



André Dréan
Recueil de textes

les meutes
éditions

p03 _____ La « société industrielle » : mythe ou réalité ?

p11 _____ A propos de l'hypothèse Gaïa

p15 _____ Lettre ouverte à des amis Anglais

p20 _____ Contribution à la critique du catastrophisme

- « **Lettre ouverte à des amis anglais** » a été publié par non-fides (<http://non-fides.fr>)
- « **A propos de l'hypothèse Gaïa** » a été publié par Non-fides et la revue Temps critiques (<http://tempscritiques.free.fr>)
- « **La société industrielle : mythe ou réalité** » a été publié par Non-fides et Temps critiques
- « **Contribution à la critique du catastrophisme** » a été publié par Non-fides et Temps critiques.

Vous pouvez également retrouver ces textes séparément sur Infokiosques.net

Nous les avons juste regroupé pensant que cela pouvait être utile de les trouver dans la même brochure. Ils forment ainsi une suite logique basée sur la critique du naturalisme, de certaines idées primitivistes et du catastrophisme.

Les meutes éditions

La « société industrielle » : mythe ou réalité ?

Des divergences au sein de l'opposition aux biotechnologies

Le capitalisme ne date pas d'hier. Les formes embryonnaires qu'il a pu prendre remontent à l'Antiquité. Mais le capitalisme industriel, lui, né sous le parrainage de l'Etat centralisé et dans la foulée de l'émancipation de la bourgeoisie des entraves féodales, est apparu au cours des derniers siècles. Le capitalisme a pu ainsi devenir le facteur essentiel de la transformation du monde, grâce à la puissance domesticatrice que procure l'industrie, sans commune mesure dans l'histoire, elle-même impensable sans la technologie. Dans le monde à l'envers de l'idéologie, le capital est défini comme accumulation d'objets, la technologie comme collection d'instruments et de procédures nécessaires pour les mettre en oeuvre et modifier le milieu.

Dans cette optique, la technologie est assimilée à la technique en général, qui est bien sûr partie intégrante du processus d'humanisation. L'idée même qu'elle puisse participer à des processus d'exploitation et de domination, propres à des époques particulières de l'histoire, est évacuée. Mais la technologie n'est pas le simple système d'instruments tel que le représente l'idéologie technicienne. C'est l'une des formes de l'activité en société, l'un des modes d'association des individus placés dans des conditions données, à savoir celles du système capitaliste. Toutes les sociétés humaines mettent en oeuvre des moyens qui correspondent à leurs buts, pas toujours très nobles d'ailleurs comme en témoigne l'apparition, très tôt dans l'histoire, des armes de guerre. Mais, avec la technologie, le capitalisme possède le système technicien global qui lui est propre, sans lequel l'accumulation démesurée des marchandises et la subordination générale des individus qu'elle nécessite sont impossibles. Voilà pourquoi, depuis l'aube de l'industrialisation, la technologie constitue l'une des armes de guerre privilégiées qu'il utilise pour briser les résistances et les révoltes des damnés de la Terre. Non seulement la technologie participe à la réification de l'activité humaine spécifique au



monde de la marchandise, mais encore elle lui permet de prendre corps, d'envahir l'ensemble des sphères de la société et de réduire la vie elle-même au statut d'instrument. Le rôle de la technologie est loin d'être annexe. Il est désormais central. Elle est l'un des piliers de la domination modernisée, l'une des principales expressions de son évolution d'ensemble, de plus en plus instable, secouée de crises et de catastrophes de toutes sortes. La puissance qu'elle acquiert ne dépend pas que de celle de la marchandise en général. Elle tend à accéder à l'autonomie et à modeler le monde à son image, comme le montrent les dernières avancées dans le domaine des biotechnologies. Il n'y a pas de domaines de la vie en société qui ne portent son empreinte. La politique elle-même, domaine autrefois réservé de la raison d'Etat à la mode de Machiavel, ressemble chaque jour davantage au cauchemar de Saint-Simon qui, en bon technocrate, prévoyait l'avènement « de la simple administration des choses » en lieu et place du « gouvernement des hommes ».

L'idéal de l'idéologie technicienne est à l'image de la prison cybernétisée, monde artificiel et clos, où la nature, siège d'évolutions à la fois transitoires et imprévisibles, a disparu, monde peuplé de prisonniers lobotomisés auxquels elle a enlevé jusqu'au goût de l'évasion. L'une des principales victoires de la technologie moderne, c'est sans doute d'avoir réussi à faire de telles représentations paralysantes l'une des causes de la subordination de la masse des citoyens. Dans les Etats les plus industrialisés, ils acceptent que les problèmes sociaux soient réduits à la dimension de problèmes technologiques. Et donc que la technologie apporte de prétendues solutions aux désastres qu'elle contribue à créer. Elle a su ainsi devenir indispensable.

En revanche, la technologie n'a pas atteint le degré d'autonomisation et d'ubiquité idéal qui permettrait de définir la société modernisée comme « société industrielle ». En d'autres termes, malgré les progrès de l'aliénation, elle est incapable de réaliser intégralement la tendance de la marchandise à réifier le monde. Depuis l'apparition du capitalisme industriel, les grandes étapes de l'industrialisation dépendent d'innovations technologiques majeures. Mais elles ne sont jamais les simples résultantes des stades antérieurs de leur évolution, ou même de l'évolution générale du système capitaliste. Elles sont marquées, dans leur contenu comme dans leur forme, par bon nombre de facteurs, en particulier par les résistances, les révoltes, les révolutions, qui apparaissent au sein même du système, contre lui, et qui tendent même parfois à le détruire. Les époques où la technologie paraît la plus autonome sont celles qui succèdent aux périodes de troubles que la domination a surmontés. Elle joue alors le rôle d'exécutrice testamentaire des limites de ceux qui la remettaient en cause. En ce sens, la technologie actuelle, malgré son énorme inertie, a récupéré les critiques incomplètes des années 70, critiques limitées au refus des formes lourdes et centralisées du système technologique, sur fond de taylorisme, qui dominaient sans partage à l'époque, et leurs illusions sur les vertus des systèmes technologiques de poche décentralisés selon l'adage : « Small is beautiful. »

En fait, pas plus que le capitalisme en général, la technologie ne peut fonctionner en vase clos. Elle est obligée, sous peine de paralysie, de mettre à contribution ce qu'il y a d'humain chez les individus qu'elle vampirise, mais qu'elle essaie en même temps de déshumaniser le plus possible, au travail et ailleurs. D'où l'ambivalence du discours et l'incohérence de la gestion des technocrates, à tous les échelons de la hiérarchie, des chefs de bureau aux managers des institutions mondiales. Pour éviter la paralysie du système et en assurer la légitimité, ils laissent quelque liberté de manœuvre à ceux qu'ils dirigent. Mais il arrive que l'esprit d'initiative souhaité dépasse le cadre assigné. Ravalés comme jamais au rôle peu enviable d'automates au service du système mondial, les individus sont parfois capables de l'outrepasser, comme le montrent les actes de rébellion depuis Seattle. En réalité, la

technologie, à elle seule, est incapable de maintenir l'ordre. La contrainte dans tous les domaines de la vie sociale, en particulier la coercition exercée par les institutions de l'Etat, reste plus que jamais indispensable.

Puissance redoutable, mais relative, la technologie n'est pas devenue le facteur essentiel, voire exclusif, qui détermine l'évolution d'ensemble de la société, en gomme les contradictions et l'unifie sous l'égide de la technocratie. Les idées fixes de cette dernière et les besoins particuliers qu'elle suscite prennent corps lorsqu'ils correspondent aux idées fixes et aux besoins généraux de la société. Lorsque les délires technologiques s'en écartent trop, lorsqu'ils deviennent des entraves pour le fonctionnement d'ensemble du système, ils sont remis à leur place par l'Etat, voire par les institutions supranationales qui représentent des intérêts plus globaux que ceux de l'Etat national. En témoigne l'aventure nucléaire de la surgénération en France, faite d'années d'acharnement thérapeutique et de déconfiture finale, lorsque le Conseil de l'Europe n'a pas voulu payer.

Le capitalisme n'est pas réductible à la technologie, pas plus que la totalité des modes d'exploitation et de subordination sur lesquels il repose. Les formes de domination les plus sophistiquées, concentrées dans les Etats qui jouent le rôle de centre du système mondial, s'accompagnent et se nourrissent, à la périphérie, de formes d'exploitation et d'oppression parfois millénaires. Car le capitalisme adapte celles sur lesquelles il peut s'appuyer et se débarrasse de celles qui ne lui servent à rien. Mais, dans la mesure où il les tolère, il accepte qu'elles lui échappent en partie. Ainsi, les technocrates en uniforme qui dirigent les guerres high-tech d'aujourd'hui nient et utilisent à la fois des formes de guerre conventionnelles, voire antédiluviennes. Pour le contrôle de zones clés de la planète, ils font appel à des supplétifs, y compris des chefs de clans et de mafias, qui agissent aussi pour leur propre compte.

Pour toutes ces raisons, le concept de « société industrielle », présenté comme universel, est en réalité très réducteur. Il ne rend pas compte de la complexité du monde. Il repose sur l'idée de la substitution quasi accomplie de « l'administration des choses » au « gouvernement des hommes » et sur celle, concomitante, de l'unification de la société sous la direction de l'Etat technocratisé, régnant, dans les métropoles, sur des troupeaux aveugles et décervelés. Comme si la technologie était le vecteur enfin trouvé par la domination pour que l'utopie du capitalisme, la réification intégrale du monde, soit désormais réalisable.

La tendance au contrôle centralisé du monde a certes progressé au cours des dernières décennies, comme en témoigne le recul des prérogatives des Etats traditionnels et le rôle grandissant d'institutions placées au-dessus d'eux dans l'organisation de l'ordre mondial.

Mais il n'en reste pas moins vrai que les gestionnaires de la domination sont eux-mêmes aliénés et divisés, que les conséquences de leurs actes, même lorsqu'ils mettent en veilleuse leurs conflits d'intérêts, créent parfois des situations peu contrôlables, voire incontrôlables,



car elles dépendent de facteurs et de contradictions qu'ils ne pouvaient pas prévoir et qui leur échappent. Par suite, ils sont incapables d'exercer la maîtrise absolue à laquelle ils aspirent. Au fond, les adversaires de la « société industrielle » prennent l'image terrible que la domination modernisée donne d'elle-même et de l'ensemble de l'humanité pour la réalité. De là leur tendance à se retirer dans leur propre univers clos pour tenter d'échapper à ce qui les accable.

L'une des principales accusations portées contre la technologie par les adversaires de la « société industrielle », c'est d'avoir transformé la nature, le monde créé par l'humanité, en chaos artificiel. Mais, loin de prendre le contre-pied du culte de l'artificiel et du chaos, formes privilégiées de l'idéologie modernisée, la représentation de la nature comme domaine de l'ordre relève du même anthropomorphisme. Elle les a juste précédés dans l'histoire. L'Etat centralisé lui-même, issu de la Révolution, mit fin au règne de l'aristocratie et de l'Eglise au nom de prétendues lois de la nature, duplicata sécularisés de celles de Dieu. Aujourd'hui, les managers les plus cyniques de la domination pensent que l'ordre peut resurgir de la reconnaissance et de la gestion du chaos. Mais il existe des hommes d'Etat, des écologistes, des écofascistes même, qui reprennent et adaptent l'idée de loi naturelle comme idéologie du maintien de l'ordre, menacé à leurs yeux par le même chaos. Idée dangereuse mais rassurante pour les adversaires de la « société industrielle » qui rejettent le nihilisme ambiant. Les prétendues valeurs naturelles sont, à première vue, fondées. Solides aussi car, par la stabilité présumée de la nature qu'elles expriment, elles semblent protéger les individus contre l'instabilité créée par les mutations accélérées et destructrices du capital, et même redonner sens à leur propre vie. Valeurs refuges par excellence, ils trouvent en elles la force apparente qui leur manque, dans la mesure où ils ne parlent plus en leur nom mais au nom de la totalité universelle avec laquelle ils communient de façon imaginaire. Elles jouent le rôle de références privilégiées à partir desquelles la reprise de la critique sur des bases renouvelées semble possible.

Certes, les humains sont issus du monde non humain. Il est même partie intégrante de leur humanité. Leur émancipation intégrale envers la nature relève du délire technicien. Mais l'activité humaine n'est jamais la simple imitation de quelque modèle trouvé hors d'elle-même. Elle ne se contente pas d'altérer le milieu qui l'entoure et de rester identique à elle-même. Les humains modifient leur monde et modifient, en même temps, leur propre être. Leurs modes de transformation de la nature sont aussi des modes d'être ensemble. Ils sont partie intégrante des relations sociales qu'ils établissent. En d'autres termes, leurs activités, leurs relations, leurs sensations, leurs représentations, leurs gestes, leurs paroles, etc., sont déjà des médiations, même lorsqu'elles ne les dominent pas. Dans la transformation du monde, rien n'est joué d'avance. Les contradictions sont inévitables et, par suite, les médiations peuvent échapper au contrôle des êtres humains. La notion d'immédiateté, l'apologie des prétendues relations non médiatisées qu'auraient tissées autrefois les humains entre eux et avec le reste de la nature n'y changent rien. Ni l'appel au retour à des valeurs naturalistes abstraites, chères au coeur des adversaires de la « société industrielle », ni la tentative de « naturaliser » la question sociale ne permettront de résoudre les problèmes concrets que pose l'aliénation modernisée.

La prédominance de l'idéologie naturaliste est telle que les adversaires de la « société industrielle » utilisent le label Nature pour caractériser les activités préindustrielles. L'histoire du monde qui en résulte est pour le moins idéalisée. Depuis le néolithique, la base de la liberté humaine serait l'activité agricole, elle-même consubstantielle à l'humanisation de la nature. Puis, l'oeuvre civilisatrice fut interrompue par la venue du règne de l'artificiel. Bref, les humains sont tombés du jardin d'Eden et leur errance sur Terre a commencé. On

imagine mal, à partir de telles visions bucoliques, pourquoi les révoltés les plus conséquents des époques préindustrielles stigmatisaient non seulement des institutions comme l'Eglise et l'Etat, mais aussi les côtés sombres des communautés dont ils étaient issus, dans les villes comme dans les campagnes, qui étouffaient les germes de liberté, la hiérarchie patriarcale en premier lieu.

L'idéologie du progrès nie que les êtres humains aient pu jouir de la liberté depuis longtemps, car elle l'assimile à la liberté formelle du citoyen, en apparence affranchi des déterminations naturelles et sociales. Mais les tendances liberticides et domesticatrices envers la nature sont apparues très tôt dans l'histoire. Il y a continuité dans l'aliénation. Les aliénations d'hier engendrèrent en partie celles d'aujourd'hui. En particulier le culte du sacré. Les anciens adoraient les dieux et le mysticisme millénaire, même antérieur au monothéisme, a préparé les modernes à adorer les choses. Entre le fatalisme religieux et le déterminisme scientifique, il y a plus que des analogies formelles. Non seulement le sacré est partie intégrante de la généalogie de la société capitaliste mais il continue, transformé par elle et amalgamé au scientisme, à empoisonner l'atmosphère, y compris dans des Etats aussi modernisés que les Etats-Unis.

La vision naturaliste de l'histoire est si peu critique envers la société actuelle qu'elle recouvre des concessions de taille à l'idéologie technicienne. En effet, celle-ci définit l'être humain comme l'animal fabricant d'outils et découpe l'histoire humaine en fonction du type d'outils utilisés, sans tenir compte du reste. Elle considère la technique comme le facteur ultime qui donne son sens à l'histoire. Le concept de civilisation paysanne repose sur quelque chose d'analogue : les modes et les instruments de travail adaptés à l'agriculture parcellaire, adoptés par les communautés les plus diverses, n'auraient presque pas changé pendant des millénaires et constitueraient la base à partir de laquelle l'aliénation peut être combattue. Dans le même ordre d'idées, l'anthropologie multiplie les concepts de civilisation artisanale, pastorale, etc. Avec quelque raison, puisque toutes ces activités ont eu autant d'importance et ont duré aussi longtemps que la culture parcellaire du sol. Pourtant, en eux-mêmes, détachés de l'ensemble des conditions particulières qui contribuent à leur donner tel ou tel sens, de tels modes et instruments de travail ne signifient rien. Même taillés à l'échelle de l'individu ou de minuscules groupes, ils ne sont pas synonymes a priori d'autonomie.

Par exemple, lorsque les communautés sont déjà organisées sur le mode de la hiérarchie, en général patriarcale, lorsqu'elles réduisent l'individualité de leurs membres, à l'exception de celle de leur chef, voire la nient, sous prétexte de protection et de transmission du savoir, les outils en question n'expriment rien d'autre que l'absence de liberté. Utilisés en masse de façon centralisée sous la houlette de l'Etat, ils peuvent même constituer la charpente de systèmes techniques destructeurs de la terre et des hommes, comme le prouve le despotisme en Orient, constructeur depuis des millénaires d'ouvrages d'irrigation et de fortification gigantesques sans lesquels la culture parcellaire du sol n'aurait même pas pu exister dans des régions peu propices à l'agriculture.

L'interprétation idéaliste des sociétés agraires et artisanales, associée à la reconnaissance de la faillite de la communauté de classe, explique l'importance démesurée accordée aux tentatives communautaires d'aujourd'hui. Du moins à celles qui correspondent à l'idée réductionniste de la dépossession critiquée dans ce texte. Des adversaires de la « société industrielle » les considèrent même comme des voies de passage obligatoires pour commencer à débloquer la situation, voire comme des bases de repli dans l'attente des jours meilleurs.

Bref, leur idéalisation va bon train bien que ceux qui les préconisent soient obnubilés, en

règle générale, par le côté technicien de leur activité. En témoigne la quasi-absence de critique de l'ensemble des aliénations modernisées et la prédominance du discours sur la réappropriation des savoir-faire d'hier et d'aujourd'hui. Réappropriation qui est assimilée parfois à celle de la vie, alors même que les conditions générales nécessaires à l'exercice de la liberté sont absentes ! L'histoire récente de la question communautaire, celle des années 70 et 80, révèle pourtant les limites de telles tentatives lorsque, avec le reflux général, elles voulurent jouer le rôle de salles d'attente de la reprise révolutionnaire toujours plus problématique et trouver des solutions techniciennes aux problèmes sociaux non résolus. Le rejet du gigantisme, dans les domaines de l'industrie et de l'urbanisme, la recherche, la reprise, la création même d'instruments et de modes de travail à la mesure des communautés n'ont pas empêché qu'elles reconduisent en leur sein les travers, les attitudes, les rôles et les formes de hiérarchie qu'elles étaient censées rejeter. Pas plus que le mercantilisme. « Small is not always beautiful. » Telle fut la devise des plus radicales d'entre elles lorsqu'elles tentèrent d'élargir leur horizon.

L'époque des faiseurs d'expériences doctrinaires, menées dans le dos de la société, est dépassée depuis belle lurette. L'expérimentation d'autres façons de vivre, de façon individuelle et collective, et de transformer la nature n'en reste pas moins l'une des composantes du refus de la survie, à condition que les rôles incompatibles avec la liberté des associés n'aient pas libre cours et qu'elles ne soient pas chargées de plus de sens qu'elles ne peuvent en contenir. Pour combattre la dépossession, l'invention, la sélection et la combinaison de procédés d'hier et d'aujourd'hui ne sont pas négligeables. Mais elles relèvent encore, en partie, du palliatif et elles n'auraient sans doute pas lieu d'être dans des circonstances différentes. Elles ne constituent pas des leviers permettant d'avancer dans la résolution de la question sociale. Celle-ci passe aujourd'hui par la constitution de forces susceptibles de remettre en cause l'ensemble du monde qui nous écrase.

L'omniprésence de l'idéologie technicienne est telle qu'elle empoisonne ceux-là mêmes qui la repoussent avec horreur. A force d'en faire leur démon familier, ils finissent par tourner dans la cage d'écureuil qu'elle leur impose sans voir qu'elle leur bouche l'horizon. Ils acceptent comme expression de la réalité l'axiome selon lequel les problèmes sociaux ne sont plus, pour l'essentiel, que des problèmes techniciens ou encore des problèmes liés à la domination présentée comme intégrale, ou presque, de la technologie. La notion de « société industrielle » n'exprime rien d'autre. Rien d'étonnant que l'idéologie technicienne, chassée par la porte, rentre par la fenêtre, après avoir fait quelques emprunts au naturalisme et aux images d'Epinal, sous la forme de la recherche de trucs et astuces techniques susceptibles de favoriser l'autonomie des individus : le retour à la traction animale comme voie de passage obligatoire pour la conquête de la liberté, entre autres trouvailles.

L'artificialisation de la vie médiatisée par la technologie est la bête noire des adversaires de la « société industrielle » parce que, pour eux, elle constitue la clé de voûte de l'aliénation modernisée et, par suite, la cause essentielle des défaites successives des tentatives de subversion dans les métropoles et le facteur central qui en entrave la reprise. Position pour le moins réductrice qui fait l'impasse sur la multiplicité des facteurs qui y conduisirent. A commencer par la modernisation de l'Etat, qui, sous la forme de l'Etat providence, assura pendant des décennies la protection relative du citoyen, au prix de la perte d'autonomie et de l'atomisation accrue des travailleurs salariés eux-mêmes, et qui accéléra l'intégration et la décomposition de leur communauté de classe.

Le cours forcé des valeurs figées de celle-ci a dégringolé dès les années 70, mais, à quelques années d'intervalle, il en a été de même pour celles des communautés « alternatives ». A peine jetées sur le marché de l'idéologie, elles perdaient déjà leur odeur de souffre et

apparaissent comme des facteurs de modernisation de la société, via le recyclage des valeurs culturelles de masse qu'elles avaient elles-mêmes contribué à créer. Les adversaires de la « société industrielle » tapent à coups redoublés sur les limites des projets d'émancipation prolétarienne, en particulier sur la tendance à réduire la révolution à l'expropriation des expropriateurs et à la remise du système technicien aux mains des prolétaires associés. Par contre, ils restent silencieux face aux impasses constituées par les projets partiels « alternatifs » des trente dernières années, qui débordent la question de savoir si l'Etat a reconnu les communautés les plus viables. Ces dernières opposaient l'esprit de séparation et de spécialisation dans tel ou tel domaine de la lutte, à l'image du monde des aliénations fragmentées qu'elles contestaient – de la hiérarchie entre sexes à celle entre espèces – à l'universalisme vide de la politique de l'époque. La cause principale de la déconfiture des tentatives de dépasser le champ de la politique et d'élargir le domaine de la lutte est là. L'institutionnalisation s'est ensuivie. Mais elle n'en est que la conséquence. Dans des conditions beaucoup plus défavorables, les adversaires de la « société industrielle » sont confrontés au même dilemme. Plus ils cherchent à faire de la lutte contre la technologie le pivot de l'opposition au monde de l'aliénation modernisée, plus ils restreignent le domaine potentiel de la lutte. En la matière, leur échelle de valeurs est aussi hiérarchique que celle défendue par les idéologues classistes, hostiles aux formes de subversion qui dépassaient, dans les années 70-80, leur conception bornée. Leur vision cloisonnée du monde, qu'ils imaginent en toute modestie universelle, les pousse à faire du terrain qu'ils choisissent le seul possible, du moins dans les métropoles, et à négliger en principe les autres, considérés comme inessentiels, voire verrouillés et donc réservés aux supplétifs citoyennistes de l'Etat.

De là l'indifférence, parfois même l'hostilité larvée, envers les fractions radicales qui, dans le dos des grandes messes anti-mondialistes à Seattle et ailleurs, font entendre leur voix. Voix discordantes et dispersées sans aucun doute. Mais la question de savoir ce qu'elles pensent, ce qu'elles veulent, etc., n'est même plus posée. Il suffit de les assimiler à des tendances activistes sans pensée et de refermer le dossier. Des partisans de la constitution de l'opposition « antiindustrielle » affirment même parfois que, dans les mégapoles, les individus coupés de leurs relations à la nature sont mutilés au point d'être condamnés à l'errance. Ici, la possibilité que des combats d'importance puissent surgir au sein du système et contre lui est évacuée. Il ne reste plus à l'opposition qu'à trouver ses marques dans le retour illusoire aux valeurs d'antan et à tenter de résister, à la périphérie des mégapoles, à partir des dernières poches qui échappent encore, paraît-il, à la dépossession intégrale.

Dans les métropoles, les forces qui se placent aujourd'hui dans la perspective de la remise en cause de la domination sont très faibles et dispersées, parfois confuses, et elles ne peuvent compter que sur elles-mêmes. De là l'impression fort désagréable d'être suspendu dans le vide. Mais aucun projet minimaliste de survie de l'espèce ou de retraite hors du monde, projet de substitution illusoire au vieux programme de prise du pouvoir d'Etat, ne peut venir combler la sensation d'être isolé, déraciné et privé de repères dans la nature et dans l'histoire. L'expérience montre que de tels projets ne favorisent que les rencontres illusives et sans continuité.

La confrontation avec le monde reste la seule voie pour l'individu ou les groupes d'individus révoltés pour ne pas sombrer dans le solipsisme, cette parfaite manifestation de l'atomisation et de la perte du sens des réalités qui caractérisent l'époque. Nos faiblesses réelles ne doivent pas devenir des justifications pour remiser aux calendes grecques les objectifs et les moyens qui nous sont propres. Sans nous disperser à la mode de l'activisme,

bien sûr, mais sans limiter aussi a priori notre champ d'activité, en théorie comme en pratique. Gardons nous de prendre nos propres limites pour les limites du monde.

A propos de l'hypothèse gaïa

Lovelock, scientifique anticonformiste, est l'inventeur de l'hypothèse Gaïa. Dans la mesure où elle paraît prendre le contre-pied du scientisme, elle commence à servir de référence à diverses tendances écologistes éclectiques. Tel est le cas de The Deep Ecology, l'association fondée aux États-Unis, qui rassemble aussi bien des idéologues mi-scientistes, mi-mystiques, que des saboteurs de laboratoires d'esprit libertaire. Il n'est donc pas inutile d'analyser les thèses de Lovelock.

Pour l'écologie, la notion de biosphère, d'ensemble des êtres animés défini comme distinct de celui des choses inanimées, est déterminante. Lovelock reproche à la science officielle de limiter la relation entre la biosphère et le reste de la planète à l'action de la seconde sur la première sans tenir compte de la réaction. Mais, à partir de là, il tombe dans le mysticisme. « Gaïa est l'être qui englobe la biosphère, la totalité qui est plus que les parties, plus que les êtres singuliers de la planète. Elle possède le pouvoir de conserver à la planète les caractéristiques de la vie ». Gaïa, l'entité transcendante qui dirige et connecte les entités biologiques rappelle le Dieu omniscient et omniprésent du christianisme, de façon plus précise celui de la métaphysique. Le professeur divinise la nature et ne cache pas l'analogie entre l'hypothèse Gaïa et celle, panthéiste, selon laquelle l'évolution de la vie dans l'univers aboutit à la fusion avec la divinité. Il est inévitable qu'il attire, en plus d'écologistes radicaux mais naïfs, des adeptes du New Age, etc.

Il n'en rejette pas moins, pour la forme, le retour à la religion comme substitut au désenchantement à l'égard de la science. « Le mécanisme de Gaïa n'a rien de surnaturel. Il fait appel aux données naturelles de la biologie et de l'écologie, sans invoquer de capacité de clairvoyance de la part de la biosphère ». Lovelock aborde donc le problème de la vie en relation avec celui de l'énergie. D'après lui, l'énergie est la source de jouvence à laquelle Gaïa doit sans cesse boire sous peine de disparaître. Lorsqu'elles sont coupées de leur source d'énergie externe, les entités qui forment Gaïa dégénèrent et meurent. Leur énergie interne est conservée en quantité mais elle est dégradée en qualité et devient incapable de fournir le travail indispensable à l'échange avec le reste de la planète. Phénomène que la science nomme entropie. Pour survivre, elles doivent pomper de l'énergie dans l'univers et, toujours au nom de l'entropie, y expulser les restes d'énergie, impropres au travail. Le processus est réalisé à travers la sélection et l'adaptation de ces entités au milieu finie par dominer celle qui, au cours de la lutte contre les autres, a le bilan énergétique optimal, celle qui rafle le plus d'énergie et résiste le mieux à l'agression des voisines. Lovelock considère que le processus relève de la cybernétique, la science de la commande, de l'information, de la connexion et de la régulation des systèmes.

Lovelock peut bien jouer le rôle du contestataire. Il n'en reste pas moins prisonnier de l'idéologie du cénacle qui l'amène à raisonner par analogie, à appliquer à la vie les notions que créent les scientifiques. La question de leur origine, de leur histoire, de leur sens, bref de

leurs relations avec la société dont elles sont partie intégrante ne le préoccupe pas. Pour lui, elles décrivent la nature telle quelle. En témoigne la description de Gaïa en termes d'énergie. Mais lorsque la science parle d'énergie, elle ne fait pas référence au sens antédiluvien du terme, si vide de signification aujourd'hui qu'à la limite, il peut désigner n'importe quoi : de la vitalité déployée par tel ou tel individu au déchaînement de la redoutable puissance tapie dans les instruments créés par la société contemporaine. Dans le monde à l'envers de l'idéologie scientifique, l'énergie est la substance cachée dans la nature qui, lorsqu'elle est libérée, permet à la vie d'éclorre et de croître. Le fétichisme dont elle est l'objet peut être résumé ainsi : pas d'énergie, pas de vie, pas de vie humaine en particulier. L'énergie est l'or en barre de la science.

Mais l'énergie n'est que la mesure de la capacité du capital à emmagasiner et à déchaîner de la puissance, qu'il tire de la stérilisation et de la vampirisation de la vie. De façon plus précise, elle mesure la capacité des instruments, qu'il fabrique et anime, à transformer de la vie en force motrice, susceptible de faire fonctionner les systèmes et les réseaux qui lui sont nécessaires. De tels instruments génèrent, conservent et convertissent de l'énergie avec ce que cela implique comme dégradation du milieu, symbolisée par la notion d'entropie. Pour Lovelock, il est logique d'instrumentaliser la vie, d'assimiler les processus vitaux au mode de fonctionnement des systèmes cybernétiques producteurs et consommateurs d'énergie. Par

suite, il définit la vitalité comme la résistance à la morbidité, résistance sans espoir qui aggrave la putréfaction générale. Les êtres sont réduits à la catégorie des cyborgs, des biocyborgs même. Il extrapole à partir de là : Gaïa est le métacyborg, qui finalise et contrôle leurs fonctions internes et externes, leurs fonctions énergétiques en premier lieu.

Pour Lovelock, il est facile d'ironiser sur la « croyance dans la vie planétaire conçue comme le jardin d'Éden dans lequel les espèces vivent en paix et dans l'abondance ». Le mythe de l'harmonie préétablie et gouvernée par la loi de l'éternel retour à la stabilité initiale de la nature est marqué par le sacré préchrétien. La vie planétaire est



historique et elle inclut la naissance, la transformation, la vieillesse et la mort des individualités qui en font partie. À supposer même que notre espèce en finisse avec la domination du reste de la nature, il est peu probable que cela mette fin aux contradictions en son sein ou avec les autres espèces planétaires. Les échanges nécessaires à la vie peuvent parfois être conflictuels, douloureux, voire mortels et là il est difficile de parler de symbiose et d'harmonie. Mais le mythe en question a au moins le mérite de les aborder en termes de rapprochement et de coopération, et non de compétition et de guerre entre espèces ou individus pour l'accès et la monopolisation des ressources. La conception de Lovelock est mortifère. Elle est à l'image du comportement prédateur et dominateur millénaire, aujourd'hui démultiplié par la guerre de tous contre tous et de chacun contre lui-même. Pour le capital, il n'y a pas de place pour les façons d'être d'autrui, l'entente, la restitution, le don

et a fortiori l'embellissement. Lovelock raille les écologistes misanthropes. Il est certain que leur catastrophisme outrancier et leur affirmation selon laquelle l'espèce humaine est l'espèce nuisible par excellence ne tiennent pas la route. Les prétendues valeurs naturelles que partageraient l'ensemble des espèces, à l'exception de la nôtre, relèvent de la morale et nient les spécificités des activités et des relations humaines. À moins de vouloir faire disparaître l'humanité de la planète, ou d'identifier l'humain au non-humain, la simple présence d'êtres humains, même soucieux de ne pas massacrer leur milieu, impliquent qu'ils le modifient pour vivre. Et cela ne va pas sans conséquences pour d'autres êtres naturels, conséquences qui ne sont pas toujours de leur goût.

Le tord des écologistes misanthropes est de faire l'économie de la critique du capital, comme si la tendance à la domination était inhérente à notre espèce depuis les origines et inévitable. Lovelock démarre de prémisses analogues. Il confond la culture de la terre, qui n'est pas toujours synonyme de domestication, et l'agriculture qui repose sur la propriété, entraîne la stérilisation des sols et l'extermination des espèces considérées comme nuisibles à la mise en valeur. Il affirme non sans raison que l'agriculture parcellaire, combinée à l'intervention de l'État, a entamé la désertification depuis belle lurette, comme le montre l'exemple du despotisme en Orient. Mais il en profite pour faire l'éloge de l'industrie en Occident. « Il est possible que tout le développement effréné soit en définitive très destructeur pour les humains, ou les mammifères en général, mais peu pour l'ensemble de Gaïa. » Il est possible en effet de spéculer, par exemple sur la capacité de résistance de certaines espèces d'insectes. Mais la question n'est pas là. La vie est bien autre chose que la survie désespérée dans les décombres accumulés par le capital. L'adaptation des espèces menacées, ou du moins de ce qu'il en reste, est réalisée au prix de mutations forcées et de sélections dangereuses. Leur évolution devient catastrophique à cause de la rupture de la dynamique des échanges avec le reste de la planète et ne manque pas de rejallir sur la vie d'autres espèces. Mais, pour Lovelock, les différentes manifestations de la vie ne sont ni plus, ni moins que les systèmes particuliers qui, assemblés et connectés, forment la totalité de Gaïa. En cas de dysfonctionnement des parties endommagées du système, il suffit de les réparer, ou de les remplacer par d'autres possédant des fonctions analogues, pour que l'ensemble continue à fonctionner. Pour lui, la vie effective des individus, des individus humains en particulier, a peu d'importance. Il verse au mieux quelques larmes de crocodile comme le préconise l'idéologie humanitaire à la mode.

De la relativité de l'extermination, il déduit qu'il est au plus nécessaire de limiter la casse et de recycler les ordures du capital qui sont toxiques pour ce qu'il appelle les régulateurs de Gaïa. D'après lui, les colonies de bactéries, présentes à la limite des terres et des mers, constituent les centres de décision et d'information de Gaïa : elles doivent être préservées. Pour le reste, cette dernière, véritable État mondial, fait la police et extermine les parties gangrenées : élimination des « individus anarchistes quand ils prolifèrent et constituent des associations dangereuses pour Gaïa ». Il en vient à faire l'apologie de la dégénérescence de l'espèce humaine, des famines aux épidémies, comme autant de facteurs de régulation, indispensables à la survie de Gaïa. La crise de la biosphère est par suite analysée en termes de surpopulation. La poussée démographique des derniers siècles constitue sans doute l'un des facteurs qui aggrave la crise. Donner naissance à des êtres humains est l'une des aspirations de notre espèce bien qu'elle n'ait rien d'obligatoire pour les individus. Il n'en demeure pas moins vrai que l'humanité, même libérée de l'obligation millénaire de perpétuer la propriété, ne peut pas croître à l'infini sans tarir les sources de la vie. Mais aborder la question de la population sans la relier à l'histoire de la société et au besoin d'accumuler du capital n'a pas de sens. Lovelock ne pose même pas la question de savoir si,

au-delà du problème du nombre d'individus, il n'y a pas celui de ce qu'ils font subir, par l'intermédiaire du travail, à la vie, à leurs propres vies. Derrière l'écologue pointe le malthusien, théologien et moraliste. L'effet boomerang que l'espèce humaine provoque, à travers l'activité dévastatrice du capital, devient la mesure d'exception purificatrice que Gaïa inflige aux damnés de la Terre. Gaïa est l'ange exterminateur de Dieu, envoyé sur Terre pour la punir et la détourner du péché. Lovelock est en réalité la caisse de résonance de deux phénomènes. Les physiciens, y compris les atomistes, leurs pairs, ne peuvent plus imposer à l'ensemble des scientifiques leur discours hyperscientiste. Lovelock fait partie des scientifiques qui n'osent plus tenir pareil discours, qui tiennent compte de la critique, parfois radicale, envers la science et de la fronde au sein du cénacle contre la physique, fronde liée à l'avancée rapide de la biologie. Mais ils n'en continuent pas moins à croire que les concepts qu'ils créent, salmigondis des recettes scientifiques et panthéistes, restent les guides appropriés à l'approche de la nature. Ils peuvent faire preuve de prudence dans la formulation des hypothèses, reconnaître à d'autres espèces que la nôtre la capacité d'avoir des modes d'être spécifiques, et même repousser avec indignation l'accusation de vouloir régenter la nature, y compris la nature humaine. Ils n'en restent pas moins enchaînés à leur fonction sociale. Lovelock n'y échappe pas. L'activité sociale du capital, les instruments sociaux qu'il fabrique et les représentations sociales qui vont avec, lui paraissent indépassables, sinon incontestables pour l'essentiel, et constituent toujours pour lui la base de l'activité des chercheurs.

Fevrier 1999

Lettre ouverte à des amis anglais

Chers amis, vous m'avez demandé à plusieurs reprises les motifs de ma hargne envers le journal l'Ecologiste, version française de The Ecologist. Voilà des éléments qui vous aideront sans doute à mieux comprendre ma position, en apparence sectaire, les raisons pour lesquelles j'affuble Teddy Goldsmith, son gourou milliardaire, du qualificatif d'écofasciste et le sens de mes mises en garde envers de tels individus troubles qui fricotent avec la Nouvelle Droite en Europe et les Républicains fondamentalistes aux Etats-Unis. La participation remarquée de René Riesel aux premiers numéros de la revue en français, les invitations de membres de la rédaction à nos rencontres, etc. ont favorisé l'OPA que Goldsmith a lancée dans notre direction, à l'occasion de l'apparition de l'opposition radicale aux biotechnologies en France et en Belgique. Bien entendu, je ne qualifie pas René Riesel ou d'autres personnes qui critiquent, par la plume ou par d'autres moyens, les biotechnologies, de cryptofascistes. Par contre, je pense qu'il est plus que temps qu'elles prennent de la distance envers Goldsmith, sous peine de perdre, dans les pires conditions possibles, ce que nous avons déjà acquis, au moins en termes d'autonomie.

Pour moi, qui a séjourné à de nombreuses reprises au Royaume-Uni, The Ecologist n'est pas inconnu. J'ai commencé à en entendre parler dans les années 1980, au cours de la grande grève des mineurs et des premières vagues d'émeutes urbaines. Comme j'avais participé à des activités contre le nucléaire en France, je m'intéressais aussi, quoique de façon annexe, à ce qui pouvait ressembler, de près ou de loin, à de telles oppositions de l'autre côté de la Manche. C'est comme cela que je suis tombé sur The Ecologist, à l'époque revue presque confidentielle. Il ne m'a pas fallu longtemps pour reconnaître dans ses colonnes le vieil ennemi des milieux révolutionnaires, parfois primitivistes, que j'avais fréquentés aux Etats-Unis : à savoir le malthusianisme aux couleurs de l'écologie. Dans The Ecologist, Teddy Goldsmith prônait, dès les années 1970, la réduction drastique de la masse de la population mondiale, y compris au moyen de la terreur d'Etat à la mode chinoise, tel l'avortement forcé, sous prétexte que la « capacité de charge des écosystèmes planétaires » ne pouvait la supporter. Au Royaume-Uni, il était alors surnommé le « Green Khmer », vu son soutien inconditionnel aux « Red Khmers ». D'après lui, le grand mérite de Pol Pot avait été de désindustrialiser et de désurbaniser le Cambodge et de créer des « communautés vernaculaires », sur le modèle du despotisme asiatique traditionnel. Au prix du génocide que l'on sait ! Le nom des deux frères Goldsmith, James et Teddy, apparaissait parfois à côté de celui de Thatcher, avec laquelle ils avaient monté des sociétés financières chargées de spéculer sur la liquidation de l'industrie traditionnelle au Royaume-Uni. La haine de l'industrie de tels requins de la finance était donc pour le moins suspecte. De là à penser qu'elle recouvrait celle des ouvriers industriels qui osaient tenir tête à l'Etat... A l'époque, mes investigations sur The Ecologist ne sont pas allées plus loin. J'avais bien d'autres choses à faire en Angleterre...

Par la suite, j'ai entendu parler de *The Ecologist* par intermittence, en France et ailleurs, lors de correspondances et de rencontres avec des individus ou des groupes du genre d'Earth First, influencés par la « deep ecology », en particulier par « l'hypothèse Gaïa », délire panthéiste, scientifique et malthusien dû à James Lovelock, chercheur proche des Goldsmith. Pour la « deep ecology », je vous renvoie au texte de Georges Bradford, paru en 1988 dans la revue anarchiste américaine *Fifth Estate* : « How deep is the deep ecology ». La critique de l'écologie malthusienne chère à Goldsmith est excellente et toujours d'actualité. Pour Lovelock, je vous envoie mon texte « *A propos de l'hypothèse Gaïa* ». Dans les années 1990, Teddy Goldsmith avait trouvé du côté de chez Lovelock les bases qui lui permettaient de justifier la conception du monde autoritaire qu'il avait héritée des fondateurs de la « deep ecology ». Des élucubrations de Goldsmith, il est sorti la doctrine de la « hiérarchie gaïenne », qui pousse à l'extrême les côtés panthéiste et moralisateur de l'idéologie de Naess, Sessions, Devall et autres gourous d'Earth First. Avec le Goldsmith dernier cru, dans « *The way* » par exemple, l'écologie n'est plus que la feuille de vigne du despotisme le plus obscurantiste. Pour lui, l'immense majorité de l'humanité est la proie du mal, symbolisée ici par la technologie et, pour éviter les catastrophes, réelles ou supposées, qui en découlent, mieux vaut la priver de liberté. L'obsession de « l'ordre et de la stabilité cosmique » et la haine du « chaos » ne cachent rien d'autre que la vieille idéologie à la base de la fondation de l'Eglise et de l'Etat en Europe, qui repose sur la peur plus ou moins refoulée de l'apocalypse et la culpabilisation des individus. L'appel de Goldsmith à la « conscience morale » n'a pas d'autre sens. Bien sûr, l'évolution du capitalisme est grosse de catastrophes diverses et variées, à commencer par les catastrophes nucléaires. Mais les administrateurs de

la domination moderne savent très bien agiter le spectre de la fin de l'humanité, pour faire peur à leurs administrés, accroître leur besoin de sécurité et, donc, leur subordination à l'Etat. Rappelez-vous l'époque de la guerre froide, par exemple, avec les délires sur l'apocalypse par la bombe. La seule différence, c'est que Goldsmith repousse, en bon écofasciste, l'Etat nation de type républicain et préfère les formes de hiérarchie patriarcales antédiluviennes : corporations médiévales, castes indiennes, clans tibétains, etc.



Outre les éditions de *The Ecologist*, la promotion de l'idéologie gaïenne est effectuée, de l'autre côté de l'Atlantique et de la Manche, par les éditions du Sierra Club et même par Earth First, que Goldsmith finance en partie, malgré la rupture de la rédaction du journal avec les plus infréquentables des fondateurs de la « deep ecology », passés avec armes et bagages à l'écofascisme. Pour votre gouverne, le Sierra Club est le groupe républicain fondateur, il y a plus de cent ans, des parcs nationaux aux Etats-Unis et le défenseur de « la préservation de la nature sauvage ».

L'idée paraît très radicale, mais elle est partie intégrante de l'idéologie dominante aux Etats-Unis. Car, contrairement aux Etats européens modernes issus de l'absolutisme, les Etats-Unis ont été constitués par voie de colonisation de « la nature sauvage ». L'apologie des « espaces vierges » et son corollaire, celle de « l'autonomie » des communautés de colons, qui a d'ailleurs la faveur d'Unabomber, style « La petite maison dans la prairie », camoufle

donc souvent le malthusianisme d'Etat d'origine protestante et, parfois, le racisme pur et simple à l'égard des autochtones. Ces dernières années, bon nombre de membres du Sierra Club et, à leur suite, des « deep ecologists » qui participaient à Earth First, y compris des écosaboteurs comme Foreman, ont pris position pour la fermeture des frontières américaines sous prétexte que « la capacité de charge de la Terre, aux Etats-Unis, a atteint ses limites ». Les Mexicains peuvent donc crever sur « leur écosystème d'origine » ! Voilà qui devrait faire méditer ceux qui pensent que l'écosabotage, en lui-même, est synonyme de subversion du monde ! On peut avoir des poussées de fièvre violente et rester le fils respectueux de la société et de l'Etat. Des sections d'assaut nazis aux gardes rouges maoïstes, les exemples ne manquent malheureusement pas.

Mais revenons à la récente OPA de Teddy Goldsmith, en France et en Belgique. Vous m'avez reproché d'oublier, par mes critiques parfois abruptes, que les individus auxquels je m'adresse n'ont pas le même parcours individuel que moi et que, dans leur grande majorité, ils n'ont pas la moindre idée du rôle que joue déjà Goldsmith hors de l'Hexagone. A savoir celui de médiateur privilégié pour tenter de constituer des oppositions écologistes « globales », incluant jusqu'aux écofascistes notoires. Soit. Je reconnais aussi que l'OPA a été menée de façon astucieuse afin de brouiller les pistes, comme toutes celles qui l'ont précédés depuis plus de trente ans : par exemple, la création des Amis de la terre par les Goldsmith dans les années 1970. La grande force de Teddy Goldsmith, c'est de « gouverner derrière le paravent », comme disent les Chinois, de ne pas faire apparaître en bloc, dans les revues qu'il contrôle, l'ensemble de ses convictions idéologiques les plus infâmes, mais de les y distiller goutte après goutte, et d'associer des naïfs et des chercheurs quelque peu contestataires à sa noble entreprise de main mise sur des oppositions potentielles. Il apparaît donc comme l'hurluberlu de service, le milliardaire excentrique et philanthrope, que l'on peut inviter dans les réunions de famille et dont on peut accepter sans risque les chêques... Belle illusion !

Ceci dit, la composition de la rédaction française de l'Ecologiste aurait déjà dû faire frémir les plus âgés des adversaires de « la société industrielle », du côté de l'Encyclopédie des nuisances. En effet, le noyau de la fine équipe de Teddy Goldsmith en France est composé, pour l'essentiel, de membres du Mouvement écologiste indépendant, le MEI de Waechter, vieux compère de Teddy Goldsmith dans le lobby Ecoropa, ramassis d'écologistes de toutes les couleurs, la brune y compris. Waechter travaille depuis des années avec les écofascistes de la Nouvelle Droite, le groupe Nouvelle Ecologie monté par le Grece d'Alain de Benoit. Le rédacteur en chef de l'Ecologiste, Jaccaud, est d'ailleurs le secrétaire général du MEI, qui participe, avec Teddy Goldsmith, aux rencontres organisées par la Nouvelle Droite française, sur des thèmes tels que « la valeur intrinsèque de la nature », avec Ozon, rédacteur en chef du magazine Recours aux forêts, comme principal orateur. Ozon, en digne héritier du paganisme nazi, pense que « les forêts sont les racines de la race des guerriers nordiques ». Il est hostile au « métissage culturel », cheval de bataille du racisme relooké, et recycle, comme l'ensemble du réseau de la Nouvelle Droite européenne, les thèmes gâiens de Teddy Goldsmith sur la nécessité de revenir à des communautés patriarcales fermées, repliées sur leurs prétendus écosystèmes respectifs, etc. Racisme aux couleurs du « biorégionalisme » que le gourou de The Ecologist partage. Pour preuve, lors du génocide au Rwanda, il n'avait rien de mieux à proposer que la séparation et la déportation par la force des « ethnies », puisque « par nature », elles ne peuvent pas partager le même territoire. Ce qui revenait à donner l'absolution aux Etats les plus concernés, au premier chef la France. Le même Teddy, via la Fondation Sir James Goldsmith, continue l'œuvre du défunt frère : le financement du parti néopétainiste de Philippe de Villiers, hostile, c'est bien

connu, au nucléaire, aux biotechnologies et à l'immigration ! Et ainsi de suite, de cercle de réflexion en élections européennes...

Pour certains des adversaires des biotechnologies, a priori les plus radicaux, la situation est donc pour le moins paradoxale. Ils sont les premiers à hurler contre les récupérateurs officiels des oppositions effectives sur le terrain, dans le genre de Bové. Ils n'ont pas de termes assez durs pour qualifier les citoyens qui visent à les isoler et à les contrôler, sur le mode de la cogestion des risques liées aux biotechnologies, pour les ramener dans le giron de l'Etat. Mais, en même temps, ils fréquentent des gens comme le rédacteur en chef de l'Ecologiste et les seconds couteaux qu'il contrôle, avec qui les chefs officiels des Verts ont rompu depuis plus de dix ans, vu les relations que le MEI entretient avec les écofascistes ! Le pire, c'est que mes multiples mises en garde, la diffusion de textes d'origine américaine, anglaise ou hollandaise sur l'écofascisme en général, et Goldsmith en particulier, que j'effectue ne rencontrent presque pas d'écho. En France et en Belgique, on m'a même parfois affirmé que Goldsmith était « contre l'Etat et pour le fédéralisme ». Mais des idéologues panthéistes de cette veine peuvent être hostiles à l'Etat républicain centralisé, contre la « gueuse » au nom de leur apologie de formes de hiérarchie « biorégionales » reliées en réseau. On m'a aussi soutenu sans rire que « nous contrôlions Goldsmith ». Les sociétés financières aux Bermudes aussi ? Les tentatives d'introduire Pat Buchanan, républicain fondamentaliste, au sein des lobbies contre la « mondialisation » qui organisent les spectacles à Porto Alegre et ailleurs également ? Le milieu des adversaires de la « société industrielle » est, aux dires de ceux qui prétendent le représenter, comme les éditeurs de l'Encyclopédie des nuisances, ce qui se fait de mieux en matière de critique du monde. Vu les relations, pour le moins étranges, entretenues avec l'Ecologiste, on est en droit d'en douter.

Bien sûr, je ne suis pas en train de vous dire que l'opposition résolue aux biotechnologies, en particulier René Riesel, joue les fourriers de l'écofascisme. A l'heure actuelle, la seule chose que je peux affirmer sans extrapoler, c'est que le kit idéologique du milieu hostile à la « société industrielle », loin de lui permettre d'approfondir la critique des modes d'exploitation et de domination est en réalité réductionniste et laisse bon nombre de ceux qui s'en réclament désarmés face aux idéologies réactionnaires, voire fascistes, qui montent au créneau sous d'autres drapeaux. A force de faire de l'industrialisation et de l'idéologie du progrès industriel les clés de voûte de l'aliénation modernisée, ils finissent par restreindre considérablement le champ de la critique, comme je l'ai démontré dans le texte « *Société industrielle, mythe ou réalité ?* ». Parfois, ils en viennent même à repeindre sous des couleurs chatoyantes les formes de hiérarchie préindustrielles, qui subsistent en partie aujourd'hui hors des centres de pouvoir, et, en moralistes, à rechercher des valeurs refuges dans les idéologies qui y correspondent. Ils en oublient que l'hostilité au progrès peut aussi faire partie du monde de la domination, comme on le constate aujourd'hui avec la tendance au repli vers des communautés plus ou moins fictives, qui semblent constituer des valeurs sûres face au déclin de l'Etat providence, intégrateur et niveleur, et à la décomposition des relations sociales à l'échelle mondiale. L'exemple historique du nazisme, en particulier de ses tendances écologistes, est pourtant là pour nous rappeler que la haine du progressisme et du rationalisme, ainsi que l'apologie de la nature, version « sol et sang », et de l'irrationalité peuvent très bien cohabiter avec le progrès industriel, façon camp d'extermination.

Enfin, vous m'avez aussi reproché de surestimer le danger fasciste, comme si la crise actuelle des démocraties d'Etat pouvait conduire à l'apparition de phénomènes de masse, comme le national-socialisme dans les années 1930. Bien sûr, la situation mondiale est

différente et il est peu probable que nous assistions à la création d'Etats nations de type fasciste en Europe occidentale. Il est d'ailleurs symptomatique que les idéologues de la Nouvelle Droite en prennent acte. Ils parlent de construire « des communautés régionales organisées en réseau à l'échelle européenne », sur le modèle de Synergies européennes sans doute qui racole en direction des écologistes, des syndicalistes et même des lobbies hostiles au « libre échange ». Evidemment, en France, ils sont encore tenaillés par la nostalgie de l'Etat fort : « Maréchal, nous voilà ! » Mais cela ne signifie pas qu'ils soient inoffensifs. Désormais, ils agissent sous la forme de groupes de pression qui cherchent des alliés, y compris dans les « networks » qui organisent les « contre-sommets ». D'ailleurs, Susan George, José Bové et bien d'autres héros du citoyennisme planétaire acceptent bien d'y siéger aux côtés de Buchanan et de Goldsmith... Mais, par les temps qui courent, sur le terrain de la défense de l'Etat nation, rien n'est impossible...

L'OPA de Teddy Goldsmith me rappelle celle effectuée, il y a plus de vingt ans, par les négationnistes, autour du prétendu mythe des chambres à gaz. A l'époque, nombre de marxistes, d'anarchistes et même de postsituationnistes étaient tombés dans le panneau. La critique monomaniaque de la démocratie d'Etat, comme levier pour tenter de débloquer la situation de repli qui succéda à Mai 68, les avaient conduits à avoir de très mauvaises fréquentations du côté de la Nouvelle Droite, voire, pour tel ou tel individu, à la rejoindre. Ensuite, la campagne de presse est arrivée au bon moment pour faciliter n'importe quel amalgame, étouffer toute critique de l'Etat moderne sous l'étiquette infamante de fascisme et accélérer la décomposition des oppositions révolutionnaires. Aujourd'hui, la critique monomaniaque de l'industrialisation risque de conduire aux mêmes déboires même si elle est moins chargée de peste émotionnelle. En tout cas, l'absence de prise de position ouverte contre l'Ecologiste, même au cas où des ruptures individuelles seraient effectuées sur la base de coups de gueule avec Goldsmith, ne peut que favoriser la liquidation d'oppositions autonomes au monde technologiquement équipé contre elles. Mais, pour entamer la rupture sur des bases de principe, il faudrait que René Riesel et les autres membres de l'opposition qui partagent peu ou prou des positions analogues commencent par dépasser leur propre point de vue réductionniste... Aujourd'hui, je me contente donc de parler de l'Ecologiste autour de moi et de faire circuler des textes déjà révélateurs, comme ceux du groupe libertaire hollandais « De fabel van de illegaal », que vous pouvez trouver en anglais sur le Web. Mais, je sens bien qu'il me faudra, dans le proche avenir, prendre position de façon plus large. Histoire, au moins, d'éviter les amalgames faciles et le racolage de l'Ecologiste en direction de radicaux naïfs. Mieux vaut briser l'image rassurante que le milieu des adversaires de la « société industrielle » donne parfois de lui-même que tolérer des Goldsmith comme alliés potentiels.

Paris, le 2 février 2003



Contribution à la critique du catastrophisme

« De toutes les passions, la peur est celle qui pousse le moins les humains à enfreindre les lois. »
Léviathan, Thomas Hobbes.

Dans les annales de l'histoire réelle, l'acte de naissance de la technoscience restera

l'atomisation d'Hiroshima, symbole même de la puissance monstrueuse que la domination a, depuis lors, acquise. Pour la première fois, elle disposait en effet de moyens de destruction sans commune mesure avec ceux utilisés dans le passé, qui lui donnaient la possibilité d'anéantir toutes les formes de vie planétaire. Bien que l'holocauste par la bombe n'ait pas eu lieu, pour des motifs qui relèvent de la raison d'État, le pouvoir de la technoscience n'a cessé de croître, à la mesure de l'empreinte indélébile qu'elle laisse sur tous les terrains qu'elle laboure. En quelques décennies, elle a accéléré la transformation de l'État en appareil de gestion, qui administre les individus comme des choses, et elle a eu des conséquences néfastes beaucoup plus profondes, plus globales et plus durables sur la vie humaine et non humaine que n'en ont eu des formes d'activité antérieures. Dans le monde à l'envers des représentations aliénées, la technoscience semble planer au-dessus de la société, alors qu'elle en est partie intégrante. Elle paraît dotée de pouvoirs surhumains, qui ne découleraient que d'elle-même, à l'image de ceux attribués à Dieu. Nourris de telles représentations, les prêtres en blouse blanche de l'église scientiste universelle finissent par croire qu'ils ont la stature de demi-dieux, capables de modeler le monde à leur gré sans trop rencontrer de résistance. Mais leur propension à la mégalomanie cache aussi de plus en plus des motifs moins "nobles", qui prouvent que, contrairement à l'image avantageuse qu'ils donnent d'eux-mêmes, ils sont bien intégrés au monde du capital. Dans leurs sanctuaires, même lorsqu'ils sont placés sous l'aile protectrice de l'État, la spéculation, à tous les sens du terme, va bon train. Les hypothèses hasardeuses sont présentées comme des certitudes pleines de promesses. Les premières inventions venues sont brevetées et cotées en Bourse. Parfois même par anticipation, comme cela est déjà arrivé à de multiples reprises, à New York, avec les biotechnologies au cours des dernières années. Plus forts que les alchimistes, les grosses pointures des laboratoires arrivent à faire de l'or à partir de rien ! En véritables illusionnistes, les vulgarisateurs achèvent de brouiller les cartes. Ils présentent les extrapolations les plus extravagantes, par exemple dans le domaine des nanotechnologies, très à la mode aujourd'hui mais encore dans les langes pour des décennies, comme autant de découvertes sans commune mesure avec les précédentes et déjà prêtes à bouleverser le monde.

Obnubilés par le fantasme de la puissance infinie de la technoscience, la grande majorité de ceux qui, en Europe, la critiquent prennent le discours qui l'accompagne pour la copie conforme de la réalité. Ils marchent sur les traces de l'écologiste moraliste Hans Jonas, principal héritier de Martin Heidegger en matière d'ontologie appliquée à la technologie, même lorsqu'ils expriment des réserves sur les côtés dictatoriaux du maître¹. Mais dans la mesure où ils acceptent le cadre prédéfini par l'interprétation de la technoscience comme "chose en soi" séparée du monde, il leur est impossible de prendre de la distance face à l'avalanche de valeurs et de signes qu'elle diffuse dans la société, bref de distinguer la réalité de la fiction, le fondé du charlatanesque, l'essentiel du secondaire, etc. Dans leur optique de simple inversion du signe des valeurs, l'annonce d'innovations particulières, réelles ou fictives, présentées par leurs promoteurs comme des "révolutions", doit toujours cacher des choses terribles de portée générale. Leur accumulation quantitative, abstraction faite des conditions historiques qui y participent, engendrerait, par simple inertie, des bonds qualitatifs et la mise en place de nouveaux systèmes de domination technicienne encore plus dévastateurs que les précédents². Dans les milieux critiques envers la technoscience, on passe beaucoup de temps à guetter les signes annonciateurs de la grande catastrophe, en particulier pétrolière, à l'image des marxologues qui, le nez dans les cours de la Bourse, vivent dans l'attente de la crise générale du capitalisme³. De telles surenchères conduisent à dramatiser la moindre chose, à oublier les données les plus élémentaires au bénéfice d'interprétations apocalyptiques et même à négliger ce qui arrive déjà au nom de ce qui pourrait advenir demain. La perte du sens des réalités est telle que même les délires d'Eric Drexler⁴, prédicateur cybernétique bien connu aux États-Unis, sur "l'écophagie", la destruction du carbone planétaire dans les prochaines décennies par d'hypothétiques nanoréplicateurs gloutons, sont traités avec sérieux. En agitant sans cesse le spectre de risques majeurs, voire définitifs, de tels milieux croient porter des coups mortels à l'idéologie du progrès. Pourtant, ils restent sur le même terrain car la représentation de l'histoire comme progression vers des "lendemains qui chantent" n'exclut pas, loin de là, l'idée de la régression et même celle de la fin du monde sous forme d'apocalypse. Dans les années 1970, alors que le spectre de la crise mondiale du pétrole apparaissait déjà à l'horizon, Herbert Marcuse remarquait que "dans la conception moderne du progrès, la représentation du temps est tout à fait caractéristique : le temps apparaît ici sous la forme de la ligne droite ou de la courbe indéfiniment ascendante, comme devenir qui déprécie toute existence pure. Le présent n'est vécu qu'en regard de l'avenir plus ou moins incertain. D'emblée, l'avenir menace le présent et c'est dans l'angoisse qu'on l'imagine et qu'on le vit⁵". Contenu en germe dans l'idéologie du progrès, aujourd'hui bien décomposée,

1 La notoriété du *Principe responsabilité*, l'ouvrage principal d'Hans Jonas paru à Francfort en 1979, déborde aujourd'hui beaucoup son milieu d'origine : les cénacles des penseurs écologistes allemands de l'époque. Désormais, les milieux écologistes européens les plus larges – des groupes les moins institutionnels aux plus intégrés à la gestion de l'État, des plus réformistes aux plus radicaux, y compris ceux sensibles aux charmes de l'idéologie post-situationniste reconvertie à l'environnementalisme – n'échappent pas à l'influence du maître. Même en France, l'État, pourtant bien atteint par le virus du positivisme, commence à comprendre que l'idéologie écologiste de type catastrophiste peut être utile comme moyen de domination dans des périodes marquées par des catastrophes diverses et variées. En témoigne l'inscription récente des œuvres d'Hans Jonas au programme de l'ENA

2 Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, chapitre "Priorité du mauvais pronostic sur le bon", paragraphe "La dynamique cumulative des développements techniques".

3 *La Décroissance, le journal de la joie de vivre*, dossiers "Vivre après le pétrole", 2005.

4 Eric Drexler, *Les Engins créateurs*, 1986.

5 Marcuse (1970), *La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse*.

le catastrophisme revient sur le devant de la scène aux époques de mutations profondes et plus ou moins brutales de la société, ponctuées de crises, de guerres et de catastrophes, comme celle que nous subissons depuis presque deux décennies en Europe. Époque dans laquelle la domination brûle en partie les valeurs qu'elle avait adorées au cours des Trente Glorieuses, remettant en cause les représentations de la vie en société auxquelles les individus étaient attachés, telles que celles relatives à la pérennité de l'État providence et à la capacité du capital à domestiquer la Terre à l'infini sans engendrer des retours de bâton dévastateurs. Au fond, les adeptes du catastrophisme ne sont pas tant préoccupés par le présent et l'avenir, plutôt sombre, que nous prépare le capital, que possédés et terrorisés par les prophéties de malheur façon Hans Jonas. Lequel, en véritable maître de l'eschatologie infernale, traite des fins dernières de l'humanité, de l'Apocalypse et du Jugement dernier, version technoscience⁶. Il y a là de fortes remontées de miasmes théologiques, combinés à l'odeur aseptisée de la futurologie, domaine de prédilection des conseillers de l'État en matière de prévision de catastrophes, à l'instar de Jean-Pierre Dupuy⁷. Dans de tels discours, la reprise de l'argumentaire d'écologues connus et quelque peu critiques sur l'évolution préoccupante de la planète joue le rôle d'emballage. En réalité, les idéologues de la catastrophe, Jonas en tête, utilisent le registre des émotions, en premier lieu la peur. C'est pour effrayer ceux qui, à leurs yeux, ne le sont pas assez qu'ils les assomment, à l'image de Günther Anders⁸ au cours de la Guerre froide, avec des interprétations fragmentaires, qu'ils extrapolent de façon abusive à partir d'elles et prophétisent à intervalles réguliers l'approche de l'an mille de l'ère technoscientifique, sur fond de pénurie, de chaos, de désagrégation des bases de la civilisation, voire de disparition à bref délai de toutes les formes de vie terrestre. La façon dont ils spéculent sur le thème de la mort, de la mort de l'humanité elle-même, a quelque chose de morbide et appartient au monde de la domination. "Que la mort soit crainte comme menace perpétuelle, ou glorifiée comme sacrifice suprême, ou acceptée comme fatalité, la préparation à la mort introduit des éléments de capitulation dès le début de la vie", affirmait déjà Marcuse dans les années 1950⁹. Bref, la vieille idée, fondatrice de l'Église et de l'État, qui affirme, avec Thomas Hobbes, que la peur est la mère de la sagesse, de la sécurité et de la subordination au pouvoir suprême, est ici érigée en paradigme de la critique. Les idéologues de la veine de Jonas en rajoutent même par rapport aux fondateurs de l'État moderne qui circonscrivaient le domaine de la peur au présent, alors qu'ils l'étendent, eux, jusqu'au futur le plus improbable, à la façon des pères de l'Église¹⁰. Bien sûr, au quotidien, les citoyens des États occidentaux préfèrent oublier les épées de Damoclès suspendues au-dessus de leur tête. Ils refoulent, à des degrés divers, leurs angoisses derrière le masque de l'impassibilité ou le sourire figé du bonheur obligatoire. Ils espèrent que la foudre ne les électrocutera pas alors qu'elle tombe déjà. Mais il n'en résulte

6 Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, chapitre "Fondements et méthodes".

7 Jean-Pierre Dupuy (2002), *Le Catastrophisme éclairé*. Ancien collaborateur d'Ivan Illich, Dupuy est devenu l'un des principaux conseillers du prince, y compris aux États-Unis, en matière de gestion de catastrophe, du "terrorisme" au nucléaire. Il fait beaucoup pour la promotion et le recyclage des idées de Jonas, à l'exception du côté dictatorial, mais aussi pour celles d'Anders.

8 Günther Anders (1956), *L'Obsolescence de l'homme*, partie "Sur la bombe et les causes de notre aveuglement face à l'apocalypse", introduction "Présenter de façon outrancière les objets dont l'importance est minimisée". Élève d'Heidegger, Anders, vu ses prises de positions courageuses contre la bombe au cours de la Guerre froide, a davantage la cote auprès des radicaux que Jonas, d'emblée plus proche des cercles du pouvoir et fanatique de l'ordre.

9 Herbert Marcuse (1955), *Eros et civilisation*, chapitre "Eros et Thanatos".

10 Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, chapitre "Savoir idéal et savoir réel dans l'éthique d'avenir", paragraphe "L'heuristique de la peur".

pas que l'emploi de l'électrochoc émotionnel puisse leur faire prendre conscience de la gravité de la situation et les pousser à l'insubordination. La peur est humaine. Mais rien d'humain n'est réalisable sous l'emprise de la peur. Lorsque, sous l'effet de catastrophes qui bouleversent leur routine, les individus sortent de leur torpeur, leur première réaction est plutôt la stupeur, suivie par la panique, voire par la peste émotionnelle, qui débouche presque toujours sur la recherche de boucs émissaires et la demande de protection accrue de la part de l'État.

Dans les milieux obsédés par le danger de catastrophes, la peur rôde aussi. Mais, à y regarder de plus près, c'est plus la peur de la liberté que celle de la domination qui les empêche de dormir. Même lorsqu'ils repoussent les positions liberticides de Jonas, lequel demande à l'État de mettre sous tutelle les moindres actes des individus pour les empêcher de transformer le monde sans souci des conséquences¹¹ la survie au nom de la sécurité leur importe plus que la vie, au sens plein du terme, tant celle-ci leur paraît grosse d'aventures inattendues et d'explorations de territoires inconnus, donc de risques parfois terribles. Ils voudraient que la liberté soit surveillée et encadrée par des systèmes de sécurité qui protègent à l'avance la société contre les contradictions et les éventuelles aliénations qui pourraient en surgir. D'après eux, mieux vaut user de la liberté avec modération sous peine d'en abuser. Dans le cas contraire, les êtres humains, à l'image d'Icare, risqueraient de voir fondre leurs ailes, de sombrer dans l'abîme et d'y entraîner le monde. Par suite, mieux vaut être "conservateur en matière d'ontologie car, ce qui importe aujourd'hui, pour la première fois, c'est de conserver le monde absolument comme il est. [...] Il y a la célèbre formule de Karl Marx : 'Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières. Ce qui importe, c'est de le transformer'. Mais, maintenant, elle est dépassée. [...] Avant tout, il faut le préserver. Ensuite, nous pourrions le transformer beaucoup, même de façon révolutionnaire¹²". Voilà ce qu'affirmait, il y a trente ans à peine, l'auteur désabusé de *L'obsolescence de l'homme* en pleine période d'agitation révolutionnaire en Europe ! La formule d'Anders a le mérite de résumer l'esprit même de la démarche des métaphysiciens de la catastrophe technologique : préserver les bases du monde tel qu'il ne va pas pour éviter le pire. Démarche qui est celle de tous les réformateurs du monde en quête de réformes introuvables. Par suite, la transformation révolutionnaire de la société est remise au magasin des accessoires. Il est toujours possible d'en parler, mais elle ne joue aucun rôle dans la recherche et la réalisation d'activités en rupture avec le monde. Reste alors aux humains en sursis, à titre de compensation pour leur inactivité, "l'examen de conscience" et la recherche des "facultés" dans la pure tradition de la métaphysique, avec ou sans soutane¹³. Friedrich Nietzsche n'avait pas tort de traiter de "réparateurs de l'âme" les idéologues qui font de la rage impuissante l'archétype des vertus morales.

Même débarrassés de l'exploitation et de la domination, les êtres humains ne pourront sans doute pas éviter de créer des règles et des valeurs, à usage individuel et collectif, pour pouvoir vivre en société. L'essentiel, c'est de ne pas en faire des normes universelles et intemporelles, indiscutées et indiscutables, qui finissent par entraver le libre développement des êtres et des relations humaines. Les systèmes de valeurs morales, eux, sont placés au-dessus des individus. Ils ont pour fonction d'assurer la conservation des communautés figées

11 Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, chapitre "La responsabilité aujourd'hui, l'avenir menacé et l'idée de progrès", paragraphe "L'avantage du pouvoir de gouverner total".

12 Günther Anders (1977), *Si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse*.

13 Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, partie "Sur la bombe et les causes de notre aveuglement face à l'apocalypse", chapitre "La formation de l'imagination morale et la plasticité du sentiment".

contre ceux qui les remettent en cause. En d'autres termes, ils sont basés sur la peur de la vie et de la liberté. Du côté des idéologues de la catastrophe, dans la mesure où la question de la survie en société passe au premier plan, la recherche de valeurs morales prend le pas sur la critique. Ainsi, dans *Le Principe de responsabilité*, Jonas tempête, en véritable gardien de l'ordre moral, contre "l'absence de sens des responsabilités"¹⁴ due, d'après lui, à la place prédominante occupée par la technoscience. Elle saperait désormais les bases mêmes de la vie en société et serait l'un des facteurs essentiels de l'absence de réaction morale face à l'accumulation des facteurs de catastrophe. Même ceux qui ne sont pas des étatistes partagent au fond des idées analogues, quitte à les relooker aux couleurs de la contestation radicale¹⁵.

Certes, dans le monde clos des laboratoires, la seule chose qui importe, c'est la faisabilité. "Ce que la technoscience rend possible doit entraîner l'obligation de le réaliser". Tel est l'impératif implacable qui les obsède et qui relève de la pensée paranoïde, rationnelle à première vue, mais dominée par la volonté forcenée de modeler le monde à leur image, sans tenir compte du reste. Lorsque Richard Feynman, prix Nobel de physique et l'un des principaux artisans de la bombe, affirma dans des entretiens ultérieurs à propos du projet Manhattan : "Nous n'avons pas à nous sentir responsable du monde dans lequel nous vivons. Depuis lors, je n'ai cessé de me sentir socialement irresponsable et je m'en suis toujours bien porté"¹⁶, il ne faisait pas tant preuve d'amoralisme que d'inhumanité. Pour lui, la nécessité d'être efficace devait non seulement dicter la conduite des chercheurs mais aussi faire taire leurs scrupules et leur donner l'absolution. Là, la réification du psychisme humain atteint de tels degrés que les esprits les plus fermés, comme Feynman, évacuent, en véritables nihilistes d'État, la question du sens de leur activité et jettent à la poubelle de l'histoire les moindres émotions humaines comme des "archaïsmes". Lorsque les êtres humains sont ainsi investis par la contrainte universelle des choses, rien ne leur importe plus que les calculs à effectuer et les erreurs de calcul à corriger en cas de désastre. Bien sûr, de tels discours ne sont pas spécifiques à la technoscience. Au lendemain d'Hiroshima, ils sanctionnaient déjà la transformation définitive de la science, sous le signe de la bombe, en vaste domaine administré sur le modèle de l'industrie et de la bureaucratie d'État, dans lequel les individus sont ravalés au rôle de rouages de la machinerie qui, comme entité supérieure, les dépasse. Ce qui leur permet de justifier leur acceptation et leur participation à l'inacceptable.

Les idéologues de la catastrophe nomment "déresponsabilisation" la complicité, directe ou indirecte, avec le système de domination technicien. Pour la combattre, ils appellent les citoyens, l'État dans le cas de Jonas, à tenir compte des "conséquences de leurs actes, même les plus lointaines", avant de les entreprendre. Le problème, c'est que des individus, même affranchis du joug de l'exploitation et de la domination, ne peuvent jamais maîtriser la totalité des conséquences de leurs actes, ou même celles qui leur importent, pour la bonne raison qu'elles ne dépendent pas que d'eux mais aussi du reste du monde. Pas plus, d'ailleurs, que leurs motifs. Comme l'affirmait Nietzsche, contre le dualisme d'origine chrétienne, "les actions tirent leurs conséquences des hommes et hors des hommes qui les entreprennent"¹⁷. Déjà, dans le voisinage de l'acte, il est illusoire de penser les maîtriser

14 Hans Jonas, *Le Principe de responsabilité*, chapitre "La transformation de l'essence de l'agir humain", paragraphe "Le vide éthique".

15 *L'Homme au foyer*, article "Les limites du post-apocalyptique", n° 7, 2004. Éditée en Belgique, c'est l'une des multiples revues, parfois radicales, qui recyclent l'idéologie d'Anders.

16 Ralph Leighton, (2000), *Vous voulez rire, monsieur Feynman* ?

17 Friedrich Nietzsche (1887), *La Volonté de puissance*, chapitre "La religion comme expression de la décadence".

toutes, sauf parfois lorsque les situations reviennent à l'identique, dans la vie de tous les jours. Mais lorsque le "voisinage" prend les dimensions du monde et englobe même le futur le plus hypothétique, la prétention à la maîtrise relève du délire prométhéen, digne des élucubrations les plus grotesques de la futurologie. En réalité, les amateurs de la morale de l'avenir partagent la conception du sujet et de l'objet propre à l'univers de la réification, d'après laquelle l'homme est le facteur actif et le reste du monde le facteur passif, capable, au mieux, de résister quelque peu aux tentatives de domestication qu'il lui impose. Rien d'étrange à ce qu'ils attribuent alors à la pensée, placée au-dessus du sensible, des capacités de calcul démesurées. "On devrait pouvoir calculer d'avance chaque action si l'on était omniscient, chaque progrès de la connaissance, chaque erreur [...] Si la roue du monde s'arrêtait et qu'il y eût là quelque intelligence calculatrice omnisciente pour mettre à profit la pause, elle pourrait continuer à calculer l'avenir de chaque être jusqu'aux temps les plus éloignés et marquer chaque trace où cette roue passerait désormais. L'illusion sur soi-même de l'homme actif, la conviction de son libre arbitre appartient aussi au même mécanisme, objet de calcul¹⁸". Mais le monde humain et non humain, même labouré en profondeur par la technoscience, n'est pas réifié en totalité. Même à l'échelle du globe terrestre, il possède encore des formes d'évolution et de réaction qui lui sont propres. Par suite, bien que les individus aient la faculté d'effectuer des prévisions, leur pensée n'en a pas moins des limites, bien sûr variables, et elle dépend de très nombreuses circonstances inconnues, parfois imprévisibles parce que non encore apparues. Les idéologues comme Hans Jonas, mine de rien, sont bien conscients des limites de la futurologie, sur laquelle ils tentent de fonder leur morale de l'avenir, limites au-delà desquelles le calcul des probabilités tourne à la vaine spéculation¹⁹. C'est pourquoi ils rétrogradent vers des systèmes de valeurs plus traditionnels, sur le modèle de celui d'Emmanuel Kant, basés sur des règles de conduite rigides et intemporelles, les fameux impératifs, inconditionnels et inconditionnés, destinés à former le noyau de la "conscience morale" des individus, voire de celle de l'État. Par malheur, dès que l'on dresse des barrières de sécurité pour éviter les erreurs de conduite, le tribunal chargé de les faire respecter n'est pas loin. Déjà, chez Kant, les impératifs, dépouillés de leur enveloppe morale, possèdent la même physionomie que les lois édictées par l'État chrétien, bien que le métaphysicien n'aborde pas la question de leur généalogie, sauf vers la fin de sa vie lorsqu'il la fait découler de la "divine providence"²⁰. Mais, en règle générale, il en reste à l'affirmation selon laquelle l'individu "est observé, menacé et surtout tenu en respect par ce juge intérieur, et cette puissance qui veille en lui sur les lois n'est pas quelque chose qu'il forge lui-même arbitrairement, elle est inhérente à son être. La conscience le suit comme son ombre lorsqu'il pense lui échapper²¹". Véritable police de la pensée avant la lettre, la "conscience morale" de Kant fut stigmatisée comme telle par les meilleurs critiques de la morale et de l'État, tels que Max Stirner, qui en releva, lui, l'origine : "C'est le protestantisme qui a rendu l'homme tout à fait mûr pour l'État gouverné par la police secrète". La conscience, espion toujours à l'écoute, surveille chaque acte, chaque pensée, devenant affaire de conscience, c'est-à-dire affaire de police²²". En d'autres termes, les impératifs de Kant découlent du principe d'obéissance prôné par l'Église, en particulier par l'Église protestante, principe qui repose

18 Friedrich Nietzsche (1886), *Humain, trop humain*, chapitre "Pour servir à l'histoire des sentiments moraux".

19 Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, chapitre "Questions de fondements et de méthode", paragraphe "Le caractère incertain des projections d'avenir".

20 Emmanuel Kant (1798), *La Religion dans les limites de la raison*.

21 Emmanuel Kant (1785), *Introduction à la métaphysique des mœurs*.

22 Max Stirner (1845), *L'Unique et sa propriété*, chapitre "Anciens et modernes".

sur la peur et la culpabilisation, et qui est déjà intériorisé par les individus comme injonction dictée par leur "moi" réifié à l'image de la marchandise. Dans la mesure où, avec la marchandisation du monde, la vie en société est de plus en plus touchée par la réification, les impératifs semblent d'autant plus rationnels et moins marqués du sceau de la religion qu'ils deviennent plus universels et plus adaptés aux besoins du capital, à commencer par l'impératif du travail. Même lorsqu'ils n'apparaissent pas sous la forme de lois édictées par l'État, ils n'en sont pas moins intégrés en profondeur à la vie, consciente et inconsciente, des individus par mille canaux formels et informels. De plus, dans les États occidentaux, la crise des valeurs morales bourgeoises a atteint, au cours des dernières décennies, de tels degrés que les systèmes d'impératifs rigides et fermés, à prétention universelle, qui régnaient encore en maîtres jusqu'au milieu du siècle dernier sont entrés en décomposition. Ils ne correspondent plus vraiment à l'évolution de la société capitaliste contemporaine et, de plus, ils ont été soumis au feu de la critique au cours de la dernière période d'agitation subversive, dans les années 1970. Reste aujourd'hui, en théorie, des lambeaux de doctrines morales éclectiques – *Le Principe responsabilité* en offre l'exemple le plus significatif – et, en pratique, des faisceaux d'obligations singulières aux contours assez peu définis, mais qui ne sont pas moins opérantes, au quotidien, que les anciennes règles de conduite rigides de la morale de l'Église.

Du recul relatif des systèmes et des principes moraux antérieurs, il est facile d'en déduire à l'absence de morale en général. C'est le chemin pris par bon nombre de moralistes en herbe dans les milieux hostiles à la technoscience qui, à la suite de Jonas, fulminent contre "l'actuel relativisme des valeurs" et tentent de ressusciter et de recycler Kant pour freiner la course nihiliste à l'abîme. Ils en ignorent jusqu'aux thèses des meilleurs des psychanalystes, tels que Erich Fromm, relatives au rôle de la répression, inconsciente et consciente, des émotions et des passions dans la formation de la "conscience morale"²³. Mais là où Kant recherchait d'abord des règles pour assurer la survie de l'individu en société, les moralistes en question, catastrophisme oblige, comptent définir des obligations pour assurer celle de la nature en général, et de l'humanité en particulier, y compris dans l'avenir le plus lointain²⁴. Avec les obligations vont les sanctions, mises en œuvre chez Jonas, inventeur du principe de précaution, par l'État dictatorial. Bon nombre d'écologistes radicaux repoussent avec horreur le césarisme jonasien. Mais ils n'en restent pas moins sur le terrain de la morale des obligations et des sanctions. Déjà, à l'époque de la Guerre froide, Anders appelait à l'appliquer avec la plus grande rigueur²⁵. Pour lui, à la situation d'exception créée par la technoscience correspondent des mesures d'exception : les actes doivent être considérés comme intentionnels même lorsqu'ils ne le sont pas, dans le domaine de la morale comme dans celui de la législation ! Même l'idée de circonstances atténuantes passe à la trappe ! Il en revient à des conceptions de la responsabilité pleine et entière datant de l'époque de l'accumulation primitive du capital et de la création de l'État centralisé en Europe. La responsabilité collective à la sauce Jonas a mauvaise presse du côté des écologistes radicaux. Par contre, la responsabilité individuelle a leurs faveurs. Ils y voient l'expression du désir bien humain des individus d'être autonomes, capables d'effectuer des choix et de les réaliser sans lâcher prise à la moindre difficulté. Grave erreur puisque, loin d'être universelle et intemporelle, la responsabilité individuelle, comme représentation, est

23 Erich Fromm (1940), *La Peur de la liberté*, chapitre "La liberté à l'époque de la réforme".

24 Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, chapitre "Questions de fondements et de méthode", paragraphe "Nouvelles dimensions de la responsabilité".

25 Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, partie "Sur la bombe et les causes de notre aveuglement face à l'apocalypse", chapitre "Annihilation et nihilisme".

spécifique à l'Occident chrétien. Ailleurs, dans le vaste monde, pendant des millénaires et parfois encore dans bon nombre d'États et de zones éloignés de l'univers occidental, elle n'avait aucun sens. Ainsi, en Chine, domine encore en partie le mode de responsabilité issu de l'école confucéenne, puis généralisé par l'école légiste à l'époque du premier empire centralisé. Responsabilité collective des membres des clans, non seulement envers leurs chefs, comme à l'époque pré-impériale, mais aussi envers le chef suprême du pouvoir central et ses mandataires locaux, les mandarins. Bref, ce sont des théologiens de l'Église médiévale, aussi représentatifs que Thomas d'Aquin, qui ont formalisé l'idée que, malgré la prédestination – l'ancêtre du déterminisme moderne –, les chrétiens sont, en partie du moins, responsables du salut de leur âme envers Dieu²⁶. Par la suite, dès la fin de la Renaissance, les métaphysiciens, les économistes, les juristes, etc., ont sécularisé et généralisé la notion de responsabilité individuelle pour en faire l'une des bases principales de la morale et de la législation de l'État moderne. Dans leur esprit, les individus, dans la mesure où ils sont affranchis de la domination de type médiéval, sont dotés de libre arbitre et donc responsables de la totalité de leurs actes envers la société, au moins au niveau des conséquences. Le libre arbitre, assimilé parfois de façon frauduleuse à la liberté, est l'une des plus redoutables inventions de l'Église, reprise et laïcisée par l'État. Dans le monde de la réification propre à la marchandise, la liberté est en réalité synonyme d'atomisation et d'intériorisation des nécessités du capital, ce qui évacue d'emblée la question de la sociabilité spécifique à l'être humain. Les individus sont considérés comme des entités sans déterminations naturelles et sociales. Par suite, leurs actes paraissent eux aussi indéterminés. De façon plus précise, ils ne sont déterminés que par la conscience et la volonté de leurs acteurs. Mais, comme Bakounine le soulignait avec raison : "Reconnaître comme base et condition absolue de la liberté, le libre arbitre, l'absolue spontanéité des actes de la volonté individuelle, donc la responsabilité individuelle, c'est reconnaître à la société le 'devoir de punir'²⁷". En effet, à partir du moment où les individus ne peuvent faire reconnaître leur sociabilité et même réaliser leurs désirs que par l'intermédiaire de puissances étrangères qui les dominent, il est inévitable qu'elles les jugent et qu'elles les sanctionnent, à l'image du marché et de l'État, de façon différée et rétroactive. Dans les États occidentaux, c'est l'utilitarisme qui, dans le domaine de la morale des conséquences, tient la première place. Non pas tant sous la forme que lui donna Jeremy Bentham²⁸ à la fin du XVIIIe siècle que sous celle, plus vulgaire, qu'il endossa entre les mains de disciples comme Herbert Spencer. Dans l'optique de ces derniers, les désirs sont ravalés au statut de besoins, à la manière des économistes. Le critère de la moralité est l'utilité : les actes qui répondent aux besoins sont moraux. De plus, leur valeur, à l'image de celle des marchandises, est quantifiable en fonction du degré de satisfaction qu'ils procurent. Dans la mesure où elle participe à la création et à la satisfaction de besoins, la technoscience est elle aussi marquée par l'utilitarisme. Lorsque Jonas²⁹ et ceux qui en recyclent les prêches d'ascète l'assimilent à l'hédonisme, morale aristocratique des plaisirs non quantifiables, ils déblaient en réalité le terrain au principe de précaution, principe utilitariste par excellence. Rien n'en montre mieux la nature que l'activité des comités d'éthique, mis en place par l'État avec participation citoyenne, véritables comptables de la technoscience à la Bourse des valeurs morales. Même les individus ou les lobbies qui refusent d'y participer n'en utilisent pas moins la même échelle de valeurs, qui juge les activités en fonction des degrés

26 Thomas d'Aquin (1260), *Sommes théologiques*, partie "Sommes contre les gentils".

27 Michel Bakounine (1870), *L'Empire knouto-germanique*, partie "Fragments sur le libéralisme".

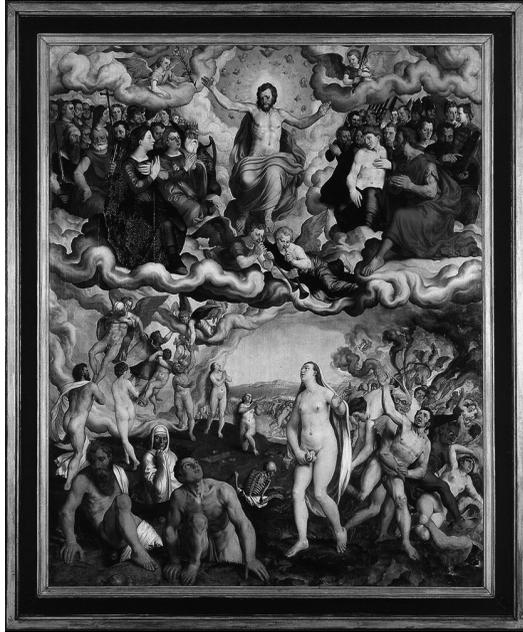
28 Jeremy Bentham (1781), *Principes de la morale et de la législation*.

29 Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, chapitre "La responsabilité aujourd'hui, l'avenir menacé et l'idée de progrès", paragraphe "L'avantage de la morale ascétique".

de dangerosité qu'elles peuvent présenter. Vision étroite de la technoscience qui évacue d'emblée le rôle qu'elle joue au niveau de l'administration des individus et de leur subordination à l'État.

Dans les conditions actuelles, le réductionnisme des idéologues catastrophistes n'est pas sans conséquences. A force de limiter leur champ de vision à l'objet de leur haine, ils finissent par reprendre à leur compte, en grande partie, les représentations et les valeurs qui lui paraissent étrangères, mais qui n'en appartiennent pas moins au monde de la domination.

Ainsi, l'État ne fait pas toujours preuve de "négationnisme", même en cas de catastrophe, sur le mode caricatural du CEA lors de Tchernobyl, pour tranquilliser ceux qu'il contrôle. Lorsqu'il a besoin de réduire encore plus le peu de liberté qu'il leur accorde au nom de la sécurité qu'il est sensé leur procurer, il n'hésite pas à faire appel à la peur, même à celle de la destruction totale. En cela, il reprend les recettes eschatologiques éprouvées par l'Église depuis au moins l'an mille, à l'époque où elle voulait soumettre des populations encore à moitié christianisées. Bien plus proche, la Guerre froide, grâce au chantage à l'Apocalypse par la bombe, facilita la stabilisation, puis l'extension du capitalisme au cours des Trente Glorieuses. Lors de la première crise du pétrole, qui coïncida avec la multiplication des premières grandes



catastrophes industrielles, telles que Bhopal, les États occidentaux, via des études commanditées par le Club de Rome, agitèrent le spectre de la "fin de la croissance" dans les deux décennies à venir, sur fond de surpopulation galopante, de pollution générale et de pénurie universelle de pétrole. Mad Max, l'implacable prédateur, était alors le héros de la guerre généralisée pour la survie. Après la chute du Mur, c'est le "terrorisme" et les "États terroristes", représentés sous la forme de l'hydre invisible et presque indestructible par les principaux États de la planète, qui jouent le rôle de l'ennemi officiel du "monde civilisé". Le spectre de la "fin pleine d'horreur" à base "d'armes de destruction massive" facilite l'acceptation des "horreurs sans fin" qui caractérisent l'époque actuelle et la subordination aux impératifs de la domination modernisée. Désormais, c'est le cyberguerrier chasseur de "terroristes" qui fait figure de héros du jour.

Même chose pour "l'irresponsabilité", ou encore pour "la responsabilité, mais sans culpabilité" inaugurée en France par le parti socialiste au pouvoir lors du scandale du sang contaminé. Mobilisée en cas d'urgence, elle permet aux Ponce Pilate modernes, à tous les échelons de la hiérarchie, d'éviter de rendre le moindre compte et même d'échapper au tribunal. Mais il n'en résulte pas que la responsabilité morale n'a plus d'importance, elle qui n'a jamais été autre chose que la feuille de vigne de la responsabilité pénale. "Philosophie de

la potence³⁰, elle fut appliquée par l'État, dès le XVII^e siècle et jusqu'au milieu du XX^e siècle environ, avec plus ou moins de férocité à l'encontre de ceux qu'il déracinait, écrasait, mutilait au travail et ailleurs, et qu'il considérait comme dangereux pour l'ordre. A l'époque de l'État providence et de l'accès accru de la population occidentale au monde de la marchandise, la rigueur de la coercition fut adoucie, en particulier parce que les obligations étaient de plus en plus ressenties par les individus comme des injonctions de leur "moi" et que le système leur offrait des compensations non négligeables en échange de leur subordination. Elle céda en partie la place à la gestion administrative et paritaire des contradictions de classe. Aujourd'hui, la décomposition des communautés prolétariennes et le mode d'organisation en réseau, sur la base de l'informatisation à "échelle humaine" des activités, aggravent l'atomisation des citoyens et facilite le retour en force de la responsabilité individuelle, même au travail. La responsabilisation des individus, comme moyen de leur faire intérioriser et cogérer les nouvelles règles de la domination, de les faire culpabiliser et de les sanctionner en cas de non-conformité, est le leitmotiv des administrateurs de l'État. Ils y font d'autant plus appel que les compensations qu'ils dispensent sont de plus en plus minces. Même en France, longtemps vitrine de la démocratie, la responsabilité totale, au niveau des actes, voire des intentions non réalisées, est à l'ordre du jour, en particulier dans les banlieues, au nom de "l'éradication du terrorisme", bien entendu. "La culture de l'indulgence déresponsabilise les individus. [...] Depuis notre prise de fonction, nous avons insisté sur les problèmes de sécurité. Prévenir et sanctionner sont les deux pôles de l'action que nous menons. Les problèmes sont liés à des phénomènes graves d'urbanisme [...] Mais il ne faut pas confondre la sociologie et le droit. Chacun reste responsable de ses actes. Tant que l'on admettra des excuses sociologiques et que l'on ne mettra pas en cause la responsabilité individuelle, on ne résoudra pas ces questions". De telles apologies de la coercition d'État ne sont pas dues à George Bush, chantre de l'ordre moral à la façon des chrétiens fondamentalistes aux États-Unis, mais à Lionel Jospin³¹, alors Premier ministre de la belle France laïque et républicaine. Base de la coresponsabilité, nouvelle règle morale applicable même en cas de catastrophes, la responsabilité individuelle vise à enchaîner encore plus les individus au système qui les domine. Rien de plus.

De ce qui précède, il ne découle aucune minimisation, voire négation, de l'ampleur et des conséquences du désastre universel en cours. Mais il est nécessaire d'aborder à notre manière les questions réelles traitées par les idéologues catastrophistes de façon aliénée. Au-delà de la question de la survie, reste celle des conditions de la réalisation pleine et entière de la liberté humaine. Déjà, au cours de la guerre révolutionnaire des paysans en Allemagne, au XVI^e siècle, Münzer affirmait : "La créature humaine ne sera libre que lorsque toutes les créatures de la Terre le seront"³². C'est encore plus vrai au XXI^e siècle, alors que la technoscience est l'un des facteurs, et non des moindres, de la domestication et de l'altération de la vie, dans des proportions inconnues à l'époque. Par suite, à supposer même que des populations insurgées détruisent l'appareil d'État et stoppent les activités mortifères, leur capacité à transformer le monde d'aujourd'hui en monde humain, donc à réaliser la liberté, n'en restera pas moins dépendante des traits que la domination tire sur l'avenir, parfois lointain dans le cas du nucléaire. Dans quelle mesure, personne ne peut encore le prévoir. En revanche, la question est incontournable, et la critique doit l'intégrer à moins de croire que rien n'a changé depuis l'époque des révolutions prolétariennes d'antan.

30 Arthur Koestler (1955), *Réflexions sur la peine capitale*, chapitre "Volonté libre et déterminisme".

31 Cf. *Le Monde*, "Entretien avec le Premier ministre", janvier 1999.

32 Thomas Münzer (1524), *Les Articles de Mülhausen*.

De même, de la critique de la morale qui précède, il ne résulte aucune apologie de l'absence totale de règle, aucun indifférentisme de type nihiliste envers le sens à imprimer aux activités et aux relations, aucune négation du rôle des émotions, de la volonté et de la pensée dans les choix que les individus peuvent effectuer, etc. Pas plus qu'il n'est question de partager l'attitude fataliste, dominante dans les milieux de l'écologie radicale, qui justifie le repli dans des cénacles ou dans des prétendus refuges à l'abri de l'orage en attendant des jours meilleurs, ou moins pénibles, au lendemain du cataclysme. N'oublions jamais que la domination, même aux époques où elle semble régner sans partage, n'est pas totale. Il existe toujours des chemins, même escarpés, à explorer et des failles à créer. Il revient à ceux qui ne baissent pas les bras et qui sont capables de répondre d'eux-mêmes de savoir les découvrir et les élargir, à titre individuel et collectif, sans perdre de vue leur objectif : la transformation révolutionnaire de la société.

Août 2005



Correspondance

André Dréan : [nuee93\(at\)free.fr](mailto:nuee93(at)free.fr)

lesmeuteseditions@autistici.org

<http://lesmeuteseditions.noblogs.org>