, s'ancrer dans l'oppression spécifique des femmes, des juifs (le sionisme des origines), etc.

Alain Brossat : *Il y a des phases, des conjonctures idéologiques où les utopies sont « porteuses » du point de vue intellectuel, où l'air du temps porte à l'utopie. Il y en a d'autres où la pensée anti-utopique, ou encore les utopies négatives dominent nettement. Qu'implique pour nous cette alternance de l'utopie et de l'anti-utopie ? Quelle est, dans ces conditions, la mémoire, la continuité de l'utopie ?*

Daniel Bensaïd : Si l'on considère l'utopie comme « le sentiment non pratique du possible », on peut dire que, dans toute phase de transition marquée par le déclin d'une classe et l'ascension d'une autre, il y a un moment utopique, un moment où l'anticipation a son rôle à jouer. C'est le cas à la fin du XV^e, au début du XVI^e siècle où l'utopie apparaît dans ses deux variantes, l'une centralisatrice, autoritaire, préfigurant l'État moderne, et l'autre qui se développe sur un versant libéral, autogestionnaire. Ce courant utopique se développe tout au long du XVI^e siècle mais, en revanche, dès le début du XVII^e, l'utopie reflue au profit d'un débat sur le droit, sur la théorie du droit naturel qui est déjà un instrument de lutte politique pour la bourgeoisie. L'utopie recule alors parce qu'on entre dans la dimension pratique et politique du possible.

Dans une autre phase, consécutive à la Révolution française, on assiste à un regain d'utopie qui correspond à la fois à de nouvelles possibilités, en termes de forces productives, et à la recherche d'une autre expression sociale de ces possibilités. C'est à ce moment que se développent les utopies prémarxistes, Saint-Simon, Owen, Fourier, chacun avec ses particularités. Plus on s'approche de la possibilité pratique de la révolution prolétarienne, et plus cette forme d'utopie s'estompe au profit d'une stratégie politique et finit, en un sens, par s'y dissoudre. La

Révolution russe transcrit dans la réalité toute une charge de l'utopie antérieure : tout ce qui, par exemple, concerne l'expérimentation sociale, la refonte du mode de vie...

Peut-on dire que le statut de l'utopie est régi par une sorte de loi de l'éternel retour, au fil du développement des classes sociales et de leur épuisement ? Le problème est surtout qu'on peut difficilement imaginer aujourd'hui quelle classe peut réactiver l'utopie. Bloch le dit bien : il n'y a plus de grande classe qui puisse unifier un projet utopique au-delà du projet socialiste auquel demeure attachée la grande charge utopique du dépérissement de l'État, de son extinction.

De ce point de vue, je crois que la flambée utopique de 1968 et ses lendemains étaient beaucoup plus courts que nous le pensions à l'époque. Elle découlait d'une période de prospérité qui s'achevait. Elle s'inscrivait dans une conjoncture où tout semblait possible, où les couches sociales qui la portaient avaient une grande confiance en elles-mêmes, où prévalait le sentiment que les ressources de cette société étaient inépuisables, que l'on pourrait les utiliser dans le sens que l'on voulait.

C'était là, remarquons-le, une pensée très régionale, appuyée sur l'apogée de l'accumulation du capital dans les pays capitalistes développés d'Europe occidentale, un optimisme plutôt local.

Ce qui me frappe, dans la période de crise et de tensions que nous connaissons maintenant, plus que la quête d'une nouvelle utopie, c'est le retour de la pensée morale. Ce n'est sans doute pas pour rien que l'on a récemment publié les *Cahiers pour une morale* de Sartre. Il faut y voir un symptôme. Même pour ceux qui se situent sur le terrain du marxisme, l'intégration d'une préoccupation morale se présente souvent comme un passage obligé. La

morale apparaît souvent comme un horizon indépassable ; par un retour à une approche morale des problèmes, on essaie d'aménager le traumatisme lié à l'expérience de la dégénérescence bureaucratique du socialisme, à l'expérience du totalitarisme. Il y a quelque chose d'insolite dans ce retour de la morale ; il n'y a pas si longtemps, la démarche morale des dissidents des pays de l'Est (Plioutch, par exemple) apparaissait comme quelque chose d'exotique. Aujourd'hui, on a le sentiment que les problèmes sont souvent posés en termes de moralisation interne au mouvement ouvrier. Je ne suis pas sûr que la solution aux problèmes que nous connaissons soit de ce côté-là. Mais en tout cas, la préoccupation morale me paraît l'emporter largement, aujourd'hui, sur la préoccupation utopique.

Alain Brossat : *L'idée que l'utopie est le ferment du totalitarisme est aujourd'hui très communément admise. Marx et Lénine sont présentés, de droit, comme les pères fondateurs du totalitarisme. Comment te situes-tu par rapport à ces « évidences » de notre époque ?*

Daniel Bensaïd : C'est une question tellement vaste ! On ne peut qu'en aborder des aspects spécifiques. Prenons la question de Lénine et du léninisme. J'ai l'impression que s'opère dans sa pensée, après 1914, un changement beaucoup plus systématique que ce que l'on a dit : au plan méthodologique (voir ses réflexions sur la *Logique de Hegel*), au plan de sa perception du monde impérialiste comme totalité, au plan de sa perception de l'État. De ce point de vue, je ne crois pas que *L'État et la révolution* constitue une improvisation brillante dans un contexte révolutionnaire ; il s'agit plutôt d'une rupture avec une certaine problématique héritée d'avant 1914, rupture qui se prolonge

chez le Trotski de la lutte antibureaucratique et constitue un nouveau maillon dans le marxisme.

Une autre tarte à la crème de l'anti-léninisme, qui prévaut actuellement, c'est l'idée que la théorie du parti révolutionnaire développée dans *Que faire ?* recèle tous les germes du totalitarisme. Il s'agit là d'une question mal posée. Le vrai problème est inhérent aux données de la révolution prolétarienne : c'est celui de la métamorphose d'une classe dépossédée, dépouillée, en classe dominante. Le pouvoir politique devient un moyen d'émancipation et de transformation sociale, mais sur quoi repose le pouvoir politique, si ce n'est sur l'héritage social et culturel de cette société capitaliste ? C'est en ce sens que le danger de la bureaucratization est inhérent à la révolution prolétarienne, quelle que soit la théorie du parti ouvrier à laquelle on se réfère.

J'irais jusqu'à dire que le léninisme, avec son idée du parti d'avant-garde, crée des conditions plus favorables que tout autre pour faire face à cette difficulté. Elle est moins dangereuse, de ce point de vue, que l'idée antérieure au léninisme selon laquelle le parti représente le prolétariat dans son ensemble, constitue la société politique de la classe ouvrière, avec tous ses prolongements, ses organisations de masse... Car la théorie léniniste permet d'établir un rapport beaucoup plus clair entre exercice de la souveraineté du pouvoir et organisation politique, de penser de manière plus rigoureuse la séparation du parti et de l'État, la subordination du parti à la souveraineté des soviets. Toutes ces idées deviennent plus claires à partir du moment où l'on est confronté à un parti d'avant-garde qui propose, essaie de convaincre, mais ne peut pas s'imposer comme représentant immédiat des intérêts d'ensemble de la classe ouvrière.

Il est vrai qu'une telle distinction qui, potentiellement, découle des travaux majeurs de Lénine après 1914, n'a pas prévalu dans les années vingt. Dans les premiers congrès de l'Internationale communiste, l'accent est mis sur les soviets comme instruments de prise du pouvoir, mais les rapports parti/soviets/syndicats ne sont pas clairement définis. Il y a en tout cas une ambiguïté concernant les rapports de subordination des soviets au parti : est-ce une subordination politique, historique, institutionnelle ? À mon avis, au contraire, le corollaire logique de la problématique du parti d'avant-garde devrait être le respect du multipartisme dans la société de transition. Ce n'est pas pour des raisons de circonstance que Trotski s'oriente vers cette idée dans les années trente. Il ne s'agit pas là, chez lui, d'un retour à une idée démocratique banale, mais bien de la prise de conscience, à la lumière de l'expérience de la dégénérescence bureaucratique de l'URSS, de l'impossibilité d'unifier artificiellement les intérêts de la classe ouvrière et de supprimer par décret son hétérogénéité, de la nécessité de mettre en place des canaux de représentation sociale et politique différenciée de la classe ouvrière dans la phase de transition. Je pense que les implications de cette réorientation théorique vont très loin.

Envisageons un dernier aspect du problème concernant Lénine et le léninisme. Une des « preuves » de la tournure totalitaire de sa pensée et de son action que l'on administre souvent, c'est la dissolution de la constituante. Il y a là deux aspects. Le premier, c'est un problème politique concret à l'occasion duquel se pose la question : qui domine qui ? qui exerce le pouvoir politique ? En l'occurrence, deux pouvoirs coexistent, celui des soviets et celui de la constituante qui se fondent sur des représentations différentes de la réalité poli-

tique, de sa transformation... De ce point de vue, l'affrontement est inévitable et la dissolution de la constituante est une question d'opportunité politique, pas de principe. Le second aspect, et là il convient d'observer une distance critique, c'est la façon dont, par la suite, Lénine et Trotski ont pu faire de nécessité vertu. Ils ont pu le faire parce qu'il n'y avait ni projet conscient, ni projet de définition institutionnelle des problèmes de la transition à leur époque. Aujourd'hui, l'expérience a apporté quelque lumière sur ces questions.

Prenons deux exemples. On a vu surgir en Pologne, avant le coup d'État de Jaruzelski, la revendication d'élections libres à la Diète, revendication allant donc dans le sens de la remise en place d'institutions de type parlementaire. Mais je crois qu'à partir du moment où une telle revendication surgit dans un contexte où les rapports sociaux ne sont pas, fondamentalement, déterminés par une économie de marché, le contenu de cette revendication « démocratique » est d'emblée différent de ce qu'il serait dans un contexte où domine la libre entreprise. Cette revendication prend un sens dans la perspective d'un système de double représentation où la Diète coexisterait avec une Chambre économique des conseils d'autogestion d'entreprise. Une fois la propriété privée des moyens de production abolie, une forme de représentation de type parlementaire peut remplir une fonction positive.

Au Nicaragua se tiendront prochainement, si l'intervention impérialiste n'y fait pas obstacle, des élections pour la mise en place d'une assemblée constituante. On voit donc que, dans un processus de transition, même s'il se trouve fortement entravé par la possibilité d'une intervention militaire contre la révolution, le passage par le parti unique n'est pas un passage obligé. On voit qu'il existe au Nicaragua une

certaine pluralité de partis et de débats. C'est une démonstration de la force de cette révolution. Il faudra voir, par la suite, comment cette assemblée se combinera avec d'autres mécanismes de représentation d'ordre plus directement social. Il semble qu'il y ait, chez les sandinistes, un débat sur le maintien d'une double représentation après les élections pour la Constituante.

Alain Brossat : *Tu penses qu'à propos d'une question comme la dissolution de la constituante, la question de la légitimité ne se posait pas ?*

Daniel Bensaïd : Il faut aller au-delà. La Révolution russe victorieuse se pensait comme partie prenante d'une révolution plus vaste. Dans une question comme celle-ci, les dirigeants bolcheviques faisaient référence à une totalité en mouvement, représentant un critère plus important que la photographie électorale de la Russie à un moment donné. Il ne s'agit donc pas, en l'occurrence, d'un problème de morale, mais d'un problème de stratégie, avec toute la marge d'incertitude, d'erreur possible que cela implique. On ne peut pas faire de comparaisons abstraites entre la situation qu'ont connue les bolcheviques à cette époque et celle que connaissent les dirigeants nicaraguayens aujourd'hui : cela fait cinq ans qu'ils ont pris le pouvoir, entre-temps les choses se sont considérablement décaquées. Une partie de la bourgeoisie a quitté le pays, le processus auquel on assiste actuellement est aussi un processus de constitution de la nation, d'une nation encore inachevée.

Pour revenir à la Révolution russe, le débat sur tel ou tel aspect particulier, comme celui que nous avons soulevé, est au fond toujours le même : soit on pense, comme les menche-

vique, que cette révolution était prématurée, du point de vue du niveau des forces productives, soit on pense qu'elle pouvait constituer le point de départ d'une transformation globale du rapport de forces entre l'impérialisme et la révolution, et à partir de ce moment-là, il n'y a pas de critère général qui permette de poser le problème en termes de légitimité ou d'illégitimité. Le problème est celui du contexte dans lequel les révolutionnaires prennent telle ou telle décision, des lacunes éventuelles de la pensée révolutionnaire, du rapport entre la théorie et l'expérience, etc. La constituante de janvier 1918 pouvait fort bien devenir le centre institutionnel de « légitimation » de la contre-révolution à la veille de la guerre civile !

Alain Brossat : *Y a-t-il une coloration particulière de l'utopie dans les pays dépendants, en Amérique latine, par exemple ?*

Daniel Bensaïd : C'est une question trop vaste. Ce dont il faudrait parler, à un premier niveau, c'est d'une pensée qui n'est pas utopique du tout, mais qui est, tout simplement, une pensée de libération. Une pensée qui se fonde sur la misère, le délabrement, voire le désespoir. Dans de nombreux pays, le simple fait de se débarrasser du fardeau de la dette extérieure, de la dictature de la faim, apparaît comme une formidable ambition morale et humaine. Il faudrait également mentionner un phénomène spécifique et intéressant qui est la « théologie de la libération » qui a, dans la reformulation qu'elle pratique, de l'héritage chrétien, sa charge utopique.

Au-delà, les intellectuels de ces pays ont du mal à se situer dans une utopie vraiment universalisante, il y a un décalage énorme entre leur vision du monde et celle qui prévaut chez les intellectuels des pays développés. On sait,

par exemple, que la sympathie, pour ne pas parler d'adhésion, à la lutte des Polonais a rencontré d'autres obstacles en Amérique latine qu'en Europe.

En Amérique latine, par la médiation de Cuba, le camp socialiste demeure une référence. On n'y voit pas l'Histoire du même côté que chez nous, où un Arrabal peut impunément raconter à la télévision qu'il y a trois cent mille prisonniers politiques à Cuba, que Cuba est la capitale du racisme avec l'Afrique du Sud, etc. ! J'ai l'impression, en discutant avec certains intellectuels latino-américains exilés, que prédomine dans leur démarche une sorte de « réalisme » qui se fonde sur le raisonnement suivant : la révolution est une nécessité vitale, Cuba – et l'URSS en arrière-plan – est une référence incontournable, mais il faut ne pas être dupe de la réalité du camp socialiste. Ils en font parfois une sorte de théorie qui pourrait se formuler ainsi : la révolution, c'est la justice, au sens de la justice sociale, mais ce n'est pas la liberté.

Il ne faut pas trop demander à la révolution, faute de quoi l'on encourt le risque de graves déceptions. On voit donc se reproduire ici une dissociation entre une morale subjective de la liberté, d'une part, et une *realpolitik*, d'autre part. Il me semble au contraire indispensable de redonner au marxisme toute sa dimension libératrice, notamment en faisant apparaître la nécessité de la démocratie comme une nécessité fonctionnelle et non pas formelle. Les événements de Pologne, ou ceux de Grenade qui ont fourni au gouvernement américain le prétexte d'aller « rétablir l'ordre » le montrent suffisamment.

Alain Brossat : *Peut-on dire qu'il y a une composante utopique importante dans la pensée de Che Guevara ?*

Daniel Bensaïd : Plutôt que d'une pensée utopique, je parlerais d'une pensée révolutionnaire à chaud, en situation, une pensée qui unifie un problème d'action révolutionnaire, un projet historique et une dimension éthique. À ce propos, je trouve regrettable que personne n'ait jamais dressé un bilan approfondi de la place du Che dans la révolution cubaine. Il y a sans doute des raisons un peu suspectes à cela : il est avéré, par exemple, que face à l'échec de la *zafra* des « dix millions » de 1970, Castro a dû constater l'échec d'une politique économique, remettre en place une comptabilité, réintroduire les stimulants matériels, réviser le système des salaires, le tout conjugué avec l'entrée dans le Comecon et le renforcement des liens avec l'URSS.

On a souvent l'impression que, dans l'auto-critique de la politique menée dans les années soixante qui a conduit à ces difficultés, l'on opère souvent à Cuba, consciemment ou inconsciemment, un raccourci trop rapide qui permettrait de rapporter ces difficultés aux positions que défendait le Che dans les années 1963-1965. Or, ce n'est en rien évident.

La position du Che ne reposait pas seulement sur une idée morale, mais aussi sur la conviction qu'une société de transition qui ne reposerait que sur des stimulants matériels n'irait pas nécessairement là où elle prétend aller. Il insistait beaucoup sur la dimension de l'éducation et la valeur de l'exemple, sur le terrain militaire comme économique. Mais il lui

manquait une médiation pour approfondir ces idées : un cadre institutionnel propice à leur réalisation.

La figure du Che s'est estompée parce qu'elle était symboliquement liée au gauchisme, à un volontarisme révolutionnaire. Mais sa pensée constitue néanmoins un acquis qui peut se réactiver, une flamme qui peut se ranimer dans n'importe quelle conjoncture où l'histoire se remet en marche. En Amérique latine, cette pensée de l'actualité de la révolution s'est repliée avant tout pour la raison bien simple que l'avant-garde révolutionnaire a connu une décennie de défaites et de dictature. La politique se remet donc en route à un niveau beaucoup plus terre à terre : au Brésil, un million de personnes descendent dans la rue pour des élections au suffrage direct, au Chili, on manifeste pour la démocratie, en Argentine, on a le vote en faveur d'Alfonsín, vote « réaliste ».

Il est vrai aussi qu'il y a toute une charge utopique qui s'était inscrite dans certains secteurs de la société à la fin des années soixante en Europe, qui s'est estompée. Ce sont en partie ainsi des illusions qui se sont dissipées. On a pu croire en effet qu'il y avait une correspondance directe entre cet effet culturel de 1968 et la réalité politique et sociale. On croyait à une actualité immédiate de la révolution. Dans certains cas, on évoquait même l'actualité immédiate du communisme (*Il Manifesto*, sous l'impact de la révolution culturelle). Il s'est avéré que tout cela relevait, pour une bonne

part, de la fantaisie, qu'il y avait un énorme décalage entre la réalité et ces projections utopiques.

Ces illusions constituaient le terrain d'un certain climat utopique dans les organisations d'avant-garde, aussi bien chez nous qu'en Amérique latine, par exemple. Aujourd'hui, ce phénomène a régressé et l'on se préoccupe de choses beaucoup plus prosaïques, la résistance aux effets de la crise ici, la réapparition des disparus là-bas. D'un côté, cette situation a pour conséquence qu'on est plus près de la réalité politique, d'un autre, se profile le danger d'un certain enlèvement dans cette réalité. Je ne parle même pas ici de manque d'utopie, mais, tout simplement, de projet, du danger d'une routine.

C'est précisément parce que nous sommes confrontés à ce repoussoir que sont les pays de l'Est que le projet révolutionnaire ne peut pas se réduire à un enchaînement d'actes d'autodéfense, de protestations ou de grèves. Il faut, en sus, que la classe ouvrière et ses alliés parviennent, à un moment donné, à se charger d'un projet de société. C'est ce que ne comprennent pas tous ceux qui, pour s'être brûlé les doigts avec du lait trop chaud, au lendemain de 1968, ne veulent plus entendre parler ni de veau ni de vache et pour qui tout ce qui est utopie, anticipation, n'est que petite brise culturelle, voire erreur de jeunesse.

Critique communiste, n° 32, spécial août 1984