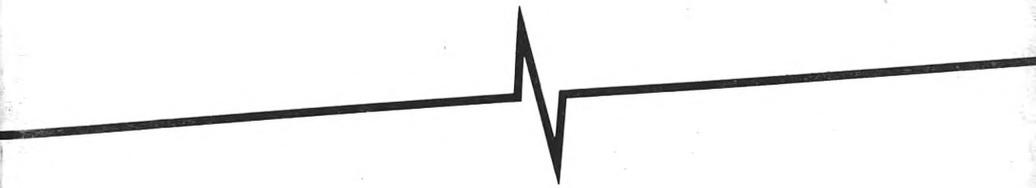


AVENTURES DE LA LIBERTE

ANARCHISME
CONTEMPORAIN
VENISE 84



atelier de création libertaire

AVENTURES DE LA LIBERTE

DEJA PARU

- Interrogations sur l'autogestion.
- L'Imaginaire subversif.
- Sociobiologie ou écologie sociale, de Murray BOOKCHIN.
- Femmes, pouvoir, politique, bureaucratie.
- Le pouvoir et sa négation.
- L'Œuvre et l'action d'Albert CAMUS dans la mouvance de la Tradition libertaire, de T. VERTONE.
- Anarcho-syndicalisme et luttes ouvrières.
- PA KIN, le coq qui chantait dans la nuit, de J.-J. GANDINI.

**AVENTURES
DE LA LIBERTE**

ATELIER DE CREATION LIBERTAIRE

13, rue Pierre-Blanc

69001 LYON

TABLE DES MATIERES

Introduction	5
<i>L'anarchisme de tous les jours</i> , par Roberto AMBROSOLI	9
<i>Vivre l'anarchie</i> , par Roger DADOUN	23
<i>Le changement radical de la nature</i> , par Murray BOOKCHIN	29
<i>La liberté, la guerre et la servitude</i> , par Robert PAGES	49
<i>La « libération » des femmes</i> , par Ariane GRANSAC	61
<i>Vers un « 1984 » informatique</i> , par Mario BORILLO	69

INTRODUCTION

Que signifie « vivre l'anarchie » dans le monde de la domination ? Sur quoi fonder une éthique, une fois rejetées les normes et les lois imposées de l'extérieur ? Quelle est la place de la nature, de la technique, de la science, dans l'effort vers une société libre et la réflexion à son sujet ? Ces questions simples et leur discussion sont autant de reflets des tensions libertaires dans les sociétés contemporaines, autant d'aventures de la liberté.

Dans les rues des grandes villes vous aimez marcher sans but, vous laissez aller au hasard, espérant des rencontres et des découvertes. Mais le hasard est conservateur : il vous ramène sur vos pas, vos itinéraires se replient tôt sur eux-mêmes. Aller à l'aventure sur les avenues de la liberté n'a pas le même manque de sens. Car la liberté croît sur le terreau de la liberté, les aventures y sont toujours nouvelles et les découvertes infinies, l'horizon toujours plus éloigné et plus désirable. Les terres de la liberté n'ont pas de bornes, aucun arpenteur ne peut les parcourir. Le mouvement perpétuel contre les trajets lovés du hasard et de la nécessité.

La vie est réglée comme une ville. Itinéraires obligés, casiers préfabriqués, éventaires éventés. Zone des arbres, zone des enfants, celles des femmes et celles qui leur sont interdites, zone des transports, des achats, du travail, de la vie privée derrière les rideaux. Les normes de pensée et de comportement, celles propres à l'âge, au sexe, au statut social, à l'espèce, s'apprennent comme les lignes d'autobus.

Un beau jour le 975 vous emmène passer l'automne à Pékin. Un beau jour les rails du tram sont arrachés pour construire des barricades dans les rues de Barcelone. La ville prend un air penché, mais on sent alors à quoi peut ressembler la vie.

Ce n'est pas par hasard que l'on déboulonne les rails du

tram quand les normes sociales sont chamboulées. Abolir la forme et le principe de l'Etat, égaliser les classes et les individus, cela veut dire être attentif à tout ce qui peut reproduire les rapports de domination ou les institutions. Vivre l'anarchie, c'est aussi proposer une culture autonome, poser les fondements d'une éthique qui débusque la hiérarchie et la compétition sous toutes leurs formes, pratiquer une réflexion exigeante sans les garde-fous habituels dictés d'ailleurs.

Les textes réunis ici ne content pas que des aventures de la liberté, mais aussi des mésaventures, et des aventures de la domination. Ils dressent des cartes provisoires de quelques bouts de terrain meuble, ils proposent quelques itinéraires sans terminus, ils espèrent susciter d'autres explorations.



La vie s'étirole dans le respect des normes et des lois. Qu'est-ce qui caractérise le mode de vie des anarchistes ? Peut-on faire germer des graines d'anarchie par une attitude existentielle ? Roberto Ambrosoli pose la question de la transmission culturelle de l' « être anarchiste », de la traduction des théories en comportements, de la militance comme modèle et comme fin. L'éthique de vie n'est jamais identique au principe moral ultime, mais elle est une tension sans compromis vers cette morale, et c'est cette tension qui est axiomatique. Elle peut impliquer la construction d'îlots d'anarchie comme elle peut impliquer la subversion et la mise à nu des mécanismes de domination et du conformisme. C'est ce qu'imagine Roger Dadoun avec sa « théorie des grains » : grains de sel pour moquer la nécessité, grains de sable rendant bruyants les engrenages sociaux, grains de folie contre les raideurs de la raison...

La nature s'exténue dans l'usure que lui font subir les humains et les mythes qu'ils lui attribuent. Murray Bookchin pose l'exigence d'un changement radical de notre image de la nature, d'un nouveau rapport à la nature fondé sur une éthique écologique d'entraide, de fécondité, de communauté, de liberté en devenir. Peut-on bazer l'Etat, l'armée et l'argent en continuant d'exploiter ou de mépriser les formes de vie non humaines ? A l'inverse, peut-on planter des arbres et recycler l'aluminium tout en étant soumis à ses supérieurs et en donnant

des ordres à ceux qui sont censés être inférieurs ? C'est nier la complexité, la diversité, la richesse des éco-systèmes et le fait que les sociétés humaines en font partie intégrante : c'est, finalement, conserver la hiérarchie.

Mais l'espèce humaine s'épuise à se faire la guerre. Serait-ce la rançon de la liberté, faudrait-il vaincre pour vivre libre ? Les hommes ont asservi des espèces animales, domestiqué la nature ; pourquoi se comporteraient-ils différemment avec d'autres humains, dès lors qu'ils les définissent comme des barbares ? Robert Pagès examine les similitudes et les antinomies entre le mode de résolution des conflits chez les animaux et les humains, la cohérence et la discordance entre liberté et sollicitude.

L'égalité est-elle possible entre hommes et femmes en niant les conflits et en annulant les différences ? Le mouvement féministe s'alanguit à revendiquer l'égalité sans mettre en question le système basé sur la hiérarchie. Dans les années soixante-dix, l'élan donné par le mouvement féministe a suscité pour un temps une remise en cause fondamentale des rapports hiérarchiques et de toutes les institutions, entraînant femmes et hommes dans une critique fondamentale des normes et des rôles, du travail et de la famille, du pouvoir. Ariane Gransac critique les orientations actuelles des femmes militantes qui, aplanissant l'idée d'égalité aux conditions régnantes, renforcent les normes et l'Etat.

La pensée se ternit à réduire les questions éthiques à des sondages d'opinion et les questions philosophiques à des émissions de télé. On a tendance à prendre chiffres et formules pour des réponses qui font sens. Mais les écrans des ordinateurs ne nous disent rien que nous ne leur ayons appris. Pour Mario Borillo, l'informatique peut être un puissant instrument de bouleversement du jeu social, à condition que l'on s'exerce toujours plus à la réflexion et à la maîtrise conceptuelle, et non à l'anathème ou au dithyrambe.



Les questions simples soulevées dans ce recueil ne sont pas abordées facilement ni à la légère. Des inquiétudes communes le traversent, incontournables lorsque l'on pose des exigences de lucidité, de rigueur, de cohérence éthique, lorsque

la pensée prend le large. Un anarchisme de tous les jours, ce n'est pas un anarchisme au jour le jour.

Sans recettes, sans appel à la mobilisation ou à l'organisation, ces textes peuvent néanmoins trouver une traduction immédiate dans la pratique. L'écologie, les femmes, la guerre, les ordinateurs sont des thèmes rebattus, précisément parce qu'ils sont présents dans nos vies de tous les jours, qu'ils nourrissent nos peurs et nos fantasmes, nos espoirs et nos actions. Lorsque l'aventure est celle de la liberté, la vie est ardente, la nature vivace, la pensée agile, les femmes et les hommes rebelles.

Grains de sel et graines d'anarchie, les textes qui suivent, si dissemblables que paraissent leurs propos, entendent contribuer au changement social. A un changement social si radical qu'il s'agit de le penser dans toutes ses dimensions, sous toutes ses facettes. Bien malin qui saura dire laquelle est la plus importante, laquelle est la plus féconde. La liberté de l'esprit permet l'aventure de l'espèce.

Marianne ENCKELL

L'ANARCHISME DE TOUS LES JOURS

par

Roberto AMBROSOLI

Les voies de l'anarchie, comme celles du ciel, sont infinies. Du moins en ce sens que les points de départ et les parcours à travers lesquels les individus arrivent au choix libertaire sont multiformes, polychromes (1). L'un provient du marxisme et l'autre du christianisme. Il y a celui qui a sublimé un besoin émotif de rébellion et celui qui a subi la fascination rationnelle de la vérité. Celui qui a cherché la connaissance dans les livres et celui qui a vu la lumière dans l'atmosphère passionnée d'une assemblée. Celui qui voulait trouver des frères avec lesquels partager son humanité, et celui qui a entendu l'appel de l'aventure intellectuelle, celui qui a relevé le défi de la transgression sociale, celui qui a relevé le défi de la transgression de l'histoire, celui qui simplement a refusé l'horizon étroit de la banalité quotidienne, du bon sens suffocant. Il y a de tout. Les compagnons qui militent depuis longtemps, ceux qui se surprennent toujours plus souvent à citer leurs propres souvenirs et ont en tête une vaste galerie de « types » anarchistes rencontrés et connus, en conviendront. Les raisons pour lesquelles « on devient anarchiste » sont aussi nombreuses que les nuances de la nature humaine : chacun a son « histoire » personnelle, unique, d'une certaine manière différente de celle de n'importe qui d'autre.

(1) Malgré une certaine prétention de généralisation « métahistorique », par ailleurs non approfondie, l'objet de ce texte est (inévitablement) l'anarchisme qui m'est le plus proche, à savoir surtout celui de l'après-guerre à aujourd'hui, en partie transmis par les compagnons plus âgés que j'ai connu, en partie vécu personnellement.

Pourtant, malgré l'extrême diversité de ces histoires, elles ont en commun un aspect qui les rend toutes semblables, et là aussi ceux qui fréquentent le plus assidûment le mouvement anarchiste peuvent apporter leur témoignage. Le choix libertaire apparaît très rarement déterminé, ou nettement influencé, par un contact avec ceux qui ont déjà fait un tel choix, par la rencontre physique, pour ainsi dire, avec des anarchistes en chair et en os. La rencontre est presque toujours une rencontre entre les problèmes, les exigences, les aspirations, les drames de l'individu, et les idées anarchistes, sous forme de livres lus ou de paroles entendues. Mais il est rare, extrêmement rare, que quelqu'un décide de sauter le fossé psychologique qui sépare la norme de la domination de l'exception de l'anarchie grâce à l'exemple d'un personnage, à la fascination exercée par un vécu réel pris comme modèle. Cela arrive, et souvent, seulement *après* que le fossé ait été sauté : alors, le rapprochement de personnes que le hasard ou la chance ont permis est important pour déterminer l'évolution de notre « être anarchiste », les buts et les directions de notre action, de notre pensée. Mais avant, au moment donc de faire ce choix général et radical d'un camp (même s'il est souvent confus, incertain ou temporaire), chacun de nous a été seul, et a pris solitairement sa décision, en confrontant ce qu'il savait de l'anarchisme avec les problèmes de son propre monde intérieur. Chacun devient anarchiste « par lui-même ».

L'observation peut paraître banale. Aux questions qu'elle pose implicitement, on est certainement tenté de répondre que les anarchistes, les malheureux, sont si peu nombreux qu'il ne peut leur être reproché leur incapacité à présider en personne à chaque conversion, à chaque nouvelle adhésion. Et d'autre part cette situation a trouvé une sorte de sanction idéologique, dans l'imaginaire classique du militant : le but de l'action politique n'est pas de charmer les esprits de nos interlocuteurs, mais plus honnêtement de leur fournir du matériel de réflexion, les idées justement, que chacun évaluera et élaborera librement, pour les faire — ou non — siennes. Tout ceci avec la conviction, plus d'une fois ouvertement déclarée, qu'un peu d'anarchie loge dans chaque individu et qu'il revient aux anarchistes surtout le socratique devoir de la mettre en lumière. Mais même en admettant que les choses soient effectivement ainsi, comment ne pas relever l'absurde situation d'un mouvement qui, d'un côté fait reposer presque toute espérance de succès

dans la diffusion de son patrimoine théorique, et d'un autre, simultanément, accepte de laisser une telle diffusion « au hasard », à savoir à la rencontre fortuite de la graine des idées éparses dans le vent et du coin de terre fertile d'une personnalité en crise ? Il ne s'agit pas ici de se reprocher le petit nombre de nouveaux adeptes que nous réussissons à conquérir, imposé par la modestie des ressources que nous avons à disposition. Il s'agit, en revanche, d'admettre que notre action est menée de telle manière qu'il n'est possible de demander aucune vérification *directe* de son efficacité : des mille graines que nous jetons, nous ne sommes pas en mesure de savoir combien prennent racine, trois, trente ou trois cents. Cela parce que l'enracinement ne dépend pas uniquement de la robustesse de la graine (et certes les nôtres sont très solides, capables de vaincre les rigueurs de mille hivers), mais aussi de la fertilité du terrain sur lequel elle tombe, de la « disponibilité » des personnes qui entrent en contact avec nos idées. Et c'est sur cette disponibilité que nous n'avons pas encore appris à avoir de l'influence : il ne suffit pas d'être de prodigieux semeurs pour être de bons paysans.

En d'autres termes, ce qui amorce le processus qui porte à adhérer à l'anarchisme est rarement l'attraction induite sur tel ou tel individu par l'anarchisme lui-même, une poussée « à modifier sa manière de penser » exercée sur les consciences ; plus fréquemment, c'est un mode *endogène* de ces consciences, lié aux problèmes intérieurs de la personne. Les « idées » anarchistes (l'éthique de l'égalité et de la liberté, et le projet organisationnel qui y est lié) sont « passives » face aux individus : entre la simple connaissance de ces idées et l'adhésion, il y a un vaste espace à combler, et l'initiative d'une telle opération est laissée toute entière à l'interlocuteur, lequel devra trouver en lui-même (s'il le veut et le peut) les raisons pour l'accomplir.

Le processus qui porte un être humain à faire sien un credo politico-social n'est pas un raisonnement de type mathématique, dans lequel froidement se vérifie une thèse à partir d'une série d'hypothèses données. Ce qui « convainc » n'est pas simplement la « force des arguments », mais aussi la capacité de l'argumentation d'être en harmonie avec la *Weltanschauung* de l'interlocuteur, avec son image générale du monde et de lui-même, à l'intérieur de laquelle le credo politique doit trouver une place. Fournir les raisons de l'adhésion à une idée, donc,

signifie fournir aussi une sorte de « cadre » dans lequel insérer cette idée même, ou encore faire référence à un cadre pré-existant.

Ce dernier n'est certainement pas possible pour l'anarchisme qui, à la différence de toutes les autres doctrines présentes « sur la place », doit tenir compte, plus encore que des doutes « scientifiques » concernant la validité de sa propre solution, de la diffusion d'une image du monde entièrement fonctionnelle à la domination. Mais si les anarchistes doivent laisser à leurs interlocuteurs la tâche de sortir d'une telle image, d'en inventer une autre capable d'accueillir en son sein la conception d'un monde sans esclaves ni maîtres, alors cela signifie qu'ils n'ont pas de conception profonde et réfléchie à opposer à celle régnante, ou qu'elle est trop imprécise et superficielle pour pouvoir constituer une alternative.

Ce que l'on cherche à mettre en évidence ici ne concerne pas les difficultés techniques de communication, ni n'est un appel à maquiller plus soigneusement les contenus de l'action propagandiste afin qu'ils soient plus susceptibles de séduire le public. La séduction, qu'il doit y avoir, bon sang ! n'est pas exercée simplement par le projet d'organisation sociale, mais par l'approche culturelle plus générale dont le projet fait partie, une vision du monde justement, capable d'entrer en compétition avec la vision dominante, et pour cette raison, de postuler la nécessité du changement social.

Ce que l'on cherche à mettre en évidence ici, c'est donc la présence, au sein du mouvement anarchiste, d'une sorte de *difficulté de transmission culturelle*, due non à la particulière surdité des interlocuteurs, mais à des carences de la culture que l'on entend transmettre. La constatation faite précédemment de « l'absence » des anarchistes « en chair et en os » face aux processus de maturation libertaire des personnes, est un des symptômes de cette difficulté, et il s'explique par le manque d'une philosophie de l'existence en mesure de contenir, de... justifier, harmonieusement et cohéremment, une proposition aussi « anormale » que la nôtre. Tout anarchiste « réel », chacun de nous, avons-nous dit, est devenu anarchiste « par lui-même », à travers un processus tout à fait personnel, irrépétable, non automatiquement généralisable. Il n'existe donc pas dans le mouvement anarchiste (compris comme l'ensemble des anarchistes « réels »), une conception uniforme de la vie, mais beaucoup de conceptions différentes unifiées seulement par l'aboutisse-

ment idéologique commun, beaucoup de justifications différentes du choix libertaire qui n'entrent pas en conflit réciproque (mais ça arrive parfois) seulement grâce à un travail collectif de refoulement, travesti en respect pour la « vie privée » de chacun. A l'intérieur du mouvement anarchiste, de fait, en particulier dans les mouvements européens de l'après-guerre et depuis lors, peu d'attention a été prêtée traditionnellement à la réflexion sur les conceptions existentielles possibles, sur leur diversité admissible et sur leur coexistence, avec la conviction implicite que n'importe quelle conception est valable pour autant qu'elle mène à l'anarchie (2). Et on arrive ainsi au fait qu'est toujours offerte aux interlocuteurs une proposition politique pratiquement dépourvue de culture autonome, parce que l'on considère qu'il est suffisant de s'en remettre, à sa place, à l'espoir que, dans les plis de la culture dominante, quelqu'un réussisse à trouver — on se demande comment — la manière de concilier l'aspiration à l'anarchie avec un imaginaire issu de la domination.

Tout bien considéré cependant, il n'est pas complètement exact d'affirmer que les anarchistes n'ont pas de conception existentielle commune. Beaucoup, du reste, se seront irrités à la lecture des lignes précédentes, et m'auront accusé, dans leur cœur, d'attribuer aux compagnons une connotation de « raisonné », sans cœur ni sang, sans ces rapports interpersonnels intenses qui, comme on le sait, existent et lient étroitement les membres de la « tribu », et témoignent par là de l'existence d'un même sens de la vie, jusqu'à la vie un peu misérable de tous les jours. C'est vrai. Mais il n'est pas dit que ce « sens de la vie » ait les caractéristiques appropriées pour résoudre les problèmes de transmission culturelle qui nous affligent.

Au-delà de la multiplicité des modèles existentiels, ce qui réunit tous les anarchistes, et fait qu'ils se sentent unis malgré la diaspora de la vie quotidienne, c'est la *militance*. C'est une opinion diffuse à l'intérieur du mouvement qu'il n'y a pas d'autre façon d'être anarchiste que de « faire l'anarchiste », c'est-à-dire de s'engager concrètement dans une activité relative à la diffusion des idées, quel que soit le champ choisi, antimilitarisme,

(2) Cette critique ne concerne pas la pensée anarchiste individualiste, en particulier celle d'un E. Armand. Cette pensée cependant n'a exercé qu'une influence extrêmement modeste sur l'évolution de l'anarchisme contemporain et n'a pas produit, de toute façon, une « tradition » anarchiste de réflexion existentielle.

anarchosyndicalisme, etc., et l'instrument adopté, tractage, action exemplaire, édition, ou tout autre. Et dans la très grande majorité des cas, même aujourd'hui alors que la crise du mouvement fait surgir doutes et tentations de repli sur la vie privée, l'anarchiste réel reste un militant. Peut-être un peu moins actif qu'il y a dix, vingt ans, un peu plus inconstant dans l'engagement, un peu moins convaincu et optimiste. Mais pourtant toujours, au fond, un militant. Il est difficile que l'être anarchiste soit vu comme attitude mentale qui soit sa propre fin, sans que soit ressenti le besoin de « concrétiser » une telle attitude d'une certaine manière, simplement manuelle ou franchement intellectuelle. Il semble qu'on puisse être communiste, ou démocrate-chrétien, ou génériquement marxiste et d'autant plus génériquement chrétien, en ne faisant rien d'autre que déclarer son propre credo de temps en temps, au bistrot ou dans un bureau de vote. Et le choix de l'engagement actif dans ces cas se présente comme un « en plus », positif mais non indispensable. Pour pouvoir se déclarer anarchiste, au contraire, la « preuve d'amour » de la militance a toujours été une *conditio sine qua non*.

Au-delà des nuances et des diverses interprétations historiques, cette attitude de militance est présente dans tous les mouvements anarchistes, transmise avec soin à travers les générations et les frontières. C'est le ciment qui, peut-être plus encore que les idéaux communs, a soudé et soude les individus, homogénéisant entre eux l'hétérogénéité un peu folle des motivations de départ, transformant un ramassis de gens poussés par mille *drives* différents en un peuple, minoritaire et marginal mais uni, à sa manière. La militance anarchiste est quelque chose de complètement différent de celle qui se fait à l'intérieur d'un parti politique traditionnel. L'absence de véritables structures hiérarchiques, mais surtout l'extrême morcellement des organisations, la variabilité de l'interprétation théorique, l'absence de « plans » généraux d'intervention, la nécessité d'inventer et de réinventer continuellement l'action politique (éléments typiques, en bien ou en mal, de notre mouvement), tout cela enlève à la militance anarchiste tout caractère purement technique, de « service », et exalte les caractères d'implication personnelle, de choix existentiel. Le militant anarchiste n'entre pas dans une structure qui lui assigne des fonctions coordonnées à d'autres, qui lui demande, en somme, de faire « une part » d'un certain travail général. Le faire des anarchistes

est décentré, pulvérisé, individuel. Et également improvisé, instantané, imprévu. Les règles de la militance de parti sont celles, purement « organisatives », de la division du travail. Les règles de la militance anarchiste sont au contraire infiniment plus complexes. Elles concernent les rapports entre les individus, la valorisation de la responsabilité, le poids des différences théoriques, les droits des minoritaires et les obligations des majoritaires, la valeur des engagements souscrits, le désaccord, la solidarité, l'indépendance, l'honnêteté et la rectitude, etc., etc., etc.

Nous n'insisterons pas plus longuement sur la description des particularités de la militance anarchiste. Qui est expert en « nos affaires » n'a pas besoin d'approfondissements ultérieurs et qui ne l'est pas... qu'il fasse confiance. C'est un fait, de toute façon, que la militance anarchiste, par ses caractéristiques, se prête à la représentation d'un modèle existentiel ; elle a donc en elle une culture de la vie originale et consciente. La réflexion qui loge derrière la complexité des habitudes, des rites, des cent formalismes apparents, derrière les décisions soigneusement pesées, derrière l'appréciation obstinée de telle ou telle attitude, est une réflexion attentive, minutieuse, qui s'efforce de répondre à tous les problèmes de l'existence (vécue en tant que militant, bien entendu) au point de devenir une éthique du comportement individuel. Non une éthique tout à fait parfaite, admettons-le. Mais par sa « capillarité », par sa volonté de prévoir toutes les situations possibles, elle peut facilement prendre l'aspect d'une philosophie de l'existence quotidienne. Plus encore, par sa cohérence tendancielle avec les principes généraux de l'anarchisme, elle se prête à être accueillie comme la réalisation concrète de l'idéal, l'unique réalisation possible dans l'ici et maintenant. La militance est le « lieu » où les anarchistes mettent en pratique leurs idées, où ils ont l'occasion de *vivre quotidiennement en anarchistes*. C'est, je crois, la conséquence psychologique de l'adhésion généralisée à « l'activité politique » de la part des hommes et des femmes qui ont embrassé l'anarchisme, « *...l'amante mia a cui diedi braccio e cor* ».

Il pourrait sembler avoir découvert l'eau chaude, si la découverte ne se prêtait à quelques considérations ultérieures. La militance n'absorbe pas en elle *tous* les aspects de la vie quotidienne. Au-delà de l'importance qu'elle peut avoir dans l'imaginaire individuel, au-delà de *l'identité* que les personnes

réussissent à trouver en elle, l'ici et maintenant est fait non seulement de manifestations publiques, d'affichages nocturnes, d'assemblées et ainsi de suite, mais aussi de beaucoup d'autres choses impitoyablement différentes : travail plus ou moins plaisant, loyers à payer, maladie et accidents, amours, grossesses, disputes, décès, jeu, mauvaise humeur, affections, aisselles transpirantes, heurs et malheurs de la vie. Excusez, si je me suis laissé aller au fil de la plume. Mais c'était avec le désir de représenter d'une certaine manière l'hétérogénéité et multiplicité extrême des problèmes que chacun doit affronter quotidiennement. Pour être plus synthétique, on pourrait dire qu'au dehors de la sphère occupée par la militance, il y a les rapports avec le « monde », celui, pour nous comprendre, de l'exploitation, de l'inégalité, de la domination. Et ce ne sont pas des rapports de peu de poids, car ils sont susceptibles d'un remarquable conditionnement de l'existence de chacun de nous.

En somme, si la militance n'absorbe pas en elle tous les aspects de la quotidienneté, la philosophie de la militance n'est pas suffisante pour *vivre*. Ce qui équivaut à dire que *l'identité* individuelle trouvée uniquement dans la dimension militante est une identité incomplète, qui ne fournit aucun critère efficace pour régler nos rapports avec l'ample sphère de l'existence qui ne concerne pas « l'activité ». C'est une identité qui tient debout seulement à condition d'accomplir un grand travail de refoulement, feignant d'exister seulement en tant que membre du peuple des anarchistes et pas aussi (comme c'est le cas en fait, qu'on le veuille ou non) comme participants actifs du peuple des exploités et des exploités. Certes, il y a des anarchistes qui réussissent à porter jusqu'à ses conséquences extrêmes un tel travail de refoulement (et peut-être que chacun de nous, dans son cœur, a désiré parfois être capable d'en faire autant), parvenant à minimiser à tel point les rapports avec le « monde extérieur » qu'il réussit à croire vraiment que ces rapports sont insignifiants, si bien que la dimension militante en devient géante au point de constituer véritablement *l'unique* dimension existentielle. Mais ce sont des cas rares. Pour la plupart, quelle que soit l'efficacité du travail de refoulement (quel que soit, donc, le degré d'illusion atteignable), l'existence se mène personnellement sur un double rail, d'une part la militance, avec ses règles et sa rassurante cohérence, de l'autre le reste, ce qui demeure extérieur à la militance, avec *ses* règles, conflictuellement incohérentes par rapport aux idées professées.

Dangereuse schizophrénie. Dans les moments « heureux », quand les tensions sociales offrent de nombreuses occasions d'expression à l'esprit militant, le refoulement semble avoir du succès et le docteur Jekyll réussit à ignorer le mister Hyde qui cohabite avec lui. Mais quand la paix sociale, le reflux, la restauration vident les locaux, minimisent les possibilités d'intervention, quand, en somme, le militant se retrouve « sans travail », alors mister Hyde réapparaît avec son rictus repoussant, avec son incommode et envahissante présence. Que faire dans une telle situation ? C'est le problème actuel. Beaucoup succombent, et comme saint Pierre abjurent le Jekyll avec lequel peu de mois auparavant ils s'étaient identifiés. D'autres, pour vaincre Hyde, pour le renvoyer dans les limbes de l'oubli, ferment les yeux face à la crise, continuent, imperturbables, à réciter le scénario du militant sans peur et sans reproche, même si l'auditoire est distrait et que les répliques font toujours plus fiasco. Mais la schizophrénie reste, quelle que soit la partie victorieuse. Et elle compromet l'existence même du peuple des anarchistes, parce qu'elle le place dans l'alternative soit de disparaître, soit de réduire sa propre « identité ethnique » à un folklore pour touristes. Ce qui, en définitive, revient au même. La solution n'est pas de décider qui doit mourir, Jekyll ou Hyde. Elle est de trouver la façon de les tuer tous les deux.

Les tuer tous les deux. C'est une boutade à effet, qui demande une explication. Je ne veux pas proposer la disparition de la militance anarchiste, du travail pour diffuser l'idée, pour l'approfondir, la doter de soutiens théoriques plus solides et convaincants. Il ne s'agit pas non plus de souhaiter déraisonnablement l'abandon de la société réelle, une certaine forme de fuite vers des rivages plus propices, purs et authentiques (lesquels du reste ?). Nous ne voulons pas nous occuper ici, comme il a été déjà dit, des aspects « techniques » de réalisation du projet libertaire. Nous marchons ici sur le terrain, très accidenté et glissant, de l'imaginaire, de la philosophie existentielle, de la recherche d'une identité humaine dans l'anarchisme.

Une telle identité ne peut se trouver uniquement dans la militance, parce que cela signifierait feindre que le « monde » est entièrement renfermé à l'intérieur du mouvement anarchiste, ce qui n'est pas le cas. D'un autre côté, la soumission passive à l'identité que la société de la domination nous fournit pour pouvoir vivre (ou survivre) n'est pas non plus acceptable. L'individu anarchiste a besoin de retrouver son *unité*, une image

de lui-même qui lui permette simultanément d'être cohérent avec ses propres choix politiques fondamentaux et de *vivre* cette cohérence dans l'existence de tous les jours, sans séparations schizophréniques. Une philosophie existentielle donc, qui nous donne la façon de vivre en anarchistes, non dans un ghetto psychologique de notre construction, mais dans la réalité de l'unique lieu actuellement possible, celui de la société de domination.

Attendez, je vous prie, avant de liquider cet argument par une hâtive référence à la vieille diatribe entre « personnel » et « politique », de bonne mémoire. Diatribe dans laquelle, du moins dans son acception la plus courante, la prééminence souhaitée du « personnel » sur le « politique » n'était rien d'autre que l'extension au premier des valeurs du second, l'invitation à ne pas limiter le champ de la cohérence militante à l'activité politique au sens restreint. Ici au contraire, nous faisons remarquer l'inadéquation d'une semblable « militantisation » de l'existence, qui laisse de toute façon hors de ses possibilités de détermination une « tranche » du moi exposée à l'influence de l'imaginaire dominant.

Et attendez également avant de me faire noter (tabou anarchiste de grande puissance) que des rapports libres et égaux ne sont pas réalisables dans ce monde esclave et hiérarchisé. Je ne parle pas de réaliser l'anarchie, mais de la *vivre*, d'adopter un « style » existentiel qui réussisse, bien que subissant les servitudes imposées par la société de domination, à témoigner de l'aspiration à la liberté et à l'égalité dans une dimension plus large et complète que celle de la militance. Un « style » qui soit, pour ainsi dire, l'expression des valeurs anarchistes (anarchistes, et non militantes) dans la vie quotidienne, non pas tellement entre anarchistes mais dans les rapports avec ceux qui ne sont pas anarchistes. Un style qui rende « tangible », aux sens de qui nous entoure, la différence de notre être par rapport au leur.

Les anarchistes n'ont pas encore, quoi qu'on en dise, un tel style. Nous avons toujours confié à la militance, et à rien d'autre, le devoir de témoigner (de nous témoigner) de notre différence. Confiance mal placée cependant, parce que la militance (toute militance peut-être, mais en particulier la militance anarchiste) est plus un témoin à charge qu'un témoin en notre faveur, aux yeux des non anarchistes. C'est un choix qui est facilement confondu avec le fanatisme, s'il est privé de ses

justifications théoriques et psychologiques. Il faut être déjà anarchiste pour l'apprécier : en soi, le « spectacle » de la militance est un véhicule on ne peut plus pauvre de valeur communicative. Comme on le faisait remarquer au début, il est rare qu'elle serve à catalyser le rapprochement de quelqu'un dans un sens libertaire, quand elle ne sait pas se justifier à l'intérieur d'une philosophie existentielle plus complète, d'une vision alternative du monde.

En vérité, il n'est pas tout à fait exact de soutenir que les anarchistes n'ont pas leur style de vie propre en dehors de la militance. Chacun de nous, je crois, ressent l'ennui d'une vie « normale » où ses convictions idéales ne réussissent pas à se refléter, et s'efforce par conséquent d'élaborer quelque chose à quoi attribuer le devoir de recomposer l'unité de son propre moi d'anarchiste : le choix d'un travail qui, plus que d'autres, lui semble « libre », un attitude de « fierté » avec ses proches, l'expression d'un esprit anarchiste de rébellion, indompté, ou à l'inverse, une disponibilité particulière à accorder son aide solidaire, ou encore, une façon « libertaire » d'éduquer ses enfants, ou autre chose. Tous plus ou moins nous nous efforçons de donner à notre vie, à une part importante de cette vie, une organisation significative du point de vue anarchiste, qui permette de se dire : « Là, je ne suis pas seulement un militant anarchiste, je suis un être humain anarchiste. » Ce qui constitue un motif de satisfaction pour moi qui écris, parce que cela signifie que la recherche d'un anarchisme qui ne soit pas exclusivement « politique » n'est pas une lubie de mes quarante ans, mais une exigence plus généralement partagée.

Mais pourtant, ces façons de vivre l'anarchie, précisément en tant qu'interprétations personnelles d'une philosophie existentielle anarchiste, ne sont pas « exportables », elles n'ont pas la vigueur suffisante pour se proposer à l'extérieur comme une alternative généralisable. Elles ne sont pas une culture anarchiste de la vie, mais seulement le témoignage de l'effort accompli pour en inventer une. Leur « cohérence » avec les principes anarchistes, ou mieux leur capacité d'exprimer les principes anarchistes, de les représenter comme quelque chose d'actualisable dans l'ici et maintenant, est toute psychologique : chaque individu réalise ce qui correspond à sa propre image particulière de l'être anarchiste, dans la mesure de ce qu'il *croit être* propre à l'être anarchiste. En dernière analyse, cela n'est que le reflet de ces parcours multiformes et polychromes dont il était ques-

tion au début, de la diversité des motivations pour lesquelles on devient anarchiste. Que cherchent, sur le plan strictement humain, les personnes dans l'anarchisme ? Mille choses différentes, et elles s'efforcent donc de réaliser mille choses différentes.

Dans cette diversité des motivations et des réponses, on ne peut reconnaître, pour l'instant, aucun élément commun, permettant de tracer une liaison univoque entre la proposition socio-politique acceptée d'un commun accord et un principe informateur général des choix existentiels. En d'autres termes, si tous cherchaient dans l'anarchisme une chose identique, même vague et très générique, l'on pourrait être tenté de conclure que l'anarchisme, existentiellement, est cette chose, même vague et très générique. Mais si tous cherchent dans l'anarchisme des choses différentes, qu'est-ce que l'anarchisme, existentiellement ? Toutes ces choses différentes, pratiquement tout et le contraire de tout ?

Je ne me sens pas de répondre que oui. Non seulement parce qu'une solution fondée uniquement sur l'acceptation d'une situation de fait paraît un peu trop simple, mais surtout parce qu'une telle solution nous maintiendrait dans le *statu quo* actuel, nullement positif. Laisser à la « libre » interprétation individuelle l'identification d'une philosophie anarchiste peut aussi apparaître comme très libertaire, mais cela signifie toujours confiner l'anarchisme dans une dimension exclusivement politique. Cela signifie attendre, comme nous l'avons fait jusqu'à présent, que ce soit les individus qui se rapprochent de l'anarchisme, et renoncer à la tentative de porter l'anarchisme vers les individus, en le leur offrant comme choix de vie avant même l'anarchisme comme projet d'organisation sociale. Cela signifie en fait admettre que l'anarchisme, en tant que tel, n'est pas et ne peut pas être une philosophie existentielle. Ce qui, disons-le encore une fois, signifie également confier au hasard la croissance et le développement de l'esprit libertaire. Il est donc nécessaire pour sortir de l'impasse que soit trouvée la manière de réunir dans le corps d'une unique conception, robuste et ample, les différentes interprétations personnelles. Un principe informateur, justement, qui existe « avant » l'approche endogène des personnes vers l'anarchisme, quelque chose qui se pose comme expression consciente, en terrain existentiel, des valeurs implicites à la proposition socio-politique et non comme simple expression « primitive » des problèmes intérieurs des individus

isolés. Quelque chose par conséquent qui, loin de demander aux individus d'oublier leur spécificité, leur unicité, donne à de telles spécificités et unités un *sens*, et au nom de celui-ci offre l'alternative d'une façon différente de concevoir l'existence. Pas tout et le contraire de tout, pas la somme arithmétique des différences, mais un ensemble dans lequel la différence cesse d'être synonyme de lacération, conflit, abus ou renoncement, et trouve l'harmonie d'une justification.

Mais est-ce que l'anarchisme est en mesure de fournir un tel ensemble ? Est-il possible d'étendre les valeurs de sa proposition socio-politique au point de la transformer en proposition existentielle ? Et est-il possible de donner à une telle proposition l'ampleur de compréhension complète qui semble nécessaire ?

Je ne peux pas répondre. Une semblable opération requiert un effort collectif de réflexion dont il n'est pas possible de postuler pour l'instant les résultats, sinon en termes de pur et simple optimisme ou pessimisme. Mais je suis convaincu que de son succès dépend l'avenir de l'anarchisme, qu'il demeure dans le ghetto de la marginalité ou qu'il en sorte. Et je suis également convaincu que l'anarchisme a en lui les « germes » de la solution, quand bien même il n'aurait en ce moment aucune solution, même vaguement esquissée. Parce que, à bien y regarder, la très ambitieuse prétention à une philosophie de la vie qui ne soit pas seulement « une parmi d'autres », mais celle capable de les « contenir » toutes, se justifie uniquement à l'intérieur d'un espace symbolique dont la *liberté* est le centre. C'est la liberté qui donne un « sens » à la différence, en la rendant complémentaire de l'égalité. Et c'est l'anarchisme qui a fait de l'aspiration à la liberté le pivot de sa construction théorique. Une philosophie existentielle qui pose le problème de la cohérence anarchiste en cherchant à transcender la dimension des interprétations particulières ne peut être qu'une philosophie de la liberté.

Une conception existentielle basée sur une philosophie de la liberté ne serait pas un simple « savoir vivre » anarchiste, une série de normes de comportement et d'attitudes formelles, mais bien une façon totalement « autre » d'interpréter la réalité environnante et soi-même dans cette réalité. Ce serait l'offre d'une *nouvelle* identité, pour ceux qui en cherchent une, mais aussi pour ceux qui estimeraient ne pas en avoir besoin : la confrontation entre l'imaginaire de la domination et celui de la

liberté ne serait plus, comme maintenant, une confrontation théorique entre ce qui est et ce qui pourrait être, mais une confrontation concrète entre deux manifestations différentes de l'existant. Et les anarchistes auraient cessé d'attendre, dans leurs sous-sols, qu'un déviant éprouve le désir de les connaître, mais ce serait eux, comme tels, au milieu des gens, qui provoqueraient, inciteraient à la révolte, subvertiraient jour après jour, avec le spectacle de leur propre différence d'êtres humains.

Une philosophie de la liberté est cependant encore trop lointaine pour pouvoir engendrer, dès maintenant, une philosophie existentielle. Parce que les anarchistes, qui posent pourtant la liberté au sommet de leur échelle de valeurs, ont d'elle une image encore imprécise et donc de faible proposition. Nous réussissons seulement à voir la liberté comme « absence de contrainte », et cela n'est pas suffisant pour *vivre la liberté*. Nous avons beaucoup réfléchi, et réfléchissons encore à présent sur les manières de vivre *en* liberté, mais la réflexion qui nous attend dès à présent est une autre, elle concerne les *contenus* de l'existence libre : dans quelle mesure le choix programmatique de la liberté conditionne-t-il les autres choix qui peuvent être faits, quelle « induction » de valeurs engendre l'acquisition de la liberté comme valeur principale ? En dernière analyse, qu'est-ce que la liberté ?

(Traduit de l'italien par Pierre Porre)

VIVRE L'ANARCHIE

OU « LITTLE IS ANARCHIC »
OU « POUR UNE THEORIE DES GRAINS »

par

Roger DADOUN

La formule « vivre l'anarchie » est inépuisable ; elle est à la fois d'une aveuglante simplicité et d'une complexité affolante. Simple, elle l'est, si elle rappelle simplement qu'il convient de mettre en accord théorie (anarchie) et pratique (vivre) ; qu'il faut tenter de vivre selon son idéal, de le faire entrer dans sa vie quotidienne, dans son activité de tous les jours. Mais c'est là, on ne le sait que trop, ce à quoi prétendent toutes les théories — et c'est, trop souvent, une chimère. La complexité d'un « vivre l'anarchie » réside dans l'énorme surcharge de sens que comportent ces deux termes. D'abord, il convient d'en saisir, phonétiquement, la nuance polémique : on y entend en effet, pour l'en distinguer, un « vive l'anarchie », cri, clameur, slogan, éclat ponctuel — tandis que le « vivre » indique la longue durée, un destin continu et discret censé se poursuivre jusqu'à la mort. L'usage de l'infinitif « vivre » renvoie par ailleurs — et c'est probablement l'indication essentielle — à des termes prescriptifs qui le commandent : on doit « vivre l'anarchie », il faut tenter de « vivre l'anarchie » ; toute une éthique y est contenue implicitement — l'éthique anarchiste elle-même. Mais c'est une éthique qui se polarise, en l'occurrence, autour du « vivre », c'est-à-dire qui privilégie une certaine acception de la notion de vie : celle qui lui accorde une valeur intrinsèque, immanente ; il y a dans la formule « vivre l'anarchie » comme l'écho d'un immanentisme, d'une sorte de sacralisation de la vie, qui relève

d'un spontanéisme ; le « vivre », par lui-même, en soi, serait porteur d'une dynamique d'application entraînant la réalisation, le passage dans la réalité de l'idéal anarchiste.

Et, parallèlement, en ouvrant à l'anarchie le domaine de la pratique, la voie des applications concrètes, on laisse supposer qu'il ne fait pas, en soi, problème ; qu'il est, en soi, porteur d'une cohérence et d'une rationalité qui ne demandent plus qu'à entrer dans les faits, qu'à passer dans les actes. C'est pourquoi il nous apparaît qu'à certains égards, dans son ambition et dans sa naïveté, la formule « vivre l'anarchie » peut fonctionner comme un piège, chacun des termes se renvoyant en quelque sorte la balle, laissant à l'autre le soin d'explicitier la relation — qui demeure, dès lors, comme suspendue dans le vide. Et le projet anarchiste de flotter, de vaciller entre les séductions de la construction théorique et les nécessités du réel...

Ayant ainsi élagué, par quelques touches sommaires, à l'intérieur de la formule, nous pouvons maintenant distinguer le nerf vital qui la constitue, et qui ne cesse d'innover les projets existentiels de chacun de nous. Nul en effet n'échappe à la nécessité d'un « vivre l'anarchie », et l'on pourrait constituer sans difficulté toute une anthologie de réponses. Je ne proposerai ici, à titre d'illustration, et aussi parce que je suis, pour ma part, tout disposé à l'adopter, que la réponse donnée par un anarchiste méconnu, Charles Péguy. Il écrit, dans un texte intitulé *De l'entraînement* (où l'on trouve une magistrale analyse du processus autoritaire et sournois de « l'entraînement »), en décembre 1903 :

« Nous socialistes je crois que nous devons commencer par effectuer *en nous* autant que nous le pouvons la réalisation de notre idéal ; avant d'être éloquent, avant de haranguer l'univers, avant de fabriquer des lois, des statuts et des constitutions, avant de fabriquer des Etats, avant de fabriquer des mondes, en admettant, ce que je n'admets pas, que nous ayons jamais à construire de ces baraquements..., le premier devoir, le plus rare aussi, le plus difficile, comme le plus utile, celui auquel nous voyons que nos entraîneurs se dérobent le plus souvent communément, c'est de réaliser, autant qu'on le peut, son idéal dans la vie et dans son travail (...) Si un peu plus d'hommes avaient, autant qu'ils le pouvaient, vécu en socialistes et en révolutionnaires, les affaires de la révolution sociale seraient sans doute un peu plus avancées ».

Il est difficile de ne pas souscrire à une telle position, comme il me paraît difficile de ne pas admettre la validité de certaines propositions de Péguy, sur des points cruciaux d'existence. Par exemple, en ce qui concerne l'autorité, puissance majeure à laquelle nous nous heurtons sans cesse : comme il serait strictement irréaliste de l'annihiler ou de l'ignorer, le problème du révolutionnaire, déclare Péguy dans sa conférence de 1904 intitulée *De l'anarchisme politique*, consiste avant tout à absorber le maximum d'autorité, à faire en sorte qu'il remette dans le circuit social *moins* d'autorité qu'il n'en a reçue ; ainsi, pour un proviseur de lycée :

« Etant donnée la pression initiale subie par le proviseur lui-même, le proviseur libéral est celui qui absorbe le plus possible de cette pression, de manière qu'il en retombe le moins possible sur son professeur ; et le proviseur tyrannique est celui qui n'absorbe pas cette pression ou qui l'accroît lui-même par un certain goût de l'autorité ou par son caprice. »

A chaque instant de notre vie, dans tous les domaines de la réalité sociale (administrations, écoles, lieux de travail, relations et communications de toutes sortes, et jusque dans le simple exercice du langage), nous nous trouvons en face de ces jeux, souvent imperceptibles, d'accroissement ou de décroissement de l'autorité, et nous pouvons ici, très clairement, distinguer l'orientation impliquée dans le projet anarchiste, et qui ne consiste pas tant, maximalisme suspect, à nier ou refuser toute autorité qu'à la faire, *autant qu'il se peut* (c'est une formule qui reviendrait souvent), décroître.

Face à l'argent et à la richesse, qui posent un problème plus crucial encore que celui de l'autorité, « je crois que nous devons commencer par vivre dans une exacte et saine pauvreté » (écrit Péguy dans *De l'entraînement*) — et de fait, autant qu'un exercice immodéré de l'autorité (immodéré se réfère ici à un exercice de pouvoir, au sens fort), un exercice immodéré de la richesse (immodéré se réfère ici à l'usage d'une fortune dépassant certains seuils) se révèle incompatible avec un vivre anarchiste.

Mais il y a plus encore, et qui concerne cette fois l'exercice même de la vie, les actes même de la vie. Voici comment Péguy formule sa position radicalement critique :

« Si nous sommes socialistes révolutionnaires, citoyen, c'est justement parce que, parvenus à l'âge d'hommes et n'écoutant plus nos maîtres, nous avons rompu en nous, chacun pour sa part d'homme et sous sa responsabilité, l'unité antérieure de

la pensée humaine, ainsi qu'elle parvenait jusqu'à nous, c'est parce que nous avons remis en cause la société, le monde social, sans nous attarder à considérer que nous étions pauvres, faibles, ignorants et que nos aînés étaient beaucoup plus savants. Nous avons remis en cause les actes les plus simples, les pratiques les plus courantes, comme de manger, boire, et dormir, d'acheter et de payer, d'aimer ou de n'aimer pas. Cette remise en cause nous a fait faire, n'en doutez pas, des découvertes merveilleuses. » (*Casse-cou*, 2 mars 1901)

Qu'il soit bien entendu, pour lever toute équivoque, que lorsque Péguy nomme dans son texte le socialisme révolutionnaire, c'est d'un socialisme résolument libertaire qu'il s'agit. Il le précise dans cet étonnant texte anarchiste intitulé *De la grippe* (février 1900) :

« Beaucoup de socialistes s'imaginent que la Révolution sociale consistera sûrement à remplacer le patronat capitaliste par un certain patronat de fonctionnaires socialistes. — Je m'imagine au contraire que la révolution sociale consistera sans doute à supprimer le patronat : ainsi on me nomme anarchiste. »

Remettre en cause « les actes les plus simples, les pratiques les plus courantes », voilà sans doute le premier geste, et en même temps le geste continu, permanent, de tout vivre anarchiste. Mais comment s'y engager, concrètement ? Et qui donc oserait, ici, proposer des règles de conduite — qui relèveraient toujours d'une théorie morale, et laisseraient intact le problème du mode d'emploi, de l'application, de la réalisation ? Dans une telle affaire, où le « vivre » condense à l'extrême les multiples facteurs et situations constitutifs d'une personne, on pourrait tout au plus avancer quelques suggestions, que nous mettrons à l'enseigne du « petit » et des « grains », pour leur donner une coloration plus pittoresque.

A l'enseigne du « petit » : en nous inspirant de cette réhabilitation du « petit » que la culture américaine proposait dans la formule *small is beautiful*, nous suggérons de valoriser le « peu », le « tout petit peu », le « little », en le marquant d'une visée anarchiste : « LITTLE IS ANARCHIC », le « tout petit peu est anarchiste », va dans le sens de l'anarchie, et c'est quelque chose qui, précisément, est à la portée des « petits », des « pauvres, faibles, ignorants », comme dit Péguy. Aux projets systématiques, totalisateurs, maximalistes, faisant dans le grand, dans le grandiose, dans les grandes largeurs, œuvrant pour les

« grands soirs », etc., on oppose des gestes fragmentaires, humbles, minimaux : petits pas, petits gestes, petit souffle. Un travail du *peu*, qui ne cherche pas à rivaliser avec les grandes machineries sociales, culturelles et autres, qui ne cherche pas à hausser le ton, mais qui, à sa façon, oblige le grand, le fort-en-gueule, l'autoritaire, le prestigieux, le magistral, à descendre de quelques degrés pour voir de quoi il s'agit. Ce travail du peu, nous en trouvons une illustration dans l'œuvre d'un poète comme Henri Michaux, que nous avons analysée dans une étude intitulée « Poétique du peu ou la puissance des faibles, des petits et des maigres » (in *Ruptures sur Henri Michaux*, 1976). Tout se passe comme si le sujet humain, réduit à *peu de chose* par les gros machins étatiques, institutionnels, culturels, parvenait à retourner ce peu en une vivante réplique, discrète, et affectionnant plutôt le silence et l'immobilité.

La « poétique du peu » (c'est-à-dire le « faire avec peu ») peut s'exposer sous forme d'une *théorie des grains* : introduire dans la réalité grains de sel, grains de sable et grains de folie.

Pour ce qui est des premiers, nous en sommes surtout redevables à Marcel Duchamp, ce *Marchand du sel*, selon le titre en calembour de son recueil de textes, où il suggère d'introduire chaque fois de toutes petites modifications pour faire basculer les épaisses réalités et les formes contraignantes. Grain de sel, dire et faire *cum grano salis*, cela implique un double et puissant rapport avec la réalité : d'une part une prise de distance, un dégagement, un écart ou une marginalisation, et en même temps une présence, un engagement (on met son grain de sel !) ; c'est la tension d'un « vivre » anarchiste, au croisement d'une implication vigoureuse, constante, jusqu'au cou, dans le réel, et d'un écartement s'efforçant de désamorcer par l'humour la nécessité écrasante de ce réel.

Pour les grains de sable, ils s'entendent bien : dans un monde où les techniques de lubrification sociale (grâce à l'électronique, aux ordinateurs, aux fines machineries d'information et de commande) connaissent un développement et jouissent d'un prestige planétaires, l'anarchie-grain de sable donne à entendre les machineries cachées, fait grincer les rouages et les roueries totalitaires ; elle intervient pour rayer, érafler ces mondes lisses, ces sociétés huilées, nappées, gracieuses, que nous vantent et que nous construisent les imageries publicitaires et les promesses idéologiques. Nous sommes toujours ici dans la « poétique du peu » : un grain de sable, ce peut être un mot

désamorçant, un discours envahissant, une mimique ou un geste détournant une construction orgueilleuse, un arrêt, un refus, un boycott, un rien perçant les emphases, les pléthores, les plénitudes, les euphories, les quiétudes, les assurances, les certitudes...

Enfin, pour compléter cette description hâtive d'une existence granuleuse, on rappellera que la critique bourgeoise et autoritaire s'est toujours complue à dénoncer les affinités entre attitude anarchiste et grain de folie. Eh bien, on revendiquera le grain de folie, en tant que touche d'insolite, en tant que ferment d'étrangeté, en tant surtout que capacité à ne pas se plier, à ne pas se soumettre aux conformismes, aux aplatissements, aux platitudes composant le destin étale des gens sérieux et respectables, des honorables et honorés — style raisonnable et raisonneur devenu le travestissement quasi universel et uniformisant des cadres jeunes et dynamiques, des patrons chenus, des fonctionnaires responsables, des bureaucrates syndicaux, des gens de toutes sortes de « biens » — économiques, politiques, culturels. Mais il s'agit, avec ce grain de folie anarchiste, on s'en doute, de bien autre chose que de costume (à entendre en italien, *costume*, la coutume, la mode et la façon d'être réglée par la collectivité) — il s'agit de ce qui peut faire effraction dans la rationalité elle-même, de ce qui vient lever, soulever le travail de la raison, en empêcher la fermeture et la sclérose dans un positivisme qui soutient avec trop de constance les idéologies autoritaires et dogmatiques. Ce grain de folie, sel et sable de l'économie psychique, désigne des ailleurs, parle d'autres choses, déploie d'autres scènes, fait monter les rumeurs de l'inconscient, chanter l'imagination et bruire les machineries puissamment subversives du rêve. Luttant contre les raideurs de la raison, il la contraint à épouser avec plus de souplesse un réel multiforme, où les choses, les mots et la psychè se croisent en combinaisons imprévisibles.

On voit que le « vivre anarchiste » est un risque : gravité, angoisse et allégresse mêlées. Un beau risque, en passe de devenir aujourd'hui un risque nécessaire, un défi imposé à chacun par l'outrageuse et meurtrière prolifération des fanatismes, collectivismes et totalitarismes aux cent visages. Livré comme jamais auparavant à des périls de mort, l'homme d'aujourd'hui se voit acculé à revendiquer son « vivre » comme un projet précaire, résistant, toujours remis en cause et toujours renaissant. Voici peut-être venu le temps où « vivre l'anarchie » va coïncider avec le « vivre » tout court, tout simplement...

LE CHANGEMENT RADICAL DE LA NATURE

par

Murray BOOKCHIN

L'écologie sociale radicale ou fondamentale (1) tente une percée décisive à travers le voile opaque des dualismes et des métaphysiques qui séparent l'humanité de la nature ; elle s'efforce de « radicaliser » la nature, ou plus précisément de changer complètement nos conceptions fondamentales du monde naturel.

Elle met carrément en cause la tradition occidentale de la nature, dont nous sommes les héritiers tourmentés. Depuis plus de deux millénaires, la société occidentale n'a pas cessé de proposer une image rigoureusement réactionnaire du monde naturel. Dans cette imagerie, la nature est « aveugle », « muette », « sottise », « cruelle » et « pingre », ou encore, selon la malheureuse expression de Marx, elle est le « domaine de la nécessité » qui contrecarre sans cesse le zèle déployé par l'individu pour atteindre la liberté et la réalisation de soi. L'homme affronte ici une « altérité » hostile qui fait peser sur lui une contrainte oppressive à laquelle il doit opposer ses propres aptitudes au labeur et à la ruse. L'histoire prend la forme d'un drame prométhéen où la volonté d'affirmation de soi et le défi héroïque de l'humanité se dressent contre un univers brutalement hostile.

C'est dans cette tradition d'âpre conflit entre l'homme et

(1) Le terme politique français « radical » a une valeur bien édulcorée ; en anglais, « radical » a le sens de « fondamental » ou de position « extrême ». Il sera utilisé ici dans le premier de ces sens (NdT).

la nature que l'économie allait se définir en tant qu'étude des « ressources rares » opposées aux « besoins illimités ». De même, la psychologie devenait une discipline servant à contrôler l'ingouvernable « nature intérieure » de l'humanité. Et la théorie sociale rendait compte de l'ascension humaine depuis l'« animalité bestiale » jusqu'au rayonnement lumineux de la culture et de la raison. Toutes les théories de classe du développement social ont été, depuis près de deux cents ans, enracinées dans la croyance que la « domination de l'homme par l'homme » vient du besoin de « dominer la nature », condition préliminaire de l'émancipation globale de l'humanité. Cette vision de l'histoire, déjà évidente dans les écrits politiques d'Aristote, devait acquérir le statut de « science socialiste » sous la plume de Marx ; elle fournissait une justification insidieuse à la hiérarchie et à la domination, au nom de l'équité et de la libération. En fin de compte, l'opposant réel à la doxographie de la théorie socialiste n'est pas le capitalisme mais la nature, « la fange de l'histoire », pour utiliser l'expression savoureuse de Sartre — fange qui colle à l'humanité tel un fumier des bas-fonds bestiaux où règnerait une « nécessité naturelle » sans intelligence.

Par contraste, l'écologie sociale radicale propose une vue fondamentalement différente de la nature et de l'évolution naturelle. Contrairement à l'image traditionnelle d'une nature « muette », « cruelle », « avare » et « déterministe », le monde naturel est vu plus sagement comme créatif, coopératif, fécond — comme l'assise d'une éthique de liberté. De ce point de vue, les relations biologiques sont marquées moins significativement par les « rivalités » et les attributs « compétitifs » que leur impute l'orthodoxie darwinienne, que par les attributs mutualistes mis en relief par un nombre croissant d'écologistes contemporains — conception où Pierre Kropotkine fait figure de pionnier mais pour laquelle la littérature lui rend rarement hommage (2). De fait, l'écologie sociale radicale met en cause les prémisses mêmes de l'« aptitude », cette disposition qui joue un rôle si crucial dans le drame darwinien de la survie évolutionniste. Comme William Trager le souligne dans son travail perspicace sur la symbiose, « le conflit dans la nature entre différentes sortes d'organismes s'exprime populairement dans des expressions telles que « la lutte pour l'existence » et « la survie du

(2) Pierre Kropotkine, *L'entraide, un facteur de l'évolution*, Paris 1897 (NdT).

plus apte ». Cependant, peu de gens se rendent compte que la coopération entre différents organismes — la symbiose — est tout aussi importante, et que « le plus apte » peut être celui qui aide le plus un autre à survivre » (3).

Ce jugement concis et hautement éclairant peut avoir une portée plus large encore que Trager ne le soupçonne. Sa pertinence quant à la définition même d'un éco-système est évidente : la connexion de relations mutuelles entre espèces végétales et animales, symbiotes manifestement complémentaires — même la proie et le prédateur —, forme la véritable géométrie d'une communauté écologique. Ainsi que l'indiquent nos études des réseaux alimentaires, la complexité, la diversité et le lacs de ces relations déterminent crucialement la stabilité d'un écosystème. En contraste avec les zones tempérées et biotiquement complexes, les écosystèmes désertiques et arctiques, relativement simples, sont extrêmement fragiles, au point que la perte ou le déclin numérique de quelques espèces seulement entraîne leur effondrement. La poussée de l'évolution biotique lors de grandes ères de développement organique s'est faite vers la diversification croissante des espèces et leur entrecroisement dans les relations fondamentalement mutuelles, hautement complexes, sans lesquelles la colonisation universelle de la planète par la vie eût été une éventualité fort peu vraisemblable. L'unité dans la diversité n'est pas seulement un déterminant de la stabilité d'une communauté écologique ; elle est à la source de sa fécondité, de son potentiel évolutif de création de formes de vie et d'interrelations biotiques encore plus complexes, jusque dans les aires les moins hospitalières de la planète. La communauté — communauté écologique ou écosystème — est au cœur d'une compréhension authentique de l'évolution organique comme telle.

Mais il est un sens dans lequel la communauté, conçue comme écosystème mutualiste, illumine fondamentalement le concept d'évolution organique, et cela d'une manière qui rend insatisfaisantes les conceptions conventionnelles de l'évolution telles qu'elles existent actuellement. La théorie évolutionniste, depuis l'époque de Darwin jusqu'à nos jours, souffre d'une vision fortement atomisée qui a imprégné la pensée anglo-américaine depuis les premiers temps de son héritage empiriste

(3) William Trager, *Symbiosis*, New York : Van Nostrand Reinhold Co. 1970, p. vii.

de l'œuvre de John Locke. La théorie de l'expérience de ce dernier, si influente dans le monde anglophone trois siècles après sa mort, structure la sensation autour d' « idées simples », de bits d'information sur la couleur, la densité, l'odeur, les stimuli auditifs, etc., que notre appareil sensoriel reçoit et qu'il inscrit sur la « feuille blanche », la *tabula rasa* de l'esprit. L'esprit, certes, combine ces atomes sensoriels en idées complexes, les ouvrant ainsi à l'abstraction, à la comparaison et à la méditation. Néanmoins, la réalité consiste en faits ultimes, en composants discontinus et irréductibles, que le terme de « données » (qui prend son origine dans le fait brut du donné) fixe comme soubassement épistémologique et constituant ultime de l'expérience.

Cette atomisation de la réalité, qui résulte à bien des égards de la théorie politique anglo-américaine, fondée sur un moi indépendant, franc-tireur souverain sur le marché économique, pénètre tout autant notre notion d'évolution organique. Le fait ultime de la théorie évolutionniste est *l'espèce*, avec toute la spécificité et l'isolement que le mot lui-même implique. L'évolution retrace les origines, les fortunes diverses et le destin de cet isolat théorique, de cette monade. Nous ne sommes que trop familiers, par exemple, avec l'évolution de *Eophippus*, ce petit mammifère à quatre doigts de l'éocène, devenu le cheval moderne à la fin du pleistocène, notamment *Eprzewalskii* asiatique qui lui survit. Les comptes rendus illustrés de cet exemple de développement, interne à l'espèce, constituent l'échantillon habituel de nos textes élémentaires sur l'évolution.

Mais cette narration linéaire, si exclusivement centrée sur l' « origine des espèces » et leur évolution, épuise-t-elle la réalité de l'évolution organique ? Cette transmutation des « idées simples » de Locke, devenues dans le poing crispé du biologiste les fils enserrés et singuliers des « simples espèces », nous donne-t-elle l'explication première d'une évolution véritablement organique et pas seulement mécaniste, riche des changements, des successions et des élaborations de ses contextes ? Je ne le pense pas ; car dans une évolution organique il y a plus qu'une collection de parcours intra-spécifiques qui se déploient d'une manière autonome à travers une interaction sélective de « rivaux » et de « forces » abiotiques qui filtrent les « plus aptes ».

Ce qui nous manque, dans l' « origine des espèces », c'est une conception *contextuelle* de l'évolution animale et végétale,

au-delà de l'idée naïve d' « origines » d'où, par un saut brusque, les espèces naîtraient à l'existence. L'évolution, dans son sens le plus profond, est l'histoire du développement de l'écosystème, et pas simplement d'une seule ou de plusieurs espèces dans toute leur singularité et leur isolement lockiens. L'image de l'*Eohippus*, vue comme l' « ascension » du cheval à sabot à partir d'un petit mammifère à quatre doigts, se mue en fiction lorsque toute la flore et la faune et tout leur écosystème sont écartés de la narration évolutionniste. L'espèce a évolué en tant que fragment d'une communauté écologique, c'est-à-dire corrélativement aux relations écologiques qui lui ont donné son sens et sa définition au sein du développement évolutif pris comme un tout. A chaque pas de cette évolution, l'*Eohippus* a été plus qu'une espèce ; il a possédé une citoyenneté très complexe au sein d'une communauté biotique qui se développait comme une totalité. Sans échange avec cette communauté et sans partage de la destinée évolutive commune, l'*Eohippus* eût été une espèce en voie d'extinction comme tant d'autres qui disparaurent en cours de route.

Le concept de co-évolution, et notamment celui d'évolution conjointe et interactive d'espèces symbiotiquement reliées (y compris l'humanité), va loin dans la reconnaissance d'un encastrement réciproque des espèces au sein d'une communauté partagée et en évolution. Mais il faut compléter cette notion féconde et stimulante. Non seulement les espèces évoluent conjointement et en symbiose, mais l'écosystème *comme un tout* évolue de façon synchrone avec les espèces qu'il englobe ; et il joue le vaste rôle d'un tout en relation avec ses parties. Plus précisément, l'image authentique du changement évolutif ne provient pas du seul développement conjoint des espèces ; il faut aussi inclure la structure, la texture, la complexité des relations entre les espèces dans cette perspective contextuelle. La « géométrie » d'écosystèmes en évolution vers une complexité toujours plus grande doit clairement être mise en évidence dans l'image évolutive si nous voulons comprendre le développement de l'espèce d'une manière qui fasse sens. Le développement évolutif, en effet, est un développement *des structures* aussi bien que des espèces et de leurs filiations co-évolutives. Si la description conventionnelle de l'évolution biotique voit l' « origine des espèces » comme l'apparition et le développement de formes de vie, par exemple depuis les quatre doigts jusqu'aux sabots, le concept d'*éco-évolution* (pour

créer un terme dont l'existence est depuis longtemps requise) amplifie largement cette description et lui assure un sens stimulant.

*
**

Le sens, ici, est issu de la poussée évolutive des écosystèmes vers une complexité et une diversité toujours plus grandes — mais pas seulement comme fonctions stabilisatrices. D'une manière quasi-métaphysique, l'accroissement de la diversité et de la complexité a son analogue social dans nos conceptions modernes de la liberté. La liberté à l'état naissant est déjà présente dans l'auto-directivité de la vie comme telle, spécifiquement dans l'effort actif d'un organisme pour *être* lui-même et pour *résister* à toutes les forces externes qui vicient son identité. Au sein de ce processus autoguidé de motilité et d'irritabilité se trouvent en germe la perception sensorielle, l'évolution du système nerveux, la subjectivité rudimentaire, et l'intellect qui produit la pensée, la conscience et la volonté auto-réflexive. Ce n'est pas que l'humanité marque l'apogée et le terme de l'évolution de la volonté. Une telle vanité anthropomorphique nie l'autonomie cachée de la cellule, autonomie qui explose au sein d'organismes multicellulaires sous forme de cancer, nie la « sagesse du corps » (selon l'expression de Walter Cannon) qui nous parle de notre « aise » et de notre « malaise », nie le langage non verbal du sentiment, rappel de notre appartenance à l'entière communauté de la vie. Qu'il soit physico-chimique, neurologique, ou qu'il provienne du cerveau de l'homme, le choix est toujours présent dans l'organisme, ne serait-ce que comme résultat de l'activité métabolique d'auto-conservation, attribut crucial de la vie. Ainsi conçu, chaque organisme est en quelque sens « volontaire », tout comme il est « sélectif » face à ses besoins et « intentionnel » lorsqu'il perpétue son bien-être. Même sans éclat, il métamorphose l'attribut essentiel de l'auto-conservation, qui lui assure son statut de forme vivante, en capacité de *choisir* entre des possibilités qui favorisent sa survie — et pas seulement en réaction à des stimuli, comme un ensemble purement physico-chimique.

La faible liberté en germe grandit avec la richesse croissante de la complexité écologique qui confronte la vie en évolution synchronique avec des écosystèmes en évolution. Les potentialités qui proviennent de la diversité et des alternatives de plus en plus nombreuses qui s'offrent à l'évolution des espèces

ouvrent des voies nouvelles et plus stimulantes pour le développement organique. La vie n'est plus passive face aux possibilités ouvertes à son évolution ; elle se dirige vers elles *activement*, dans un processus partagé de stimulation mutuelle, aussi sûrement qu'elle crée activement et colonise les niches écologiques qui sont le berceau d'une vaste diversité de formes de vie dans notre biosphère richement élaborée. Cette imagerie d'une vie qui s'active et se démène ne requiert nullement d'être expliquée par l' « Esprit » mystique de Hegel ou le *logos* d'Héraclite. L'activité et l'effort sont présumés justement par notre définition du métabolisme, du fait que l'*activité* métabolique est coextensive à la notion d'activité comme telle et confère une identité, en vérité un Moi rudimentaire, à un organisme. La diversité et la complexité surajoutent la dimension d'alternatives et de chemins variés au simple fait du choix — et, avec le choix, au fait rudimentaire de la *liberté*. Car la liberté n'a de sens que s'il existe des choix pouvant être réalisés sans altération et que des agents puissent sans entraves les créer et les réaliser.

Ainsi conçue, la liberté à l'état naissant est aussi fonction de la diversité et de la complexité, d'un « royaume de la nécessité » repoussé et contrarié par une multitude croissante d'alternatives à la tyrannie du mot « devoir ». La contrainte s'affaiblit sous le chaud rayonnement d'une circonstance opportune et des possibilités toujours plus variées qu'offre la diversité. Car la liberté n'est rien si elle ne présente pas à la vie des horizons pluriels, si elle n'offre pas au développement une pluralité de directions. Il y a un sens par lequel chaque espèce doit se rendre des comptes sur son propre développement — ou sa propre extinction. Si l'inévitable peut s'abattre catastrophiquement sur nous, sous forme d'agents accidentels et externes, ainsi que le suggèrent les théories qui ont cours sur les morts par astéroïdes durant l'ère secondaire, le fait demeure qu'une espèce peut contribuer à son propre développement ou à son déclin par la manière selon laquelle elle « choisit » d'évoluer, dans le sens très large où j'ai utilisé le mot « choix », c'est-à-dire selon les voies que son propre contexte écologique lui ouvre et dans la mesure où elle choisit d'aller dans telle direction plutôt que dans telle autre. L'évolution n'est pas « aveugle » ni « muette » et son passé fait toujours partie de son présent, ainsi que l'atteste l'existence d'une importance cruciale des algues bleues. Avec une diversité et une complexité croissantes,

les formes de vie sont plus « délibérées », au sens non seulement où il y a davantage à choisir et où plus de choix sont faits, mais parce que le mot « devoir », en tant qu'expression d'une restriction, devient moins contraignant et que parallèlement s'élève le niveau d'activité et le mouvement « délibéré » de la vie — son *nisus*, pour employer un honorable terme philosophique latin.

L'anthropocentrisme, ici, ne consiste pas à relire des mots tels que « volonté », « choix » et « liberté » au sein d'un monde naturel qui est apparemment en deçà de cette terminologie, mais plutôt à projeter des significations exclusivement humaines sur notre environnement de flore et de faune que l'on suppose « sot » et « muet ». Nous sommes en train de perdre rapidement notre capacité de travailler avec une pensée nuancée ou avec un langage conditionné par la dialectique de la continuité. La vie quotidienne et le système binaire de la cybernétique nous induisent à simplifier les significations, à réduire les nuances et les subtilités qui existent dans le flux de la réalité. Ainsi nous parlons toujours plus de « changement » plutôt que de « croissance », comme si l'activité mécanique et énergétique pouvait se substituer valablement à l'évolution organique — la nôtre ou celle de notre environnement. Les mauvaises habitudes nous cachent la réalité et nous écartent des chemins de la perspicacité et de la nuance. Cette réduction barbare du Moi humain, avec sa négation de toute subjectivité et de toute individualité extra-humaines, réduit d'autant notre capacité à distinguer *et* unir de façon concomitante les degrés de développement en un continuum cohérent. Nous tendons à devenir réductionnistes ou simplistes par notre habitude de catégoriser « ou bien... ou bien », ségrégation qui reflète la fragmentation féroce qui marque le monde moderne.

Une « volonté », un « choix » et une « liberté » rudimentaires ne sont certainement pas la volonté, le choix et la liberté humains. Chaque terme de ces couples est séparé de l'autre, d'une part par la capacité qu'a l'humanité d'user de symboles, de verbaliser, d'institutionnaliser les relations en ce que nous définissons « société » — en tant que celle-ci est distincte de communautés biotiques formées spontanément — et, d'autre part, par les capacités de travail et de célébration qui n'existent que sous une forme vague dans la plupart des espèces animales. Mais, de même que chaque embryon humain en gestation nous rappelle que notre espèce ne naît pas adulte en ce monde, et

que l'histoire gît derrière chaque commencement et chaque fin, de même le « moi », ce diadème précieux que le bourgeois fait parader sur les boulevards de nos grandes villes, traîne sous ses semelles la « fange » de l'histoire naturelle. Ce qui ne signifie pas que les concepts sociaux soient réductibles aux catégories naturelles, mais simplement qu'ils résultent de l'évolution, dont les germes baignent au sein du monde naturel tout autant que dans l'univers humain. Les « faits de la vie » sont en réalité des *processus* et ils ne sont pas plus dégagés de l'organicité que le corps humain ne l'est des cellules.

*
**

Les valeurs elles non plus ne sont pas plus dégagées de l'univers organique que ne le sont les « faits de la vie ». Mais la « fange » des origines naturelles de la société, qui faisait frémir d'horreur Sartre, est aussi la matière de son diadème. Pour Sartre, qui s'inscrit dans la lignée de la tradition occidentale d'une nature gouvernée par une loi implacable, organicité signifiait nécessité — une nature « avare », la « contrainte » du corps, la mort « absurdement » inévitable, l'« emprisonnement » de la liberté dans la « nécessité ». J'ai soutenu ailleurs que c'est précisément une nature féconde qui, aujourd'hui, meurt sous la contrainte d'une société féroce anti-écologique (4). Le cartésianisme, avec son âpre dualisme entre le corps et l'esprit, n'est pas l'apanage des seuls Français, mais il en sont plus gravement affligés que les autres. Les valeurs conçues comme des produits strictement cérébraux vont à l'encontre du besoin de racines objectives. C'est-à-dire qu'elles requièrent d'être validées par une réalité tangible, et pas seulement d'être adoptées par un « consensus » capricieux et volage qui revêt sa forme la plus maligne dans les sondages d'opinion, cette parodie de morale politique fondée sur la manipulation par les médias, négation même d'un public indépendant et d'un corps politique doté d'esprit critique. Le sort de pratiques aussi répugnantes que la peine capitale témoigne du fait que le meurtre organisé par l'Etat, encouragé par une démocratie fondée sur un consentement manigancé, ne peut être l'assise d'une éthique dotée d'un minimum de respect de soi.

(4) Voir mon livre *The Ecology of Freedom*, Palo Alto 1982, en particulier l'« Epilogue ».

Que la nature humaine puisse faire paraître la nature « aveugle », « muette », « cruelle » et « pingre » est démontré par ce qu'il advient au monde naturel sous la protection de l'esprit humain. Le matérialisme dialectique marxiste, avec son concept aveugle de la « légitimité » organique qui, extrapolée à la société, donna à Staline et à ses semblables une justification pour commettre des crimes atroces dans l' « intérêt supérieur » de l'histoire, ou l'éthos hitlérien de *Blut und Boden*, la terre et le sang, qui brutalement exigea des millions de vies sur les champs de bataille et dans les camps de concentration — tout cela devrait suffire à conseiller la prudence, la défiance et la distance à l'égard de toute éthique strictement naturaliste. Et il devait en être ainsi dans la première moitié de ce siècle, quand nos plus brillants penseurs s'abstinrent de toute forme de philosophie de la nature aussi bien que du relativisme éthique du positivisme (5).

Mais la philosophie de la nature, à strictement parler, est souvent marquée soit par des archaïsmes mythiques soit par le scientisme mécaniste ; elle ne doit donc pas être confondue avec l'éco-philosophie. La philosophie de la nature tend à mettre l'accent sur la contrainte morale, sur une « identité » avec le monde naturel qui se cimente par une adhésion rigide à la notion de « loi naturelle » — cette dure Ananké des Grecs qui soupèse avec Diké (6) le destin prédéterminé de la vie, que ce soit sous la forme d'un *telos* dialectique ou sous celle d'une sanction morale pour les « injustices » de l'Être. L'éco-philosophie pousse sur les riches substances nutritives de la liberté : la spontanéité, la diversité, la fécondité et la créativité de la nature, particulièrement dans sa forme d'écosystème. La philosophie traditionnelle de la nature a presque toujours été impérialiste : son évangile de la totalité place la société et la nature sous le pouvoir absolu de l' « Un », ou bien les fait tendre à un « Absolu » vers lequel convergent grandiosément toutes les

(5) Je pense particulièrement à l'École de Francfort et surtout à ses représentants les plus remarquables, Max Horkheimer et Theodor Adorno, qui furent incapables d'enraciner leurs concepts de raison et d'éthique dans un naturalisme de quelque sorte que ce soit ou dans la stratégie positiviste d'une morale purement personaliste, ce qui explique pour l'essentiel le pessimisme qui déteint sur leur vision dans l'ultime période de leur vie. Plus important encore, bien sûr, leur pessimisme était très existentiel ; il résultait de la défaite massive que la société subit comme conséquence de la montée du stalinisme et du fascisme.

(6) Respectivement déesses de la nécessité et de la justice (NdT).

voies de l'histoire. L'éco-philosophie n'a pas de fin fermée, encore moins de fin prédéterminée ; elle met l'accent sur une dialectique de degrés qui relient les différentes phases de l'histoire mais ne les fondent jamais en un Esprit englobant toute chose, une déité, un *logos*, et toutes ces « causes efficientes » qui ont engendré le dualisme philosophique. Sa conception des processus ne néglige jamais les distinctions à l'intérieur de l'histoire naturelle, ces phases de passage de l'organique à l'inorganique, du biotique au social, du communal à l'individuel — bref, les stades qui donnent naissance à un enchaînement richement articulé plutôt qu'à une continuité grise et terne.

Sur cette représentation d'une nature en processus, dotée des concepts unifiants de créativité, d'entraide, et d'une liberté naissant de l'autodirectivité de la vie peuvent être fondées les assises d'une éthique objective. Cela ne signifie pas que la nature soit « éthique » dans le sens propre aux humains, où elle réfléchirait sur elle-même et s'évaluerait consciemment. La nature n'est ni « cruelle » ni « bonne », ni « vertueuse » ni « mauvaise ». Ni à vrai dire « hiérarchique » ou « égalitaire », « dominatrice » ou « démocratique », « exploiteuse » ou « charitable ». De telles lectures anthropomorphiques de l'éthos naturel sont romantiques, dans le meilleur des cas ; dans le pire, elles mettent une conception mythique de la nature au service d'idéologies politiques totalitaires. Nous sommes déjà accablés par le mythe selon lequel, avec les idéologies tant du darwinisme social que du matérialisme dialectique, le système économique de la nature valide tout, du laissez-faire à la planification socialiste.

La société au sens strict est un phénomène humain, pas un phénomène naturel. La vie sociale humaine est une constellation d'institutions clairement définissables qui n'ont pas leur parallèle dans la nature : les monarchies, les républiques, les démocraties, les corps législatifs, les tribunaux, la police et les établissements militaires, et ainsi de suite, diffèrent des communautés naturelles non seulement par leur apparente complexité, mais encore par leur intentionnalité caractéristique. Ces institutions sont des produits de la volonté humaine, de ses desseins, elles proviennent d'objectifs très nets, dont les résultats sont surajoutés aux formes quasi biologiques, tels la famille humaine et les rôles liés aux sexes. Si la prouesse physique ou

même la perspicacité de l'esprit (7) produisaient un système de rangs dans le monde animal, nous aurions toujours grand besoin d'un autre mot que « hiérarchie » pour expliquer les systèmes de rang dans l'univers humain. Seule la société humaine pouvait mettre un déséquilibré comme Caligula à la tête de l'Empire romain, un faible d'esprit comme Louis XVI sur le trône de France, une intrigante naïve comme Mary à la Cour d'Ecosse, un assassin de masses comme Staline au Kremlin de Russie. Ces personnages immensément puissants n'étaient pas le résultat de dons spéciaux — physiques ou mentaux — qui les auraient élevés jusqu'à des situations de domination imposante ; ils étaient les créatures d'institutions, de structures faites par les hommes, intentionnellement conçues, que nous pouvons décrire comme politiques, économiques ou sociales à choix, mais certainement pas comme organiques. Ils acquirent le pouvoir, souvent d'un type très oppressif, non en vertu d'une quelconque aptitude évidente, mais bien plutôt en vertu de mécanismes et d'institutions artificiels qui n'existent que dans les relations sociales humaines. Cela revient à dire que, tandis que chaque société — construction humaine avec tous ses appareils hiérarchiques — doit être une communauté, toute communauté n'est pas nécessairement une société (8).

(7) Comme Jane van Lawick-Goodall voudrait nous le faire accroire dans ses études sur la « hiérarchie » chez les chimpanzés (*In the Shadow of Man*, New York : Delta Publishing Co., 1971).

(8) L'usage de termes comme « sociétés animales » ou « insectes sociaux » risque de nous amener à perdre de vue la nature fortement institutionnelle des sociétés humaines. Les animaux peuvent former des communautés biotiques et même développer des rôles clairement fonctionnels en leur sein — il y a loin de là aux bureaucraties et aux forces militaires qui étayent la plupart des institutions humaines — mais même des termes comme « hiérarchie », « domination » et « soumission » sont grossièrement trompeurs. Ce sont des termes sociaux. Ils dénotent des manières par lesquelles les gens sont exploités économiquement et contrôlés politiquement, et non des relations par lesquelles les mâles, par exemple, ont un accès préférentiel aux femelles ou à des territoires particulièrement désirables. En outre, l'usage confus de ces termes pour couvrir des « hiérarchies » animales aussi disparates que le système des rangs qui s'établit dans un mécanisme clairement reproductif comme la ruche, ou des relations purement opportunistes comme l'orgueil du lion, ne fait qu'ajouter à la confusion déjà endémique parmi beaucoup d'éthologistes qui étudient les animaux, et particulièrement parmi les biologistes sociaux. Cette confusion est menée jusqu'à l'absurde quand des termes comme la « reine des abeilles » ou le « roi des animaux » émaillent les discussions sur des hiérarchies fonctionnellement diverses, qui n'ont que des analogies avec la domination humaine nettement volontaire.

Par ailleurs, il devrait être assez évident que la nature, même si elle n'est pas « éthique » au sens anthropomorphique habituel de ce terme, peut servir d'assise à l'édification de l'éthique humaine. Je veux dire que, de même qu'il existe une continuité progressive entre les communautés animales et végétales et la société humaine, il existe aussi une pareille continuité entre l'entraide naturelle et l'éthique humaine. Elles ne sont pas réductibles l'une à l'autre. Chacune est séparée de l'autre par une foison de phases et de stades d'émergence bien articulés, sans inclusion réciproque. De même que l'univers inorganique devient le terrain de l'organique et l'imprègne au point que toutes les formes de vie sont composées d'éléments et de structures moléculaires non vivantes, de même l'organique devient le terreau du social et le pénètre au point que les êtres humains sont des mammifères ; en fait, comme Paul Shepard l'a mis en relief, ce sont des primates du paléolithique vivant dans un univers social hautement artificiel. Cette évolution progressive de l'organique au social s'opère sans doute par la surimposition de structures institutionnelles qui démarquent clairement la société humaine des communautés végétales et animales, mais aussi, de manière idéologique, par les schémas éthiques, les valeurs morales et les modèles de croyance, dans la mesure où ces formes ont un lien de filiation avec les faits naturels, sans pour autant leur être réductibles. Nous sommes des êtres sociaux dans un contexte naturel lorsque nous éprouvons des sentiments et concevons des pensées, tout comme nous sommes des êtres parentaux uniques dans un corps de mammifère lorsque nous soignons et élevons notre progéniture. Aucune de ces données ne peut être résorbée par l'autre ; les deux réalités sont distinctes et entières. Cette connexion, cependant, aussi progressive, médiatisée et articulée en phases qu'elle puisse être, demeure toujours présente. En ce sens, la nature est toujours l'assise du social, qu'elle invite impérieusement à s'associer — toute structure institutionnelle mise à part — ou qu'elle donne des stimuli, des impulsions et des poussées vers l'intellection et vers la conscience.

Ces mises en garde devaient être faites afin que nous puissions entrer de façon moins timorée et plus spéculative dans le domaine de l'éthique écologique. Le fait que l'entraide, l'auto-subsistance, la communauté et un germe de liberté soient au cœur de l'organique et de l'évolutif dans la nature, et que cette nature, en dépit de toutes nos mises en garde, demeure si

proche du cœur de la réalité sociale, est une donnée trop contraignante pour être écartée. Une nature sans jamais de repos et en évolution constante, poussant vers la diversité, vers des degrés de plénitude et vers des traits mutualistes : cette représentation que j'esquisse est en désaccord avec la tradition fortement impérialiste des Occidentaux, fondée sur des rivalités discordantes et un sens de l' « altérité » entamé par les antagonismes. Le passage de la spontanéité naturelle, de la fécondité et de l'entraide à l'intentionnalité humaine, à la créativité et à la coopération consciente est qualitativement décisif si l'on veut reconnaître à l'humanité ce qui lui est propre. Mais ces formes humaines de comportement et la capacité d'intellection ne sont pas absentes à l'état de germe. Elles ne surgissent pas *ab novo* et elles doivent être replacées dans l'évolution organique. Nous leur faisons violence quand nous réduisons si complètement le social au naturel que leur élucidation relève de la génétique (cf. la « moralité du gène » d'E.O. Wilson) plutôt que de l'écologie.

L'exagération tend à raidir toute réaction contre la tradition dualiste occidentale : à l' « immoralité » (lisez : cruauté) de la nature on riposte avec une partialité outrée, tout aussi extrême, par la « moralité génétique », ce qui est un verdict tout aussi erroné que l'autre. L'écologie sociale fondamentale témoigne de la possibilité d'un réexamen de la nature, d'une manière qui reconnaisse la différence sans nier la continuité, qui réponde à l'exagération par l'équilibre, qui écarte l'éthique du gène sans rejeter une éthique de l'organisme. Ces distinctions terminologiques ne sont pas de simples nuances. Elles soulèvent des questions majeures dans notre manière bien problématique de méditer sur l'association entre la nature et la société. Beaucoup d'écologistes sociaux bien intentionnés adhèrent encore au mythe occidental selon lequel la hiérarchie, par exemple, n'est qu'une manière d'établir un *ordre* social, ce qui revient à dire que, sans relations de rang ou de domination-soumission, une couvée de poussins ou une troupe de babouins tomberait dans un chaos désastreux. Peut-être bien — mais ce « peut-être » devient improbable lorsque la mentalité de la troupe de babouins est généralisée au point de servir à expliquer le comportement humain, au moins dans ses phases primitives. Si la civilisation moderne peut en quelque manière éclairer notre passé anthropologique, c'est en tant qu'elle est une vaste réfutation des vertus d'une hiérarchie qui, aujourd'hui plus encore

que dans les périodes précédentes, amène notre espèce au bord de l'extinction.

Mais la superficialité de cette « éthologie des babouins » est bien plus gênante lorsqu'on la soumet au scrutin critique des faits anthropologiques. La pavane du mâle dominateur de la culture victorienne aurait probablement été une force de désagrégation dans les bandes et les communautés tribales des premiers temps. En effet, il existe bien des preuves que, là où pareil mâle émergea et viola les conventions hautement égalitaires des sociétés des temps primitifs, il fut méthodiquement éliminé. Les Indiens hopis, les Eskimos ihalmiut et bien d'autres bandes et tribus mettaient en avant les vertus d'un comportement empreint de réserve, d'une moindre compétition et d'une aimable humilité dans le traitement réciproque. Les cultures qui entretenaient un partage égalitaire du pouvoir trouvaient intolérable la suffisance trop manifeste, fortement égoïste et vantarde des mégalomanes élevés dans leurs tribus. Farley Mowatt raconte l'histoire d'un chamane ihalmiut qui, corrompu par des contacts excessifs avec les Blancs, devint odieusement possessif des objets et vraisemblablement des femmes des membres mâles de sa communauté ; il fut tout simplement tué quand tous les efforts pour corriger son comportement furent épuisés (9). Cette histoire, comme tant d'autres similaires racontées par les ethnologues, témoigne non seulement contre les préjugés de l' « éthologie des babouins » ; elle jette des doutes profonds sur l'assimilation de la hiérarchie à la stabilité sociale, si commune à la pensée sociale moderne (10).

Prétendre que l'écologie sociale fondamentale cherche à changer radicalement la nature n'est pas une métaphore idéologique. C'est une tentative de radicaliser non seulement la

(9) Farley Mowatt, *The People of the Deer*, New York : Pyramid Publications 1968, p. 183.

(10) Et pas uniquement moderne. Dès le tout début de la société hiérarchique, et le plus nettement à l'ère victorienne, le père de famille avait intérêt à assimiler sa position de commandement à l' « ordre » et au « règne de la loi ». Nous sommes les héritiers inconscients d'une mentalité hiérarchique qui atteint non seulement les sphères politiques et domestiques mais jusqu'à notre propre manière de faire l'expérience de la réalité à travers des conventions telles que l'ordre décimal, l'échange commercial, le « bas de gamme ». Aristote était plus sincère que les idéologues ultérieurs quand il déclarait, dans le Livre Un de sa *Politique*, que la famille patriarcale est le domaine de la licence, du commandement à l'aveuglette, de l'obéissance et de la violence.
nature — ou, du moins, notre conception de la nature — mais

aussi les conceptions écologiques qui ne contrebalancent que partiellement la tradition occidentale. De manière insidieuse, cette tradition laisse des traces sur ceux qui la critiquent. La hiérarchie est toujours considérée comme la norme, et l'« éthologie des babouins » est encore appliquée avec insouciance au comportement humain primitif, même si elle est contredite par beaucoup de faits ethnologiques. La « moralité du gène » et la mentalité réductionniste des interprétations cybernétiques des écosystèmes se mêlent souvent à des conceptions organicistes très sensibles. Les femmes anthropologues ont fait la remarque importante (ainsi que Robert Briffault l'avait mis en relief il y a quelque soixante ans) que la société n'aurait jamais pu émerger sans les soins assurés par les femelles et la maturation prolongée des jeunes. Lovelock et Margulis ont mené cette relation mutualiste jusque dans les « matériaux de construction » de notre développement physique : les cellules eukariotes. De Kropotkine à Trager, d'autres ont fait de l'entraide un principe directeur de l'évolution.

Ce qui peut rendre compte des limitations qui gênent nos nouvelles théories écologiques et évolutionnistes est précisément le fait qu'elles demeurent des théories — et non une forme de sensibilité. Nous pouvons vénérer la nature, l'aimer, hypostasier son rôle dans notre vie, mais nous le faisons de manière intellectuelle — ce n'est pas en soi un défaut ! — sans explorer les formes de sensibilité qui rendent ces attitudes organiques. Pour le dire simplement : nous avons une théorie organique sans attitude organique qui la rende viable. Un trait de notre attitude défaillante vient facilement à l'esprit : notre représentation de la nature comme abstraction, voire comme vocation, mais pas nécessairement comme état d'esprit. Cette conceptualisation abstraite de la nature apparaît de la manière la plus frappante dans notre vision franchement limitée de l'individualité organique, du sens concret du Moi, si faible soit-il, qui demeure en chaque organisme vivant.

La tradition occidentale trahit le côté intérieur de la vie : la reconnaissance que tout être vivant cherche à préserver son propre être individuel, et par conséquent opère sa propre « prise de possession ». Notre culture nous enseigne à traiter avec les formes de vie non humaines comme si elles étaient de simples objets pour nous, les composantes d'une existence collective brute que nous appelons « espèce », « genre », et toutes les catégories qui servent à une nomenclature en binôme.

Ce processus d'objectivation est flatteur pour nous, jusqu'au moment où nous découvrons que c'est nous les victimes originelles de cette trahison et que nous avons été objectivés tout autant que les êtres non humains. La protestation de Jakob Burkhardt contre le fait que le Moi, l'individu concret, a été abstrait en catégories historiques, impersonnelles et vagues, est une objection courroucée contre un historicisme transcendantal qui voit le passé et ses souffrances comme un simple piédestal pour l'époque présente obsédée par son égocentrisme et son désir de se mettre en avant. « Tout le monde considère son époque comme étant non pas une des vagues qui passent, mais comme l'accomplissement des temps », écrit-il. La vie de l'humanité, cependant, « est un tout ; ses vicissitudes temporelles et locales n'apparaissent en augmentation ou en diminution, comme des heurs ou des malheurs, que parce que notre entendement est faible » (11). J'ajouterai qu'en ce sens nous avons une dette éternelle envers les souffrances et les craintes terribles de toutes les générations passées dont nous avons si légèrement, et avec tant d'arrogance, rapporté les vies à l'édification de notre propre bonheur, quel que puisse être celui-ci. Il n'y a pas d' « intérêt supérieur » de l'histoire ou de la société qui réponde de leur tourment ou de notre suffisance satisfaite d'être « à l'apogée » du développement social.

Les sociétés tribales sont plus sages et plus sensibles que nous aux coups de la vie, à ceux du passé aussi bien qu'à ceux des temps présents. Le tourment de vivre n'est pas sublimé dans le destin collectif de l'espèce ou du genre. C'est la souffrance d'un castor individuel, d'un ours ou d'un cerf particulier. Parmi ces « primitifs », l'intériorité de la vie dans toute sa variété est rendue richement subjective — et cela fort justement — comme l'expérience partagée du chasseur qui recherche le gibier et la proie qui « consent » à tomber sous l'impact de ses armes. Ce ne sont pas des « animaux » génériques mais des animaux individuels, dont la personnalité requiert respect et franc jeu. Ainsi, dans ce monde « primitif », ce n'est pas une idiosyncrasie que de parler de la subjectivité de la nature ; c'est la substance même de cette tradition première et de sa sensibilité — c'est, en fait, la manière dont l' « autre » et l' « altérité » dans leur intégralité sont vécus à l'intérieur de

(11) Jacob Burkhardt, *Über Studium der Geschichte*, Kroener Verlag 1905, p. 295.

tout le réel. La nature est plus qu'un phénomène physico-chimique, elle est vivante et intensément « peuplée », pas seulement par des individus humains mais par des formes de vie individuelle non humaines. Alors que la tradition occidentale est construite sur un irrespect grossier envers la vie, voire sur la haine de celle-ci, la tradition « primitive » s'ouvre à vif à une perception non seulement conceptuelle, mais aussi existentielle, des rudes « faits de la vie ».

Notre viol de la nature a des racines psychiques très profondes — et il dérive ultimement d'une haine vindicative à l'égard des exigences personnelles de vivre d'autres êtres humains. De par ses origines hiérarchiques et patriarcales, la tradition occidentale manque d'empathie et pour les êtres non humains et pour les individus humains. La marque de l'histoire est un amoncellement de débris où le plâtras des villes, mélangé à des machines démolies et à des corps fragmentés répandus pêle-mêle dans une étendue de ruines, constitue le vrai temple de la civilisation. Le moins que l'on puisse dire est que les animaux, dans ces horribles décombres, ne reçoivent guère d'attention. Nous les regardons fondamentalement comme les échecs de l'évolution dont nous sommes, assurément, l'apogée ; comme des déchets du progrès, comme des biens qui n'existent que pour être utilisés, souvent avec une cruauté monstrueuse, à nos fins les plus triviales. La domination de la nature est plus qu'un projet utilitaire en vue de nous libérer de la « boue de l'histoire ». C'est une vocation cachée, un acte d'affirmation et d'auto-rédemption humaine qui murmure le message effrayant et subjugant que *nous* pourrions bien être la démonstration que nous sommes le plus grand échec de l'évolution dans l'ordre cosmique des choses.

*
**

Ce n'est pas un accident si c'est l'artiste qui « sent » normalement la nature et l'accepte dans ses propres termes, et non pas avec les abstractions du scientifique pour lequel la nature n'est qu'une meule sur laquelle il aigüise son élégance intellectuelle. Dans l'art, la nature apparaît pour ce qu'elle est vraiment — richement concrète, explosive dans la richesse de ses formes et couleurs, identifiable dans la multitude de ses phénomènes existentiels qui, chacun, revendiquent d'être reconnus à part entière. Ici, dans les peintures d'un Turner ou les romans d'un

Tolstoï, l'art rejoint finalement la sensibilité écologique pour produire non seulement une éthique de la bonté, mais une éthique de la beauté. L'idéal grec selon lequel la vertu se pare de sa propre esthétique sublime se réalise en ce sens ancien de l'harmonie, dont tous les grands objectifs de l'humanité tirent leur inspiration et leur sens.

(Traduit de l'anglais par Ronald Creagh)

LA LIBERTÉ, LA GUERRE ET LA SERVITUDE :

FACTEURS DE RECHERCHE ET CONDITIONS DE RENOVATION
DE L'EFFORT LIBERTAIRE

par

Robert PAGES

Introduction

Comme toutes les utopies et les prophéties millénaristes, l'anarchisme classique a cru pouvoir fondre en une seule finalité, une seule eschatologie ou doctrine des fins dernières, à la façon des religions, toutes les finalités politiques qui apparaissent désirables.

Un des premiers résultats du développement des sciences humaines est de faire apparaître que les finalités qu'on trouve particulièrement désirables, souvent à des moments différents, ne sont pas automatiquement compatibles.

Par exemple la théorie des réseaux, en psychologie sociale expérimentale (A. Bavelas, 1948, 1952 ; H. Leavitt, 1951), a montré que l'objectif du rendement dans les tâches collectives et l'objectif de satisfaction dans la participation ne sont pas forcément compatibles dans tous les cas. Il y a des tâches pour lesquelles une centralisation hiérarchique et frustrante est bien plus efficace que la décentralisation des réseaux et la libre interconnexion. Il y a des tâches — ambiguës, complexes — où c'est l'inverse, et où les deux finalités sont corrélatives (R. Pagès, 1971).

On ne peut espérer surmonter ce type de visées en soi

conflictuelles qu'en prenant conscience du conflit, et en étudiant la possibilité de le résoudre. Si on le méconnaît de façon réitérée on se heurtera de façon réitérée aux mêmes échecs et au même type d'échecs.

Libertaire ou pacifiste ?

Il en est de même, à ce qu'il me semble, pour un autre couple capital de finalités : d'une part la finalité *libertaire*, l'insubordination, la dissidence à l'égard de tout asservissement et, d'autre part, l'*humanisme*, le pacifisme, la reconnaissance de l'espèce humaine, de chaque être humain comme tel (*anthropognosie*) par opposition au traitement de certains êtres humains comme non semblables, *dissemblables*, et donc ennemis possibles, proies ou victimes licites. Le christianisme aurait, dit-on, déjà résolu tout cela et le marxisme aussi, plus tard. Ils l'ont si bien résolu que l'un et l'autre possèdent en eux tout ce qu'il faut pour continuer la lutte et la guerre, réputées herculéennes, c'est-à-dire héroïques et bienfaitantes, contre l'hydre aux têtes reviscentes de la « barbarie » et de « l'inhumanité » ou infidélité (dissidence) à visage humain. Et ils n'ont, jusqu'ici, rien à envier à d'autres solutions analogues du même type de problèmes. Le vocabulaire héracléen est si familier à ces horribles travailleurs, que je me souviens d'avoir insisté, sous l'occupation nazie, pour supprimer dans un tract clandestin l'expression « hydre acculée » employée pour flétrir l'adversaire. J'étais obligé d'arguer, contre le bestiaire des communistes staliniens, que les hydres n'ont pas exactement un cul. Cependant ces êtres mixtes, zoanthropes et loups-garous, sont très communs dans les mythes.

Peut-être faut-il finir par poser le problème de l'humanisme et de l'inhumanisme comme étant celui d'une espèce animale particulière, très *élastique* dans ses instincts, c'est-à-dire ses marges de comportement génétiquement bornées, et exceptionnellement susceptibles de variabilité culturelle. Peut-être cette variabilité ménage-t-elle une possibilité de solution à l'antinomie des deux exigences si, du moins, le problème était clairement posé. Peut-être la pensée libertaire d'aujourd'hui est-elle parmi les seules chances que ce défi soit affronté parce qu'elle n'est pas bloquée par une doctrine, un pseudo-scientisme doctrinaire et un antibiologisme inconsciemment spiritualiste.

Ce texte n'ayant pas eu préalablement d'autre destination *immédiate* que scientifique, quelles que soient les vues pratiques qu'il suggère, il a fallu en adapter un peu le style. S'il reste trop de traces techniques, je prie qu'on m'en excuse. Elles sont difficiles à éviter, sauf à y employer une place excessive.

La reconnaissance de l'espèce et ses limites flottantes

1. J'appelle *spécisme* une attitude, très commune dans les espèces animales, et qui tend à assurer, de la part de chaque membre d'une espèce, une conduite de sauvegarde comme démarche minimale à l'égard des autres membres de l'espèce qu'on appelle souvent les congénères et qui seraient plus exactement les cospéciés ou cospéciaires. Cette attitude paraît très répandue et même prédominante dans la plupart des espèces animales. Elle se résume dans l'adage issu de la sagesse populaire : « Les loups ne se mangent pas entre eux. » Cela suppose une reconnaissance intraspécifique ou cospéciétaire ou spéciétaire. La clause minimale de sauvegarde (sollicitude nulle, agressivité limitée) est parfaitement compatible avec l'humiliation et la « dominance » ou domination. Elle l'a même pour condition. Il s'agit du comportement complémentaire de sauvegarde/soumission décrit notamment par Konrad Lorenz (1963) et que j'ai appelé parfois conduite d'*armistice*. Ce serait plutôt un pacte d'armistice, d'apaisement ou de reddition. Hegel avait d'ailleurs résumé ce pacte chez l'homme, ce compromis, par une fausse étymologie qui faisait dériver *servus* (l'esclave, l'asservi, le serf), de *servatus* (l'épargné, le sauvegardé), celui qui avait eu la vie sauve : il avait bénéficié de la grâce ou de la merci du tout-puissant vainqueur au prix de la liberté, s'étant constitué *captif* ou prisonnier après avoir déposé ou détourné ses armes : c'est l'ouverture du thème de la dialectique maître-serviteur dans la Phénoménologie de l'Esprit (1806). L'usage de ce scénario typiquement humain pour décrire le duo animal a été dénoncé à juste titre comme une illusion ou une erreur, malgré les apparences si extraordinairement favorables à l'illusion. En particulier quant aux apparences fallacieuses ou spécieuses, l'armistice animal comporte assez souvent, de la part du vaincu dans la lutte ou duel, des simulacres de la conduite femelle dans l'accouplement. C'est le cas chez les singes anthropoïdes.

Or ces conduites sont populairement évoquées comme celles du vainqueur dans l'armistice humain : le vaincu est censé se prêter, indirectement (par femmes interposées, soit Marie-Louise (*) d'Autriche devant Napoléon) ou directement (par sodomisation), au caprice sexuel, en l'occurrence homosexuel, directement ou non, du vainqueur. Un expert en escroquerie, brillant praticien de la spécialité et par ailleurs non dénué de talent, avait coutume d'évoquer, à propos d'une négociation, le fait qu'il n'irait pas avec son pantalon soigneusement repassé sous le bras. Après tout on comprend pourquoi les bourgeois de Calais avaient la corde au cou. Mais pourquoi fallait-il en plus qu'ils soient en chemise ?

2. En fait, l'indignation puriste récente des éthologistes avancés contre l'anthropomorphisme aussi bien que la confusion homme-animal (s'agissant de l'animal « modal », le plus fréquent) sont également erronées et instructives. La « clause » minimale de sauvegarde, chez beaucoup d'espèces animales, n'est pas une clause véritable, au sens où une clause serait une *norme extrinsèque*, une norme *nomo* et non pas *phusei*, de convention et non pas par nature comme l'est la norme intrinsèque, une norme de convention et non une norme naturelle. J'évite ici quelques mots hybrides, quoiqu'ils me paraissent aujourd'hui indispensables pour conserver l'admirable opposition décrite par les Grecs entre la nature et la culture, *phusis* et *nomos* (la loi originellement liée à des conventions de pacage du bétail). L'armistice humain est largement normatif de convention. L'armistice animal est en général naturel. Dans le combat, un certain régime endocrinien est mis en œuvre chez les deux antagonistes animaux, au sens usuel. La victoire, chez le rat par exemple (Karli, 1984), dissocie ce processus et diminue systématiquement la susceptibilité du vaincu, son irritabilité, en maintenant à son niveau agonale, c'est-à-dire à son niveau combatif, l'irritabilité du vainqueur. Il y a donc un mécanisme physiologique de régulation dans la norme naturelle.

Resterait à voir s'il y a quelque équivalent ou quelque trace de ce mécanisme chez l'homme. Mais le fait est que tout le développement de la culture de l'honneur semble reposer

(*) Vers la fin des guerres napoléoniennes, au bord de la défaite finale, Napoléon avait dû recruter de très jeunes conscrits : on les appelait les « marie-louise », du nom de l'épouse de l'Ogre de Corse, fille de l'ennemi vaincu, l'Empereur d'Autriche.

chez l'homme sur la lutte à mort, la vie risquée par chacun et le verdict de mort accepté par chacun de part et d'autre en cas de défaite.

3. Au surplus les loups humains se mangent entre eux : l'anthropophagie a été fort répandue dans les cultures humaines. Le cannibalisme animal paraît assez rare, du moins entre adultes. Il va plutôt des gros vers les petits. Mais de Cronos mangeant ses enfants à Zeus, fils soustrait à Cronos et qui avale Métis, l'intelligence, sa compagne, le *cronisme* humain et l'anthropophagie mythique ont une longue histoire : les parents notamment y mangent leurs enfants. Il n'y a guère de mythes sans quelque rite pratique. Il faut quand même rappeler que l'eucharistie des chrétiens est, symboliquement, un rite anthropophagique, dans lequel se fait la communion des saints, c'est-à-dire que s'y noue la communauté, le nœud du « corps » religieux, corps mystique du Christ dans ce cas. On pactise en se partageant la chair d'une même victime humaine, c'est-à-dire dans la manifestation solennelle de la *non reconnaissance de l'espèce, de la spéciété*, ou plutôt dans un manifeste renouvelé de compatibilité fondamentale entre la dévoration mutuelle dans l'espèce et la formation d'une communauté de fidèles, consommateurs d'un sacrifié. Ils pratiquent un rite de communion, de convivialité et de commensalité sur le corps de l'ex-communiqué, puisqu'il est chargé des péchés du monde, maudit et sacré à la fois. C'est un vaincu soumis, qui s'est offert lui-même au supplice, et qui n'a pas été sauvegardé. Sauveur parce qu'il n'a pas été sauvé du moins en première instance. Il assume la fonction fondamentale de l'ennemi criminel captif et exécuté dans les sacrifices humains, consommé par les fidèles. En se chargeant de ce rôle, il solennise, exalte et sacralise le rôle de l'ennemi public indispensable, celui qui atteste la nécessité du glaive ou de la crucifixion. Rien de plus commun que la conjonction du sacré et du maudit que signifie conjointement le mot latin *sacer*. Ce rite est une véritable célébration du non-humanisme ou de l'inhumanisme, si par humanisme on entend la sauvegarde universelle de l'homme par l'homme comme clause minimale de respect. Mais on note que chez la plupart des animaux (exception faite pourtant de mainte espèce, des primates aux insectes sociaux), le spécisme est une norme naturelle. Chez l'homme il peut être une norme de convention seulement, la norme de convention humaniste, norme toujours vulnérable à son inverse : « La force prime le droit » (Calliclès

chez Platon et, selon l'historiographie française officielle, Bismarck).

4. Cette norme de convention, remarquablement, comporte chez le chrétien Kant, une autre norme de convention qui inclut dans le respect une règle de sollicitude positive, en tant qu'elle interdit l'*asservissement*, l'utilisation instrumentale de l'homme, sans considération et adoption de la finalité de l'autre, du cospécié. (Et pas seulement du *prochain*, c'est-à-dire du voisin, par opposition à l'éloigné, à l'étranger.) Or Kant est un piétiste, variété protestante de chrétien. Il est l'auteur d'un ouvrage célèbre en vue de la paix perpétuelle et universelle (1795). Il oublie justement que Jésus est venu apporter non la paix, mais le glaive, le glaive partisan, celui qui oblige à choisir entre son culte (qui m'aime me suive) et tout autre amour, au prix de toute zizanie possible en particulier familiale et confessionnelle (Luc, 80-90).

5. Ainsi, le spécisme, chez l'homme, c'est-à-dire l'humanisme, est fondamentalement conflictuel en lui-même, objet de luttes et combats, et certainement pas automatique. Il est caractéristique que l'homme reconnaît sans doute le cospécié par une anthropognosie naturelle, sans doute physiologiquement préformée, et même le reconnaît facilement : il est extraordinairement troublé par la forme humaine, l'anthropoïdie, et la trouve partout, à des seuils très bas, jusque dans la forme des nuages ; mais aussi et de façon plus trouble encore l'anthropoïdie plus précise des singes ou même d'autres animaux. Cependant il dispose d'une kyrielle de moyens et conduites d'effaçage à l'égard de cette anthropognosie naturelle ; et il pratique toute une *anthropagnosie* (non reconnaissance de l'homme comme tel) qui est culturelle, et souvent *frénétique*, fanatique, d'autant plus violente dans ses effaçages qu'elle a à *surmonter* l'anthropognosie naturelle et inévitable. La transformation d'autrui en barbare et en monstre est une part importante de la pratique et de la culture humaine. (On pensera typiquement à la démonologie religieuse : les infidèles comme satans du Moyen-Age à Khomeiny.)

6. Donc, l'homme se caractériserait corrélativement par 1) l'existence d'une anthropognosie, 2) probablement par une tendance très élastique à lui assortir un humanisme, c'est-à-dire une sauvegarde minimale dans le combat et même une sollicitude ; mais aussi et corrélativement 3) une capacité de rupture

avec l'anthropognosie et de transformation anthropognosique ; une inhibition conjointe des réactions complémentaires de 4) sauvegarde minimale, 5) d'asservissement d'autrui conjugué à sa sauvegarde de la part du vainqueur, 6) de soumission au vainqueur et de « servitude volontaire », suivant le mot de La Boétie, consentie de la part du vaincu (1548).

L'*inexpiabilité* du combat fait partie de cet ensemble typique humain qui comporte comme possible l'implacabilité du vainqueur et l'irréductibilité du vaincu, son insoumission radicale. L'humanité paie en *implacabilité* son inaptitude radicale à la *soumission* automatique ; son irréductibilité toujours possible, son intraitabilité et son *indomptabilité*. Tous les paradigmes ne sont pas réconciliateurs du loup et de l'agneau. Le Walhalla, paradis des Germains, perpétue la guerre pour les héros tués au combat, l'arrose de beuveries assorties d'amours walkyriennes. La reddition, chez l'homme, n'est jamais automatique. Elle se prête à des normes de convention (« Better red than dead », plutôt rouge que mort, ou l'inverse). « *Plutôt mourir* que de jurer » (blasphémer) dit le pauvre dans *Dom Juan*. Et l'aventurier Don Juan, exigeant et méprisant, reconnaît un égal, un homme véritable, le respecte et le gratifie autrement qu'un domestique (Molière, 1665) « pour l'amour de l'humanité ». « *Plutôt mourir que d'obéir* » ou de servir est une norme de convention comme toujours facultative. L'absence physiologique et spéciénaire de servilité automatique a littéralement pour rançon l'implacabilité. Qui ne voit que la servilité automatique ou la loi du plus fort, la loi du vainqueur, aurait transformé l'humanité en un empire totalitaire, constitué à travers des *tests de dominance* (l'ordre des coups), et sans dissidence possible ? La guerre a été souvent jusqu'ici la rançon de la liberté.

7. On entrevoit la signification *adaptative* de l'*absence d'un humanisme normatif-naturel* et de la disposition conjointe chez l'homme des instincts de sauvegarde-servilité. La sauvegarde-servilité automatique rendrait impossible le maintien de la *variabilité culturelle*. Elle assurerait la loi véritable du plus fort tout en modérant les combats. La devise la plus caractéristique de l'originalité humaine, de la spécificité de cette espèce, liée à l'ampleur de ses ajustements cérébraux, est sans doute : *plutôt subir la mort que la loi du plus fort*. « La liberté ou la mort. »

Cette tentative d'explication biologique de l'inhumanisme par la variabilité humaine diffère d'une autre explication qui

pourrait bien se conjuguer avec elle et qui résulte de l'avantage écologique, biocénétique, d'une humanité divisée, dont la capacité biocidaire est ainsi diminuée. A certains égards, la variabilité humaine ou différenciation culturelle maintenue fait la force principale de l'humanité. Elle la fortifie *culturellement*, tout en divisant et en intériorisant ou en introvertissant ses forces destructives. Ce qui lui permet jusqu'ici d'épargner quelque peu d'autres espèces.

Par ailleurs, l'anthropognosie (tout en se superposant à l'anthropognosie qui subsiste toujours *en filigrane*) crée une *incertitude générale et chronique du seuil d'espèce*, y compris la barrière spécifique à tous égards (inclusivement sexuel : Pan fut le dieu des chevriers, souvent *mariti caprarum*) (*). Le flou anthropognosique culturel, dont témoigne la mythologie des êtres mixtes, mi-animaux mi-hommes, a dû beaucoup faciliter la domestication, alliance interspécifique, et favorise sans doute la conscience écologique, c'est-à-dire biocénétique, celle des écosystèmes et des communautés vivantes. D'ailleurs la domestication animale atteste sans doute un flou psychologique quelque peu analogue dans des espèces voisines, où les réactions *d'indomptabilité* peuvent être très fortes, avec une grande intolérance à la captivité (impossibilité de reproduction, par exemple). Et de façon très inégale, non seulement suivant les espèces, mais suivant les *fonctions* de domestication. Le chat a été domestiqué comme prédateur de parasites, mais aussi comme animal de compagnie, à son tour parasitaire, et qui cré une impression d'affection partagée chez l'homme.

Réflexions et ouvertures

Si cette description schématique a quelque chose d'exact, le choix entre extermination partisane et asservissement-sauvegarde n'existe pas seulement au sein de l'espèce humaine, mais aussi avec les autres espèces animales. Notre problème liberté-pacifisme s'inscrit dans un ensemble interspécifique. Ce n'est pas seulement une affaire d'hommes. C'est aussi une affaire de biosphère. Au surplus le destin de l'homme engage de plus en plus celui de la biosphère, et réciproquement. Mais ce qui

(*) Maris des chèvres.

est sûr, c'est que le problème ne peut être réglé : 1) sans en prendre une conscience précise large, dans son ensemble ; et 2) sans rompre le lien entre combat-sauvegarde-asservissement, ou combat-insoumission-massacre, double trinité qui paraît perpétuer une malédiction héréditaire. L'option militante-militariste est en effet l'autre volet dans une alternative elle-même inacceptable mais jusqu'ici plutôt inéluctable et en tout cas inévitable. Je ne crois pas que la pensée libertaire puisse faire l'économie de la réflexion sur les questions que nous pose notre rupture enfin avancée avec la théologie vivace qui préoccupait Bakounine. Et il y avait toutes raisons de penser que ce n'était pas le souci marxien de détacher le travail humain outillé et la « loi de la valeur » de toute la vie animale qui pourrait consommer la restitution de l'homme, et à *l'homme*, de son insertion dans le monde vivant. Le problème politique central de l'homme est de gérer délibérément et intelligemment sa propre élasticité instinctuelle en échappant à l'alternative entre la lutte à mort et la servitude dans la défaite, et, dans la victoire, entre les actes d'extermination ou d'asservissement. Cela supposerait sans doute une réduction relative de toutes les formes de guerre, y compris d'une bonne part de la compétition hiérarchisante, dont chacun convient qu'elle est une forme de guerre aussi. Mais quelle forme de société et quelle forme de technique peuvent-elles être compatibles avec *l'autonomie*, — ni maître ni serf ? Pourquoi l'olympisme sportif passe-t-il parfois par l'ultime refuge de la paix internationale dans « l'émulation loyale » ; et pourquoi ce symbole d'œcuménisme est-il en même temps si fréquemment l'objet d'une véritable *professionnalisation militaire*, et composante de la guerre internationale par « champions » interposés comme dans l'épopée antique ? Ne dit-on pas de plus en plus aux concurrents de tournois athlétiques et en propres termes, qu'ils doivent devenir des tueurs (l'anglais *killer* semble avoir montré la voie, et sans doute d'abord dans l'entraînement militaire aux Etats-Unis, exporté outre-mer et traduit en français dans les armées européennes. Je l'ai entendu pour la première fois dans la bouche d'une recrue belge) ? Toute honte bue ou toute pudeur ravalée, le vocabulaire subalterne des nettoyeurs de tranchées rejoint le romantisme prétendu de la *chasse à l'homme* jusque dans le *jeu compétitif* et peut-être en un sens fraternel. Mais est-ce aussi au sens où *Caïn* est un frère typique ? Le caïnisme après le cronisme. Les éthologistes connaissent tout cela, même si,

chez l'homme, c'est différent. Les joies du meutre se retrouvent aussi bien dans la sphère scientifique, où l'on « descend l'adversaire en flammes », que dans la sphère économique par la déconfiture du concurrent. Le guerrier aime le sang. Gilles de Rais avait été le meilleur compagnon de Jeanne d'Arc (Rais, 1959). Les normes de paix sans victoire, de respect mutuel des autonomies individuelles et collectives, et de sollicitude généreuse correspondent elles aussi à des parties du répertoire humain et à des plaisirs caractéristiques. Mais c'est toute la diversité de ce répertoire qui est le domaine de nos options. Il semble que les jeux de balle, chez les Amérindiens précolombiens, étaient souvent l'occasion de sacrifices humains. Il y avait, en 1968, d'innombrables jeunes gens dans le monde qui luttaient contre la « sélection » scolaire compétitive et qui étaient fanatiques des championnats de football et de leurs vedettes. La cohérence des structures normatives humaines n'est pas notre fort. La première condition d'une réflexion et d'une action efficace serait de devenir conscient des leurres de « rationalité » qui masquent la structure composite de nos comportements sociaux organisés. Des dosages d'options antagoniques les constituent en équilibres précaires et fluctuants, sans que jamais personne ait réellement à *opter en connaissance de cause*. Toute contribution à cette connaissance de cause qui conditionne l'option reste essentielle. Il est clair que désormais la *peur de l'homme chez l'homme* croît à la mesure de ses capacités homicides et de ses capacités d'asservissement totalitaire, qui se multiplient de façon accélérée. A défaut d'une maîtrise collective, éclairée et volontaire de la régulation de ces processus, pour lesquels il n'y a pas de parades mutuelles, la puissance adaptative culturelle de l'espèce humaine risque fort d'être mortelle pour elle. Ce serait dommage pour nous. L'espèce humaine est quand même passionnante. Ce serait dommage qu'elle périsse d'avoir cru que ses propres énigmes sont toutes concentrées et résolues soit dans un bureau du Plan soit par la bourse des valeurs, le monde oscillant comme une boussole affolée entre ces appareils fragmentaires, eux-mêmes aveugles sur un mouvement qui les enveloppe et les dépasse. Il est à l'échelle des aventures de l'espèce et de ses propensions fondamentales et conflictuelles.

REFERENCES

- BAVELAS Alex. — A mathematical model for group structure. *Applied Anthropology*, 1948, 7, 16-30.
- BAVELAS Alex. — Communication patterns in problem-solving groups. In H. von FOERSTER (Ed.), *Cybernetics, circular causal and feedback mechanisms in biological and social systems*. 1952. Josiah Macy Foundation.
- Evangile selon Luc* (80-90). Trad. œcuménique de la Bible. 1975. Paris, Société biblique française et Ed. du Cerf.
- HEGEL Friedrich. — *La phénoménologie de l'esprit*. 1929. Paris, Ed. Mouton (1^{re} éd. 1806).
- KANT Emmanuel. — *Projet de paix perpétuelle*. 1795.
- KARLI P. — De l'agression animale à l'agression humaine. Table ronde du Congrès annuel de la Société française de Psychologie. Strasbourg, mai 1984.
- LA BOÉTIE Etienne de. — *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un*. 1548.
- LEAVITT Harold J. — Some effects of certain communication patterns on group performance. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1951, 46, 38-50.
- LORENZ Konrad. — *L'agression. Une histoire naturelle du mal*. 1969. Paris, Flammarion. 315. p. Trad. de l'allemand *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*. 1963. Vienne, Borothischoeler Verlag, par Vilma Fritsch.
- MOLIÈRE. — *Dom Juan*. 1665.
- PAGÈS Robert. — Déontologie de la psychologie sociale appliquée. In REUHLIN Maurice (Ed.), *Traité de psychologie appliquée*. Vol. 1. *Les applications de la psychologie*. 1971. Paris, Presses Universitaires de France, 240 p., pp. 195-230.
- RAIS Gilles (de). — *Procès de Gilles de Rais*. [Textes établis et annotés par Georges BATAILLE] 1959, Paris, Club Français du Livre.

LA "LIBÉRATION" DES FEMMES :

DE L'ORDINAIRE A L'IMPORTANCE

par

Ariane GRANSAC

Les luttes des femmes étant actuellement dans une phase de « refroidissement », il me semble que le temps d'une réflexion approfondie et d'un bilan sérieux s'impose (pour essayer de tirer un « enseignement » tant du *positif* que du *négatif* de cette dernière décennie), et qu'il faut même démythifier l'Idée de la Femme et de sa « situation » dans notre société.

Je ne prétends pas faire ici un tel bilan, ni même une analyse approfondie, qui demanderaient beaucoup de travail et d'efforts, en plus je crois que cela doit être fait par l'ensemble des personnes qui se sentent concernées, avec l'apport de chacun et de chacune.

C'est donc dans le cadre d'une réflexion plus limitée que je voudrais mettre l'accent sur un point qui, me semble-t-il, a conditionné négativement le développement du « féminisme ». Je me réfère à la revendication féministe fondamentale de notre temps : celle du droit pour les femmes à avoir la même importance que l'homme dans le système social, qui semble viser l'Égalité, mais qui dans la réalité de la société actuelle les fait entrer dans le système de valeurs réservé jusque là aux hommes. Revendiquer l'égalité dans un système basé sur l'inégalité et la hiérarchie est paradoxal ; car dans ce cas-là, même si la lutte pour « l'égalité des sexes » peut paraître juste, elle se traduit par l'acceptation de la différence de classes sociales et va même jusqu'au renforcement du système avec la revendication du droit pour les femmes à une place d'importance dans la hiérarchie.

Or, en présentant ce mode de valorisation comme étant un « progrès », dans le sens de l'égalisation et de la libération, le Mouvement féministe a contribué, consciemment ou inconsciemment, à donner une motivation supplémentaire aux femmes pour s'intégrer au système de valeurs dominant et légitimer le Pouvoir des Uns et des Unes sur les autres.

Précisément, en ce qui concerne la « libération des femmes », c'est cette insistance à revendiquer le droit à la même importance que l'homme qui m'a fait prendre conscience de la contradiction implicite dans le fait de présenter — y compris par les mouvements féministes les plus radicaux — le processus de valorisation comme une libération. Car il me semble évident que cette contradiction est la même que celle dans laquelle tombent tous les mouvements politiques qui veulent arriver à mettre fin à la domination de l'homme par l'homme en passant, avant, par le renforcement de cette domination par le pouvoir d'Etat. Même si certains affirment vouloir le faire déperir par la suite... jusqu'à sa disparition définitive. Surtout quand l'expérience historique récente a prouvé que cette illusion est une grossière erreur et la pire des utopies...

Il me paraît donc nécessaire de s'interroger sur « la fin et les moyens » d'une telle démarche. A mon avis, il est fondamental d'analyser l'articulation des rouages qui nous permettent de la vivre sans esprit critique et comme un « progrès », car cela nous permettrait de comprendre la nature et la *temporalité* de la contradiction qui traverse et conditionne tous les mouvements de « libération » qui ne sont pas l'expression d'une remise en question radicale des structures générales de la domination.

En ce sens, le phénomène du « féminisme » (comme mouvement de libération) est exemplaire. En effet, en posant le problème de la domination « mâle », tant dans le domaine public que dans le domaine privé, il a touché la racine même du Pouvoir, mais par des glissements sémantiques — volontaires ou involontaires — les mesures proposées (ou exigées) ont contribué à la reconnaissance et non à l'annihilation dudit Pouvoir. C'est-à-dire : que tout en dénonçant une inégalité de valeurs l'on demande à « valoir » plus, selon une valorisation imposée par le système, et donc à participer au Pouvoir (d'où la fameuse revendication : à travail égal, salaire égal).

Même chez les Femmes libertaires, anarchistes, bien que l'on ne cesse d'affirmer qu'« il s'agit d'arriver à une société libre pour tous selon le projet libertaire » et que « notre but final n'est pas

seulement la femme mais la personne, d'un point de vue global, indépendamment de son sexe ou comportement sexuel », la contradiction entre « valorisation » et « libération » est présente dans de nombreux textes de revendications ponctuelles, dans les rapports conflictifs avec les compagnons, face au problème du « machisme » et de la discrimination des femmes à l'intérieur du Mouvement.

Le Féminisme, en soulignant la « double exploitation » dont la femme est victime quand elle devient salariée, a contribué à la diffusion de l'idée que la « libération de la femme » résidait dans une large mesure dans le rejet de son cantonnement dans l'ordinaire domestique « imposé par les femmes ». Mais il me semble qu'il faudrait étudier les causes de ce rejet pour entrevoir, sinon saisir, ce vers quoi nous sommes acheminées... avant de parler de Libération.

Les femmes, qui étaient les organisatrices de la consommation familiale, les agents uniques qui garantissaient la reproduction quotidienne de la famille et de la force de travail, sont peu à peu sorties de ce rôle, participant aux diverses activités économiques et s'insérant dans le processus de reproduction de valeurs d'échange. Ainsi, au fur et à mesure que la femme s'incorporait aux processus mercantiles, s'est développée peu à peu une tendance à séparer l'activité productive de l'activité domestique. Plus il y a eu mercantilisation, plus il y a eu séparation des rôles domestiques et de reproduction de valeurs d'échange, et, en conséquence, dévalorisation de la femme. Mais, même si la femme a réussi par son travail à « conquérir » un espace social là où elle était totalement exclue, cette transformation sociologique, où la femme et la reproduction de marchandises sont les principaux protagonistes, reflète un processus social de changement capitaliste. En effet, en transformant une de ses cellules de base, la famille, qui, en plus de ses rôles traditionnels est une unité productive à travers le travail de la femme, le capitalisme agit pour son propre développement (1). De cette manière, la famille devient une unité de reproduction sociale du système économique où la femme a une accumulation excessive de travail, renforçant l'idée de la *femme victime*, la

(1) Voir l'étude de Rosario Leon : « Minera, Campesina y comerciante : tres dimensiones de participacion de la mujer en Cochabamba ». Bolivie. CERES, juin 1984.

femme victime de l'homme, qui a marqué profondément l'imaginaire social depuis des siècles.

En effet, les femmes étant présentées comme victimes, l'attitude protectionniste des hommes en est renforcée puisque, dans la mesure où la femme se révolte pour dénoncer l'injustice que représente sa situation par rapport aux hommes, elle peut se faire entendre, mais elle consolide la position dominante de ceux-ci. Cette confusion a prévalu tout au long des luttes féministes. La notion de la femme victime empêche ainsi une véritable prise de conscience, car si « la femme est ce que l'homme a voulu qu'elle soit, cette dépendance et cette infériorité lui enlèvent la responsabilité de ses limitations » (2).

Pendant longtemps la femme est restée dans une attitude d'acceptation passive qui s'est traduite par un conformisme extérieur et intérieur, faisant d'elle le pilier de la pérennité du système et par là même de sa condition. Mais curieusement, le « déclin de la production domestique » (3) a amené les femmes à s'interroger — et non pas inversement — sur leur rôle à l'intérieur de cette sphère domestique et en corollaire sur leur place à l'extérieur.

D'une certaine manière, la femme a accepté sa subordination tant qu'elle l'a vécue dans un rôle *vital*, essentiel. Sa fonction dans la famille étant primordiale, sa subordination lui donnait un pouvoir dans la sphère domestique : elle avait l'autorité du rôle — autorité qu'elle n'avait même pas à réclamer, elle allait de soi.

En effet, cette place réservée allait de soi pour les femmes. Il suffisait de se montrer apte à l'occuper. La valorisation consistait à être dans la « norme » et à se montrer capable de remplir sa fonction. Cette fonction étant à la portée de *toutes* les femmes, de n'importe quelle femme. Mais avec l'évolution de la société il y a eu un changement dans la division du travail à l'intérieur de la famille et le rôle des femmes s'est trouvé dévalorisé puisqu'il n'était plus nécessaire, vital, d'avoir une personne formée et consacrée toute sa vie à cette fonction. De là est donc apparu un sentiment de perte d'identité, de non reconnaissance, de vide (comparable, peut-être, à la situation des ouvriers au moment où les machines les remplacèrent dans la production...).

(2) Emilia Pardo Bazan.

(3) Nicole Laurin-Frenette.

De plus, les femmes étant obligées de passer d'une sphère à l'autre, de s'adapter à la vie extra-domestique, cela impliquait un questionnement nouveau pour elles : pour quel rôle ? pour quelle place ?

Dans la sphère domestique où elle était cantonnée, la femme existait et n'avait pas à avoir recours à une valorisation spécifique du Moi (en tant qu'être unique-différent, distinct des autres). Au contraire, elle n'était pas obligée de prouver qu'elle valait les autres, seulement qu'elle était dans la norme, car elle se définissait *par* sa fonction, qui servait l'intérêt de l'ensemble. Or comme dans la sphère extra-domestique cette valorisation est en général celle des subordonnés, la majorité des femmes se trouvent donc cantonnées dans des places non importantes. Elles restent subordonnées comme dans la sphère domestique, mais sans la compensation de remplir un rôle vital et, par conséquent, sans « autorité ».

En outre, comme « l'intégration se fait lentement », *les femmes ont le temps de s'adapter*, car « selon les lois de l'économie psychique, une fois une habitude acquise, d'autres modes de comportement ne se constituent que si l'individu est convaincu qu'ils sont de beaucoup supérieurs aux anciens, ou que c'est la seule forme d'adaptation possible » (4).

De ce point de vue, le mouvement féministe a contribué, consciemment ou inconsciemment, à motiver les femmes pour s'intégrer au système de valeurs dominant, et cela a amené les féministes à revendiquer l'accès des femmes aux rôles de direction (c'est-à-dire : les rôles dits importants). Mais pour cela elles doivent entrer dans un processus de valorisation individuelle d'elles-mêmes, de leur unicité, et nécessairement dans le système de valeurs réservé jusque là aux hommes (5).

Je suis convaincue qu'il serait intéressant d'étudier ce qui distingue la valorisation des femmes de la valorisation des hommes d'après l'évolution du système social. Il me semble qu'en partant de la situation actuelle des femmes l'on pourrait peut-être comprendre certains rouages qui conditionnent notre

(4) Bruno Bettelheim.

(5) Evidemment, dans la sphère extra-domestique, la majorité des hommes est également subordonnée, mais ils avaient jusqu'à présent une compensation avec leur influence, leur importance dans la sphère domestique, en tant que « chefs de famille ». Compensation qui tend à disparaître avec l'évolution actuelle de la société. Mais l'étude de ce problème n'est pas ici le sujet.

comportement. En effet, si la femme a changé de rôle, sa mentalité n'est pas encore adaptée, elle a gardé un système de valorisation en fonction de l'ensemble ou plutôt lié à la survie du groupe des sociétés d'avant l'Etat. Cette mentalité, que l'on pourrait qualifier d' « archaïque », est en train de se modifier ou de disparaître sous nos yeux, puisque, sauf quelques « privilégiées », les femmes se retrouvent aujourd'hui subordonnées et sans rôle vital, tant à l'intérieur de la sphère domestique qu'à l'extérieur. D'où la frustration...

La recherche de l'importance pour retrouver une valeur est aussi la recherche d'un pouvoir pour être reconnue. L'affirmation du Moi, de l'Une dans un intérêt personnel mène donc au renforcement de la Norme et par conséquent de l'Etat. Car, du moment où l'on décida « de dire de Moi, comme de Dieu, que J'EXISTE, se constitua, au lieu de l'âme, cette forme plus parfaite et apparemment définie de la Personne et de la Foi en Moi-Même qui arriva à s'appeler le Moi, faisant nom substantif du pronom, d'insubstantif qu'il était. Or, à cette institution de Moi-Même correspond point par point l'institution de l'Etat proprement dit de l'Age Moderne » (6). Les revendications féministes sont en ce point significatives : tant dans la découverte et l'affirmation de « Mon Corps », « Mon droit à choisir le moment d'enfanter », etc., que dans la revendication de remplir des rôles importants, et surtout de commandement (confondant avec une ambiguïté signifiante « intéressant » et « important » (7).

Le sens réel de cette démarche est donc bien, comme pour les hommes, la recherche d'un pouvoir sur les autres (femmes ou hommes) et non de chercher la libération et l'épanouissement du « deuxième sexe » en ayant des activités fondamentales, essentielles pour la vie des êtres humains (tous) à travers des rapports libres.

(6) Agustin Garcia Calvo, in « *Que es el estado* ».

(7) Voir Simone de Beauvoir dans ses « derniers entretiens » avec Alice Schwarzer, où elle dit entre autres, en parlant de la situation en France : « (les femmes) sont secrétaires et non chefs d'entreprise, infirmières plus souvent que médecins. Les carrières les plus *intéressantes* leur sont pratiquement interdites (...) » p. 28, et à la page 29, en parlant de l'URSS : « Elles (les femmes) exercent surtout les professions les moins cotées. En URSS, presque tous les médecins sont des femmes (...). On cantonne les femmes dans la médecine, dans l'enseignement ; les carrières plus importantes, comme les sciences, les métiers d'ingénieurs, etc., leur sont beaucoup moins accessibles... »

N'est-il pas dangereux de présenter cette démarche comme « libératrice » ? Ne doit-on pas au contraire, en tant que personnes se voulant libertaires, anti-autoritaires, pour l'anarchie, etc., la dénoncer en faisant une étude approfondie de ce processus d'intégration et en recherchant une autre manière d'« exister » qui pourrait, dans cette période de transformation sociale et du fait de cette situation particulière des femmes, désorienter, contrecarrer, l'intérêt du système de domination ? Car cette « illusion » de libération renforce le système : d'abord parce que sans « illusion de liberté » il n'y a pas d'acceptation possible de la Norme, et ensuite le caractère tout à fait fallacieux de la démarche qualifiée de libératrice n'annonce que des lendemains meilleurs à l'Ordre établi. En effet, si c'est la valorisation à travers le pouvoir qui égalise les sexes, cette égalisation ne peut déboucher que sur une intégration plus complète des femmes dans le système de domination de l'homme/femme par l'homme/femme...

D'autre part, il me semble que la situation particulière des femmes aujourd'hui — période de transition pour un « changement » de fonction à l'intérieur du système — met en évidence les barreaux qui nous emprisonnent, cet enchevêtrement de gestes et de mots que l'on croit *inventer* alors qu'ils nous ligotent ; comme l'idée de la Femme, qui est en elle-même porteuse de toutes les connotations idéologiques qui fondent et *légitiment* sa spécificité biologique mais aussi sa spécificité sociale et culturelle à l'intérieur de la société autoritaire.

Je crois que c'est dans cette prise de conscience « que réside peut-être le seul espoir de désarticuler et démolir » les desseins du système.

VERS UN "1984" INFORMATIQUE

par

Mario BORILLO

Quelle informatique ?

Méditation romancée sur l'inévitable accomplissement totalitaire du marxisme-léninisme, « 1984 » connaît aujourd'hui le destin ironique d'être proposé par le KGB — et par d'autres, reconnaissons-le, qui nous sont proches — comme un pamphlet où la figure du Guide Bien-Aimé ne se réaliserait plus dans les personnes trop réelles de Lénine, Staline, Mao, Castro... mais dans la fantasmagorie du Grand Ordinateur. Les problèmes que pose l'informatique à la société civile (dans les pays où elle n'est pas purement et simplement niée) sont assez graves et assez complexes pour que la pensée ne sombre pas dans l'opacité de la peur, mais qu'elle s'arme au contraire de toute sa raison — en y adjoignant sans timidité, pourquoi pas ? les modalités opératives de la « raison informatique » — pour déjouer les mystifications et pour comprendre aussi loin que possible ce qui s'avance avec ce bouleversement technologique dont la portée excède de beaucoup la neutralité fonctionnelle que lui prête l'autre discours dominant, le discours rassurant de la libération instrumentale (Alvin Toffler parmi d'autres). Entre ces deux visions finalement solidaires, la fin barbare de l'Histoire ou un âge d'or électronique, comment pourraient se dessiner la complexité et les contradictions du monde réel ? On ne tentera pas ici d'apporter une réponse positive à cette question, plutôt de soumettre au lecteur quelques éléments susceptibles de l'aider dans sa propre réflexion.

En premier lieu, et bien que cette question puisse paraître superflue, ou simplement académique, de quoi parle-t-on ? Qu'est-ce que l'informatique ? La réponse n'est pas simple : c'est une technologie certes, et très singulière, l'amplification instrumentale de certaines classes d'opérations intellectuelles ; mais c'est aussi une science, qui entretient avec sa projection technologique des rapports ambigus : si une partie importante des dispositifs informatiques (matériels et logiciels) est fondée scientifiquement, c'est-à-dire convenablement théorisée, il existe de nombreux systèmes, de nombreux programmes, dont le fonctionnement « efficace » ne repose que sur des bases empiriques, un savoir-faire expérimental. Réciproquement, l'assurance théorique de la calculabilité de certaines fonctions ou de la cohérence formelle de certains systèmes n'implique pas nécessairement que l'on sache aujourd'hui les réaliser effectivement.

Cette distinction, rarement évoquée, est importante. On oublie trop souvent que si l'informatique se manifeste massivement dans sa dimension opérative (le calcul), selon des modes de fonctionnement qui n'obéissent qu'à des critères pragmatiques, ceux des acteurs sociaux qui la mettent en jeu (« eux », mais aussi « nous »), elle constitue également un champ nouveau de l'activité cognitive qui non seulement théorise ses propres objets mais surtout, comme le remarque justement Gianfranco Bertoli (1), induit une extension progressive de la connaissance théorique dans les domaines où elle est introduite, en particulier ceux qui relèvent des sciences de l'homme et de la société, ainsi que je l'ai analysé ailleurs (2).

La question qui émerge alors est beaucoup plus profonde que les polémiques courantes. Elle concerne les fondements du savoir dans la mesure où se pose concrètement le choix d'une philosophie scientifique de référence. Murray Bookchin (3) a raison de signaler, même si ce n'est que de manière incidente, cette dimension épistémologique des relations entre informatique et société. L'histoire du marxisme réel illustre le fait que désormais le débat philosophique peut se conduire à coup de

(1) Gianfranco Bertoli : Il computer, l'artigiano ed il boia. *A Rivista Anarchica*, vol. XIV, n° 5, 1984.

(2) Mario Borillo : *Informatique pour les Sciences de l'Homme* — Limites de la formalisation du raisonnement. Pierre Mardaga Editeur, Bruxelles, 1984.

(3) Murray Bookchin : 1984 e il ruolo della memoria. *A Rivista Anarchica*, vol. XIV, n° 5, 1984.

divisions blindées. Tout indique que la radicalité du phénomène informatique exigera toujours plus de philosophie si nous ne voulons pas qu'elle se transforme elle aussi, contre nous, en machine de guerre logique. Face à des « cuirasses » qui ne tirent leur force ni de la qualité de l'acier, ni de la puissance des moteurs ou de celle de l'artillerie, mais de propriétés d'abord abstraites, comme l'aptitude à traiter selon des procédures réglées des représentations symboliques du monde, la volonté de liberté n'a d'autre choix que de se donner d'abord les moyens de maîtriser conceptuellement cette incontournable généralisation de l'opérativité des signes. Dans cette perspective, l'anathème n'a pas beaucoup plus de pertinence que le dithyrambe. Appréhender effectivement les dimensions cognitives et opératoires de l'amplification sans précédent (et peut-être de l'approfondissement) que l'informatique apporte aux capacités d'abstraction et de raisonnement logique de l'esprit exige sans doute une nouvelle philosophie de la connaissance et une nouvelle praxéologie.

Enfin, cette esquisse serait gravement incomplète si l'on oubliait que l'informatique est aussi devenue un mythe, une construction de l'imaginaire collectif qui poursuit désormais une existence quasi-autonome. Mais ceci nous le savons tous, puisque tous nous participons à cette illusion dont l'importance, loin d'être secondaire, m'apparaît au contraire comme tout à fait primordiale dans la genèse de nos différentes attitudes. Que leur diversité soit à l'image de l'infinie diversité de nos psychés et de nos intérêts est peut-être moins significatif que leur caractère tranché, souvent violent, parfois prophétique, par lequel se traduit sans doute sur le plan subjectif la gravité que chacun de nous attribue dans ses tréfonds à l'irruption de la complexité informatique. Le problème de la connaissance est d'analyser et de comprendre les diverses formes du mythe, d'évaluer le cas échéant les conséquences possibles de son existence sur l'évolution des faits, voire de l'utiliser dans une perspective libératrice. Ainsi devrait être posée, je crois, la dialectique de la connaissance et de l'action, en ne confondant pas cette entreprise « éclairée » par la raison avec celles qui, prenant *inconsciemment* appui sur le mythe ou le rêve, non seulement expliquent peu (même si elles traduisent les espoirs ou les craintes de celui qui parle) mais courent le risque majeur de provoquer cela même que l'on voudrait éviter.

Projections sociales de l'informatique

Comment porter un regard sur la complexité du problème qui n'essaie d'abord de décrire les manifestations de cette interaction des sociétés avec leur informatique ?

La difficulté est que dès à présent, pour le monde occidental tout au moins, les sociétés au sein desquelles nous vivons intègrent de la manière la plus diffuse et la plus multiforme des éléments de toute nature qui appartiennent à ce que l'on pourrait appeler la nébuleuse informatique, que ces éléments soient :

— *abstrait*s, comme les modèles de régulation du trafic, les algorithmes de consultation de bases de données... ;

— *concrets*, comme les centraux téléphoniques temporels, les machines de traitement de texte... (ou abstraits *et* concrets) ;

— *spéculatifs*, comme la théorie des langages formels, les modèles de raisonnement... ;

— *opératoires*, comme les systèmes de reconnaissance de certains sous-ensembles du langage (pour rester dans la communication)... (ou spéculatifs *et* opératoires) ;

— *imaginaires*, comme la peur de l'ordinateur, la croyance en l' « intelligence artificielle »... ;

— *objectifs* (le reste ?), etc.

Même posée selon des catégories aussi générales et rapportée aux aspects qui la « contextualisent » le plus, on voit les difficultés et, à la limite, l'impossibilité d'une telle énumération. Ainsi certains des exemples donnés ici n'existaient pas il y a deux ou trois ans ! Comment ne rien oublier devant la dynamique extraordinaire de l'extension des usages sociaux de l'informatique ? Et surtout comment ne rien sous-estimer qui puisse à terme se révéler essentiel dans le spectre de convergence des deux axes majeurs du développement informatique, la miniaturation croissante des supports matériels et l'extension des « logiques » rendues calculables ? Un inventaire systématique trouverait peut-être son espace dans un ouvrage important. Il risquerait pourtant d'être rapidement caduc à moins de témoigner d'une capacité d'anticipation véritablement... divinatoire ! Un autre écueil fait obstacle à l'analyse empirique de

phénomènes aussi ambivalents que ceux qui sont évoqués ici. Que l'on songe au problème de la robotique. Pour simplifier : elle libère le travail humain de ses tâches les plus répétitives, les plus pénibles, les moins « humaines » ; ce faisant elle va dans le sens de l'une des plus importantes revendications ouvrières ; mais elle contribue (aujourd'hui seulement ?) à l'extension du chômage, avec ses dégâts économiques et psychologiques ; en outre, elle remodèle les structures du capital à travers les nouvelles formes de l'investissement et de la rentabilité... Le réseau de ces interactions se complexifie encore si on l'élargit aux dimensions culturelles. Comment apprécier le bouleversement des modes de travail, les valeurs qui leur sont attachées ? On voit la relativité des points de vue, l'impossibilité d'avoir sur des phénomènes aussi multidimensionnels et aussi ouverts à la dialectique du jeu social des jugements à la fois monolithiques et figés dans le temps.

Ce n'est pas contester la nécessité d'un inventaire ni la légitimité d'une analyse qui se placerait clairement dans la perspective des « intérêts » (au sens large) de l'analyste, que de tenter d'abord d'isoler les éléments essentiels sur lesquels se fonde l'intervention de l'informatique dans les principales catégories d'activités, d'attitudes, de représentations... sociales (ce qui lui confère pertinence et efficacité), pour que chacun, dans sa propre situation, puisse mieux comprendre en profondeur la nature réelle du problème, ses potentialités et ses limites.

L'informatique se fonde sur — ou met en jeu — quelques concepts fondamentaux. En premier lieu, tout système informatique, quelles que soient les apparences (interfaces « intelligents »), ne traite (ne « connaît ») que des représentations symboliques, des entités abstraites qui sont, ou voudraient être, les descriptions objectives finalisées des faits, des phénomènes empiriques de toute sorte qu'il s'agit d'étudier, de gérer... : descriptions obtenues par des démarches et des méthodes dont on peut dire qu'elles sont proches de celles qui ont été conçues pour les sciences de la nature et que l'on retrouve d'ailleurs dans la linguistique et la sémiologie contemporaines. Ces représentations sont manipulées automatiquement par les systèmes informatiques selon des règles formelles qui sont, d'une façon ou d'une autre, de manière rigide ou avec des aménagements ouvrant la porte à toute sorte de modalités (le possible, l'incertain...), la mise en œuvre opératoire d'une rationalité analytique qui est celle de la logique et des mathé-

matiques, exprimée dans le concept d'algorithme et de procédure.

Objectivation et abstraction de la réalité, formalisation logique et automatisation du raisonnement, avec la profonde transformation du sens qu'ils impliquent par rapport aux notions intuitives, voici les premiers traits fondamentaux de l'informatique, en ne perdant pas de vue qu'elle est aussi une physique qui étudie (et exploite) la matérialisation de ces concepts et leur organisation sur des supports électroniques.

Conséquence immédiate de ces principes de base, la maîtrise de la dimension quantitative, l'extension prodigieuse de la somme des informations qui deviennent utilisables, sans commune mesure avec ce qu'un individu ou groupe d'individus pouvait précédemment contrôler. En outre, compte tenu de l'importance du *temps* et de l'*espace* dans la conduite des affaires humaines, dans la genèse et dans l'évolution des structures économiques, sociales et politiques... les transformations profondes que l'informatique leur fait subir ne peuvent manquer également d'être lourdes de conséquences. Sur le temps de la perception, de l'analyse et de la décision humaines, individuelles ou collectives, vient se greffer celui de leurs prothèses ou de leurs substituts informatiques, temps qui se définit par une toute autre échelle, incroyablement comprimée. Pour l'espace géographique, si les télécommunications avaient déjà profondément bouleversé son rôle dans les rapports interhumains, dans la communication sociale, le fait que l'on puisse maintenant leur associer une répartition qui tend à être capillaire de l'« intelligence » (c'est-à-dire des moyens d'analyse et de décision) ne peut manquer d'ouvrir de nouvelles perspectives sur l'incidence de la dimension spatiale dans un très grand nombre d'activités et de représentations sociales dans la mesure où l'organisation « utile » de l'espace géographique tendra de plus en plus à être celle de la topologie des réseaux d'ordinateurs.

Si l'on ajoute à tout ce qui précède que l'informatique a pour premier effet d'abaisser rapidement le prix des moyens informatiques, donc de favoriser leur diffusion, il apparaît qu'elle est non seulement un facteur décisif dans les profondes transformations de l'appareil de production et de l'organisation de l'économie auxquelles nous assistons, mais qu'elle porte en elle-même, dans sa capacité d'auto-catalyse, des potentialités qui n'ont pas encore donné toute leur mesure dans le champ des structures et des relations sociales, dans les formes d'orga-

nisation et de décisions politiques... Enfin, last but not least, par le rôle qu'elle commence à jouer dans la *production de connaissances* en sciences de l'homme et de la société comme par son utilisation artistique et plus généralement « créative », elle devrait aussi avoir un impact sur la culture, oblitérer les représentations que l'individu et les groupes sociaux se font d'eux-mêmes, bref déborder profondément sur l'imaginaire.

Comment cette incroyable ubiquité alliée à la mise en question des concepts les plus fondamentaux qui régissent l'existence des êtres et la compréhension du monde ne serait-elle pas perçue globalement comme un danger, une menace pesant sur l'ordre des choses ? D'autant qu'il ne fait aucun doute que l'informatique est en elle-même un puissant facteur de destabilisation de la société, et qu'elle l'est objectivement, indépendamment des appréciations positives ou négatives qui peuvent être portées. Il n'en reste pas moins qu'elle n'est qu'une production de la science et de la technologie et qu'en tant que telle elle entre dans une dialectique de rapports avec la société qui est celle des grandes productions scientifico-techniques, même si sa spécificité (une ingénierie de l' « intelligence » ?) est si accusée qu'elle ne peut manquer d'induire des effets particulièrement sensibles sur le plan de l'information et de la décision.

Informatique et vulnérabilité sociale

Pour clore ce rapide examen et illustrer mon propos, qui est d'abord méthodologique, je propose une sorte d'exercice : placer sous un éclairage négatif les relations informatique/société et analyser la problématique de la *vulnérabilité* de la société civile en utilisant les instruments présentés plus haut. On se place dans une optique sociale naïve, relativement neutre par rapport aux diverses forces qui traversent le champ social. Le résultat doit être considéré comme une esquisse que chacun peut infléchir en fonction de ses présupposés et de ses objectifs.

a) C'est à travers les défaillances accidentelles de la technique que la vulnérabilité sociale due à l'informatique se manifeste de la manière la plus simple et la plus claire. Fichiers effacés qui détruisent l'information, processus défaillants, réseaux coupés... chacun de ces accidents peut mettre des vies en péril, interrompre le fonctionnement de processus industriels, bloquer des transactions de toute nature. Dans ces exemples, la

vulnérabilité est liée à des facteurs quantitatifs (l'accumulation, la concentration excessive de données), temporels (l'arrêt d'une machine qui ne peut plus être compensée par l'intervention humaine, même rapide), spatiaux (les communications sont fragilisées par l'allongement des lignes, la multiplication des relais).

On tente de pallier ces défaillances par la mise en place de dispositifs de sécurité : duplication et distribution des fichiers, interconnexion des processeurs, mise en parallèle de composants... S'il est vrai que ces mesures (et beaucoup d'autres que l'informatique prévoit dans le cadre de la « sûreté de fonctionnement ») élèvent le seuil de fiabilité, elles introduisent aussi un degré de complexité supplémentaire dans les systèmes. Elles font franchir un pas de plus dans l'abstraction et la logiciation de la réalité. De ce fait, elles s'éloignent à proportion des modes humains traditionnels de perception et de résolution.

b) Si l'on ajoute aux facteurs qui viennent d'être évoqués sur le mode accidentel l'intervention d'une volonté antagoniste, la vulnérabilité des dispositifs informatiques entre dans la dynamique de l'affrontement social, avec pourtant des traits spécifiques.

En première analyse, le sabotage prend deux formes, comme l'ont montré de nombreux exemples. Soit la destruction physique, brutale, sur les points de concentration des données ou des processeurs, sur les lignes de communication... soit l'intervention compétente de spécialistes, capables de modifier en particulier les composantes logicielles des systèmes de manière subreptice. Le ressort sur lequel joue le plus souvent la malveillance est précisément la complexité, qui rend la fraude extrêmement difficile à détecter. S'amorce alors, par la mise en place de dispositifs de dissuasion et de contrôle, une fuite en avant, une escalade dans la complexité, ce qui n'a rien de surprenant puisque le système vers lequel on tend doit intégrer en quelque sorte pour sa propre sécurité l'intelligence nécessaire à l'accomplissement des objectifs souhaités mais aussi, pour qu'elle puisse être prévenue, celle qui se donne pour objectif leur inaccomplissement (l'intelligence de l'adversaire).

Cette escalade portée sur le plan des formes abstraites, de la logique des algorithmes, de la complexité des architectures, est probablement le trait caractéristique des relations polémiques dans ce que l'on appellera la « société informatisée ». En fait, l'interrogation peut-être la plus fascinante sur le monde

qui s'ouvre concerne la manière dont les nouveaux instruments de la rationalité logico-opératoire pèseront sur les conflits, les désirs et les intérêts contradictoires qui traversent la société. Comment mener rationnellement des guerres irrationnelles ? Comment l'irrationalité de l'être s'appropriera-t-elle cet excès de rationalité ? En seront-elles l'une et l'autre modifiées et jusqu'où ? Ces questions éminemment philosophiques, loin de nous éloigner du débat, l'éclairent au delà de toute anecdote.

Quels sont en effet les partenaires du jeu social dont les moyens d'action et à la limite la conception du monde sont, par nature pourrait-on dire, fondés sur l'abstraction, la réduction du réel à des représentations réglées, qui ne peuvent échapper à une fatalité de réification adaptée à leurs objectifs, et qui n'ont pas attendu l'informatique pour fonctionner sur ces bases ? Que l'on songe aux fichiers (manuels) des démographes, des banquiers, des diverses administrations..., aux calculs (manuels) de l'organisation du travail, de la distribution des biens et des services... Dans les rapports sociaux, l'informatique apporte aujourd'hui des éléments qui renforcent les acteurs ou les groupes porteurs d'un projet traduisible dans les termes fondamentaux qui la caractérisent — objectivation et abstraction du réel, formalisation logico-algorithmique de tout ou partie de la décision, priorité du quantitatif, maîtrise du temps et jusqu'à un certain point de l'espace — surtout si par ailleurs ces groupes peuvent et savent se donner les moyens intellectuels de maîtriser ce type de problèmes. On voit où sont les joueurs vulnérables, ceux qui partent avec un handicap et qui sont condamnés à jouer d'autres parties.

Pourtant, à côté de ce que l'on pourrait appeler les composantes « lourdes » caractéristiques de la situation actuelle, d'autres facteurs interviennent, dont il est difficile d'apprécier aujourd'hui l'espace qu'ils ouvrent à la guérilla tactique de l'affirmation des différences, des leviers qu'il propose à l'intelligence individuelle. Peut-être des tendances comme la miniaturisation du matériel, sa banalisation relative, le développement de langages et d'environnements de programmation plus proches de l'utilisateur non spécialisé, des structures informatiques de plus en plus réparties... peut-être cette évolution va-t-elle dans le sens d'une technologie adaptée à l'exigence d'autonomie. Le problème est posé à l'intérieur même de l'univers informatique. Mais ces potentialités ne se réaliseront que pour autant que Winston Smith se donne lui-même les moyens scientifiques

et techniques de les développer. Et ces moyens sont d'abord des connaissances.

c) Pour clore (provisoirement) cette esquisse d'une analyse de la vulnérabilité sociale, je voudrais signaler une autre catégorie importante, celle des effets induits par le manque de redondance des langages informatiques, par la perte ou la transformation du sens (« naturel ») inhérente aux traitements symboliques. Que l'on compare la notion de réseau informatique et celle de réseau social. On voit immédiatement que, dans ce dernier cas, la stabilité ou du moins la grande résistance du système de relations entre les différents acteurs à toute perturbation tient d'abord à la multivocité des échanges, à l'extrême diversité, à l'ambiguïté aussi, des messages de toute nature qui irriguent le tissu social. En regard, l'univocité des langages et des protocoles informatiques, la rigidité de leurs conditions de fonctionnement, sont autant de facteurs qui fragilisent la communication sociale à laquelle ils servent de support.

On pourrait également, en faisant une extrapolation quelque peu excessive — de la communication à la culture — rattacher la problématique du nivellement « électronique » de la diversité culturelle à la question qui est ici posée : quelle est la nature profonde des rapports entre langage « naturel » et langage formel ? Comment décrire et traiter ces rapports ? Quelle est leur incidence dans la communication humaine ? Encore une fois, la singularité du socle conceptuel de la technologie informatique fait que chacune de ses interférences avec le social n'a aucune chance de devenir intelligible sans une interrogation authentiquement philosophique (4).

Sans prétendre épuiser le thème, on peut comme dans le

(4) Le problème des rapports entre Novlangue et communication « informatisée » est certainement l'un des plus révélateurs pour qui s'interroge sur la pertinence de « 1984 » comme anticipation d'une éventuelle « société informatisée ». Bien entendu, pour Orwell la Novlangue est d'abord décrite dans sa fonction : exprimer l'Angsoc et ne permettre de « pensée » que dans ce cadre (admirable trait de génie !), par conséquent effacer les archéolangues du monde antérieur. En comparaison, les descriptions *internes* sont rares et extrêmement pauvres (ce qui va de soi dans une œuvre romanesque), si l'on excepte les constituants lexicaux et de manière plus allusive les structures sémantiques de la Novlangue.

Notre démarche analytique ne pourrait être que l'inverse : comparer les traits fondamentaux de la Novlangue avec ceux des divers instruments d'expression et de communication oblitérés d'une manière ou d'une autre par l'informatique et essayer à partir de là d'induire des analogies possibles entre la société de « 1984 » et la « société informatisée ». On ne

paragraphe précédent souligner l'ambivalence de l'informatique. Je viens d'en montrer les aspects susceptibles d'appauvrir la communication sociale. Pourtant, elle joue aussi un rôle favorable, et ce au moins dans deux perspectives : non seulement parce qu'elle est à la base de toutes les formes modernes de télécommunications, mais aussi parce qu'elle favorise l'apparition de nouveaux réseaux, qui ne sont pas seulement des réseaux marchands ou institutionnels, mais d'authentiques réseaux d'affinités (amoureuses, ludiques, conspiratives...) là où les conditions socio-matérielles habituelles ne l'auraient pas permis ; enfin, parce qu'elle fait de l'élargissement du spectre des communications possibles avec et par les machines l'un de ses problèmes prioritaires, projetant sur un plan scientifique et technique les questions philosophiques évoquées plus haut.

*
**

Transformation de la complexité du monde social et production de nouveaux instruments d'analyse de cette complexité, transfert des contradictions et des conflits sur le plan de l'intelligence, confrontation de l'irrationalité à la raison logique... Je pense que Sakharov souhaiterait se battre dans un « 1984 » dont ce seraient là quelques-uns des traits distinctifs. S'il est encore vivant. S'il n'a pas été détruit psychologiquement.

Non, la situation de l'humanité face aux « 1984 » réels est trop grave pour que nous puissions nous offrir le luxe de nous tromper de problème. Ceux auxquels nous confronte l'informatique dans cette partie du monde qui n'est pas encore gagnée par la glaciation sociale sont redoutables en grande partie parce qu'ils sont inédits mais aussi du fait de leur nature même, comme ces notes ont essayé de le suggérer. Au moins ouvrent-ils sur la dynamique des sociétés vivantes et sollicitent-ils d'abord, même si c'est de façon contradictoire, la culture, l'intelligence et la liberté de l'esprit.

tentera pas ici cette analyse, qui exigerait — si elle est faisable — un espace considérable. Qu'il suffise de remarquer qu'au cours de sa brève histoire, l'un des problèmes constants de l'informatique a été l'élargissement de l'exprimable et la diversification des moyens de l'exprimer. Il n'en subsiste pas moins une incontournable fracture ontologique entre communication « naturelle » et communication « informatique » (voir « Intelligence Artificielle et Raisonnement », in *Informatique pour les Sciences de l'Homme*, op. cit.).

Que signifie « vivre l'anarchie » dans le monde de la domination ? Sur quoi fonder une éthique, une fois rejetées les normes et les lois imposées de l'extérieur ? Quelle est la place de la nature, de la technique, de la science, dans l'effort vers une société libre et la réflexion à son sujet ? Ces questions simples et leur discussion sont autant de reflets des tensions libertaires dans les sociétés contemporaines, autant d'aventures de la liberté.

Roberto AMBROSOLI : L'anarchisme de tous les jours ; Roger DADOUN : Vivre l'anarchie ; Murray BOOKCHIN : Le changement radical de la nature ; Robert PAGES : La liberté, la guerre et la servitude ; Ariane GRANSAC : La « libération » des femmes ; Mario BORILLO : Vers un « 1984 » informatique.

Lyon, Atelier de création libertaire,
1985, 44 F.