



COMPILATION DE TEXTES DE MURRAY BOOKCHIN

Ce livre est gratuit ! Fais le tourner sans
pitié !

Ce livre est gratuit ! Fais le tourner sans pitié ! Tu peux l'imprimer et le multiplier toi-même en téléchargeant ce fichier : <http://www.fichier-pdf.fr/2015/07/04/compilbookchin/compilbookchin.pdf>

Ce document a été réalisé ***pour une impression en mode « livre »***.

Les conseils pour imprimer et relier les livres et les livrets sont donnés ici : <http://www.fichier-pdf.fr/2015/07/04/imprimeretrelieur5/imprimeretrelieur5.pdf>

Les autres livres et livrets de l'infokiosque sont présentés dans le catalogue téléchargeable à cette adresse :

<http://www.fichier-pdf.fr/2015/07/04/catalogue31/catalogue31.pdf>

La prochaine version du catalogue mis à jour sera disponible à cette adresse à compter du 4 août 2015 :

<http://www.fichier-pdf.fr/2015/08/04/catalogue32/catalogue32.pdf>

Les livres et les livrets de l'infokiosque peuvent également être lus sur le site Esprit68 à cette adresse : <http://www.esprit68.org/biblio.html>

Tu y trouveras d'autres liens vers les diffuseurs du savoir non marchand !

Sommaire

A PROPOS DE MURRAY BOOKCHIN ET DE CETTE COMPILATION..	7
ÉCOLOGIE ET PENSÉE RÉVOLUTIONNAIRE.....	11
La valeur critique de l'écologie.....	13
Diversité et simplicité.....	17
L'écologie et la reconstruction de la société.....	22
POUR UNE SOCIÉTÉ ÉCOLOGIQUE.....	37
LE CHANGEMENT RADICAL DE LA NATURE	55
MORT D'UNE PETITE PLANETE – C'EST LA CROISSANCE QUI NOUS TUE	77
LE MUNICIPALISME LIBERTAIRE – UNE NOUVELLE POLITIQUE COMMUNALE ?.....	91
Les deux sens du mot "politique"	91
Un écosystème politique.....	93
La commune : un enjeu moderne	93
Une politique en-dehors de l'État et des partis.....	95
Un nouveau corps politique	96
Pour la décentralisation	98
Le citoyen véritable.....	101
La vraie formation à la citoyenneté	103
L'économie municipale	106
Une question de survie écologique.....	109

A PROPOS DE MURRAY BOOKCHIN ET DE CETTE COMPILATION

Murray Bookchin (1921-2006) est un militant et essayiste américain. Formé à la pensée marxiste et s'inscrivant dans la tradition anarchiste, il rejette le léninisme et prend peu à peu ses distances avec les tendances individualistes, primitivistes et anti-technologiques du mouvement anarchiste américain, pour développer ses propres conceptions de l'écologie sociale et du municipalisme libertaire. Bookchin a eu une influence importante sur la pensée écologique et anticapitaliste aux États-Unis, et, à compter des années 2000, sur le mouvement de libération kurde. **Abdullah Öcalan**, le leader emprisonné du Parti des Travailleurs du Kurdistan (PKK) a en effet découvert ses écrits en prison et bien qu'adhérent initialement à un marxisme-léninisme orthodoxe, il se réclame dorénavant des idées de Bookchin dont on peut retrouver l'influence dans le confédéralisme démocratique kurde ou le renforcement du rôle des femmes au sein du PKK.

Les quelques textes ici rassemblés donnent un aperçu des thèmes abordés dans l'œuvre plus vaste de Murray Bookchin.

Dans « **Écologie et pensée révolutionnaire** », publié en 1964, Bookchin insiste sur la portée critique, émancipatrice et révolutionnaire de l'écologie. Un demi-siècle avant la faible prise de conscience actuelle, Il dénonce les désastres causés par la croissance économique, pointe l'effrayant appauvrissement des milieux naturels qui en découle, et avance que la domination destructrice de l'homme sur la nature, découle de la domination de l'homme sur l'homme. Pour Bookchin la révolution écologique ne pourra advenir que par la mise en œuvre des idées libertaires et décentralisatrices.

Dans « **Pour une société écologique** », publié en 1973, Bookchin montre que la crise écologique est en réalité une crise sociale, qui ne peut être résolue que par une restructuration révolutionnaire de la société sur

des principes écologiques. Cette révolution implique de rompre avec « l'environnementaliste » qui entretient une conception passive de la nature, soumise à la domination de l'homme. La domination omniprésente de l'homme sur l'homme, de l'homme sur la femme, de l'âge sur la jeunesse, et l'obsession de la possession, propres aux sociétés hiérarchiques, est l'un des obstacles à la constitution de relations harmonieuses avec la nature. Contre la guerre de tous contre tous, le pillage généralisé, la prétendue justice qui institue l'inégalité entre égaux et le fétichisme de l'équivalence, aujourd'hui entretenus par la dictature marchande, ce sont les logiques de participation, de coopération et de communauté qu'il convient de développer, sous peine de voir l'humanité aller à sa perte.

Dans « **Le changement radical dans la nature** », paru en 1984, Bookchin se place davantage sur le terrain de l'épistémologie et de la philosophie des sciences. Il remarque que la société capitaliste a développé une idéologie de la nature, considérée comme une arène de compétitions, alors qu'on y observe bien plus fréquemment des phénomènes de coopérations et des relations symbiotiques. Une conception « atomiste », « isolationniste », de la sélection naturelle a occulté la complexité des relations entre espèces au sein de la communauté biotique et de l'écosystème. Contre l'anthropomorphisme qui prête des attributs moraux à la nature, ou contre la sociobiologie qui consacre l'ordre existant par ses fausses objectivations, Bookchin réaffirme tout à la fois la spécificité de l'ordre social et sa continuité avec l'ordre naturel.

Dans « **Mort d'une petite planète – c'est la croissance qui nous tue** », paru en 1989, Bookchin rappelle que les catastrophes environnementales – marées noires, accidents nucléaires, réchauffement climatique – ne sont pas des « accidents », mais des occurrences inévitables qui ont été prévues depuis longtemps. Car la crise écologique est systémique. Elle tient aux fondements mêmes de la société marchande, à l'obligation de croissance économique et à l'esprit de compétition qui l'entretient. La stigmatisation des consommateurs ou des entreprises polluantes, les

efforts entrepris individuellement, de la « simplicité volontaire » aux utopies « New Age », sont des réponses insuffisantes qui ne mettront pas un terme à la multiplication tragique des catastrophes. Seules des réponses collectives, localement élaborées à partir des besoins réels des populations humaines, permettront de contenir la catastrophe écologique.

Dans « **Le municipalisme libertaire – une nouvelle politique communale ?** » paru en 1995 Bookchin commence par rappeler comment le sens du mot « politique » s'est perverti avec l'avènement de l'état-nation et sa confiscation par une caste de soi-disant « représentant » du peuple, défendant en réalité leurs intérêts propres ou ceux des dominants. La véritable politique s'exprime davantage dans les assemblées citoyennes qui œuvrent quotidiennement au sein d'un véritable « écosystème politique ». Les partis dits « politique » trouvent leur origine dans l'état et non dans la citoyenneté. Ils ne peuvent entretenir la véritable vie politique qui doit se développer à partir de la *commune* dont les formes élémentaires sont les villages, les villes, les quartiers et les cités. La commune doit posséder un caractère organique et une identité propre permettant de dépasser l'insularité de la sphère privée et familiale. Elle ne se confond pas avec les proliférations urbaines contemporaines. Elle est le lieu de formation de l'individu et du citoyen quand la citoyenneté devient l'art d'expression de soi au sein de la communauté. Le municipalisme libertaire de Bookchin envisage une « municipalisation » partielle de la propriété qui doit conduire à mettre progressivement les moyens de production à la disposition des libres assemblés de citoyens. Il rejette cependant les perspectives autarciques et plaide pour une interdépendance des communes. Ces efforts doivent permettre d'échapper au pouvoir centralisateur des états et des firmes qui perpétue l'idéologie de la croissance, la déresponsabilisation généralisée et le désastre écologique qui en découle.

Esprit68, juin 2015

ÉCOLOGIE ET PENSÉE RÉVOLUTIONNAIRE

Initialement publié sous le titre "Ecology and Revolutionary Thought" (1964), dans *Post-Scarcity Anarchism*. Traduction française de Daniel Blanchard et Helen Arnold, in *Pour une société écologique*, Christian Bourgois, 1976.)

Depuis la Renaissance, le développement de la pensée révolutionnaire a été marqué, à presque chaque étape, par l'influence prédominante d'une science, en relation, bien souvent, avec une école philosophique.

A l'époque de Copernic et de Galilée, c'est l'astronomie qui a aidé la pensée critique à passer du monde médiéval imprégné de superstitions à celui du rationalisme, du naturalisme et de l'humanisme. A l'ère des Lumières, qui culmine avec la Révolution Française, ce sont les progrès accomplis par la mécanique et la mathématique qui ont contribué à l'essor des idées libératrices. Quant à l'époque victorienne, elle s'est trouvée ébranlée jusqu'en son tréfonds par les théories évolutionnistes en biologie et en anthropologie, par l'économie politique marxiste et par la psychologie freudienne.

Aujourd'hui, l'ordre social établi a parfaitement assimilé ces sciences jadis libératrices. Disons même que la science en tant que telle nous apparaît de plus en plus comme un instrument de contrôle des processus mentaux de l'homme et de conditionnement de son être matériel. Et cette suspicion jetée sur la science et la méthode scientifique, est loin d'être infondée. « Bien des gens sensibles, en particulier parmi les artistes craignent que la science ne flétrisse et n'avilisse les choses, qu'elle ne les sépare au lieu de les relier, faisant ainsi œuvre de mort plutôt que de création », écrit **Abraham Maslow**¹.

¹ Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being*, New York, 1962, p. VIII.

Mais ce qui est plus important encore, c'est que la science a perdu sa vertu critique. Pénétrées pour l'essentiel d'un esprit fonctionnel et instrumental, ces mêmes sciences qui autrefois menaçaient de rompre les chaînes de l'homme, servent aujourd'hui à les perpétuer, à les dorer. Même la philosophie a cédé à l'instrumentalisme et tend à n'être guère plus qu'un ensemble de combinaisons logiques ; elle est la bonne à tout faire de l'ordinateur et non du révolutionnaire. Il existe pourtant une science qui peut encore retrouver et même surpasser la valeur libératrice des sciences et des philosophies d'autrefois. On la dénomme de façon relativement vague « écologie », terme forgé il y a cent ans par Haeckel pour désigner « l'étude de l'ensemble des relations de l'animal avec son environnement tant organique qu'inorganique ». A première vue, la définition de Haeckel est bien anodine ; et de ce fait, l'écologie conçue restrictivement comme une branche de la biologie se limite souvent à une série de mesures biométriques par lesquelles les chercheurs déterminent sur le terrain des chaînes alimentaires ou dressent l'inventaire statistique de populations animales. Il existe une écologie sanitaire qui ne heurterait nullement les susceptibilités de l'Association Médicale Américaine et une conception de l'écologie sociale en tous points conforme aux théories les plus élaborées de la Commission d'Urbanisme de la Ville de New York.

Mais dans une perspective plus large, le propos de l'écologie, c'est l'équilibre de la nature. Or, pour autant que la nature englobe l'homme, ce dont traite cette science c'est fondamentalement de l'harmonisation des rapports entre l'homme et la nature. Une telle approche a des implications explosives, non seulement parce que l'écologie est intrinsèquement une science critique – à un point que n'ont jamais atteint les constructions les plus radicales de l'économie politique – mais aussi parce que c'est une science qui intègre et qui synthétise. Et ce dernier aspect, si l'on en tire toutes les implications, rejoint, en gros, la critique anarchiste de la société. Car, en dernière analyse, il est impossible de parvenir à une harmonie de l'homme avec la nature sans édifier une

communauté humaine qui vive dans un équilibre durable avec son environnement naturel.

La valeur critique de l'écologie

La force critique de l'écologie est un trait unique dans le monde scientifique actuel que caractérise une docilité générale. Elle découle de son objet, de son domaine propre. Les problèmes dont traite l'écologie sont indépassables : on ne saurait les négliger sans mettre en péril la survie de l'homme et même la survie de la planète. Cette force critique ne tient pas tant à la puissance de la raison humaine, si haut que la science, dans ses périodes révolutionnaires, ait porté celle-ci, qu'à la puissance souveraine de la nature même. Il se peut que l'homme soit manipulable, comme le prétendent les maîtres des mass media ou que les éléments de la nature soient manipulables, ainsi que le démontrent les ingénieurs ; mais ce qu'enseigne l'écologie c'est que le monde naturel en tant que totalité, c'est-à-dire la nature envisagée sous tous ses aspects, à tous les stades de ses cycles et dans toutes ses interconnexions, dénie à l'homme toute prétention à la maîtrise de la planète. La désertification du bassin méditerranéen où jadis foisonnait la végétation tant naturelle que cultivée, témoigne pour l'histoire de la revanche que peut prendre la nature sur le parasitisme humain.

Mais l'histoire n'offre aucun précédent comparable pour l'ampleur comme pour la gravité aux ravages causés par l'homme – ni aux revanches prises par la nature – depuis le début de la Révolution Industrielle et surtout depuis la deuxième guerre mondiale. Les exemples antérieurs de parasitisme humain étaient essentiellement locaux ; ce n'étaient, précisément, que des exemples du potentiel destructeur de l'homme. Ils étaient souvent compensés par de remarquables améliorations apportées à l'écologie naturelle d'une région, telles que l'admirable remodelage du sol opéré au cours des siècles par la paysannerie européenne ou, dans les Andes, les cultures en terrasses des Incas de l'ère précolombienne.

Comme l'impérialisme, c'est à l'échelle du globe que s'étend aujourd'hui la destruction de l'environnement. Elle déborde même les limites terrestres comme le prouvent les récentes altérations de la ceinture Van Allen. Le parasitisme de l'homme moderne ne se limite pas à perturber l'atmosphère, le climat, les eaux, le sol, la flore et la faune d'une région ; il compromet pratiquement tous les cycles fondamentaux de la nature et menace la stabilité de l'environnement à l'échelle planétaire.

Pour illustrer l'envergure des méfaits de l'homme moderne, rappelons qu'on estime à six cents millions de tonnes la quantité d'oxyde de carbone que dégage chaque année l'utilisation des combustibles fossiles (pétrole et charbon), soit environ 0,03 % de la masse totale de l'atmosphère, sans compter tous les autres produits toxiques. Depuis la Révolution industrielle, la masse totale d'oxyde de carbone contenue dans l'atmosphère s'est accrue de 25 %. On a de très solides raisons théoriques de soutenir que cette couverture de plus en plus épaisse d'oxyde de carbone, en empêchant la dispersion du rayonnement thermique de la terre, va donner naissance à des types de perturbations atmosphériques de plus en plus dangereuses et risque, à terme, de provoquer la fusion des calottes glaciaires des pôles et la submersion de vastes étendues de terres. Si éloigné dans le temps que puisse paraître ce déluge, la modification de la proportion d'oxyde de carbone par rapport aux autres gaz de l'atmosphère est un signe alarmant de l'impact que l'homme peut avoir sur les équilibres naturels.

Un problème écologique plus immédiat réside dans la pollution par l'homme d'un très grand nombre de cours d'eau terrestres. Ce qui compte ici ce n'est pas tant le fait que l'homme souille tel ruisseau, telle rivière ou tel lac, ce qu'il a fait de tout temps, c'est l'extension qu'a prise ce phénomène au cours des deux dernières générations. Aux Etats-Unis, pratiquement toutes les eaux de surface sont aujourd'hui polluées. Un grand nombre de cours d'eau américains sont des décharges publiques et ne jouent en fait que le rôle d'extension du réseau de tout-à-l'égout. C'est par euphémisme qu'on les désigne comme des lacs ou des rivières. Une très grande partie des eaux souterraines ne sont plus

potables et de nombreuses épidémies locales d'hépatite virale ont pour origine la pollution des eaux captées aux environs des villes.

A la différence de la pollution des eaux de surface, celle des eaux au sous-sol est extrêmement difficile à éliminer et tend à persister pendant des dizaines d'années après qu'on en a supprimé les causes.

Un article paru dans un magazine populaire a pu à juste titre décrire les cours d'eau américains comme des « eaux qui se meurent ». Mais pour désespérante et apocalyptique qu'elle paraisse, cette formule peut s'appliquer au monde entier. Les eaux de la planète sont littéralement en train de mourir. Les rivières et les lacs d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine tout autant que les cours d'eau depuis longtemps surexploités des pays industriels sont en cours de destruction, en tant que sources de vie, du fait de la pollution massive. Je ne vise pas seulement ici les polluants radioactifs des bombes et réacteurs nucléaires qui affectent toute la flore et la faune des océans; les épanchements de produits pétroliers posent eux aussi un problème colossal et détruisent chaque année la vie marine en masses énormes.

Il n'est pratiquement pas de secteur de la biosphère qui échappe aux phénomènes de ce genre. Il faudrait des pages et des pages pour rendre compte des pertes immenses de terre arable qui surviennent chaque année dans tous les continents, des décès causés par la pollution de l'air des grands centres urbains, de la diffusion planétaire d'agents aussi toxiques que le plomb et les isotopes radioactifs, de la chimisation de l'environnement de l'homme et même de son menu quotidien envahi par les résidus de pesticides et les additifs alimentaires. Combinées comme les pièces d'un puzzle, ces atteintes à l'environnement dessinent une œuvre de destruction sans précédent au cours de la longue histoire de l'homme sur la Terre.

On pourrait évidemment définir l'homme comme un parasite à pouvoir de destruction très élevé qui menace d'annihiler le monde naturel – son hôte avant de s'annihiler lui-même. Pour l'écologie, toutefois, le terme de « parasite », loin d'être une solution, pose au contraire un problème. Les

écologistes savent qu'un parasite destructeur de ce type manifeste en général la rupture d'un équilibre. De fait, nombre d'espèces qui semblent extrêmement destructrices dans un ensemble de conditions données se révèlent très utiles dans des conditions différentes. Ce qui confère à l'écologie une fonction profondément critique c'est la question que soulève la capacité destructive de l'homme, à savoir : quelle est la rupture d'équilibre qui a fait de l'homme un parasite destructeur ? Qu'est-ce qui a engendré une forme de parasitisme telle qu'elle provoque de graves perturbations des cycles naturels et même menace l'existence de l'humanité ? Ce n'est pas seulement dans la nature que l'homme a créé des déséquilibres, c'est aussi, et plus fondamentalement dans sa relation avec son prochain et dans la structure même de la société et les déséquilibres qu'il a provoqués dans le monde naturel résultent de ceux qu'il a provoqués dans la société. Il y a un siècle on pouvait encore considérer que la pollution de l'air et de l'eau résultaient de la course au profit et à la puissance à laquelle se livraient barons d'industrie et bureaucrates. De nos jours, cette explication morale apparaît comme une simplification grossière. Il ne fait pas de doute que les entreprises bourgeoises professent pour la plupart le mépris du bien public, ainsi qu'en témoigne l'attitude des trusts de l'énergie, de l'acier et de l'automobile face aux problèmes de la pollution. Mais il y a un problème plus grave que celui du comportement des dirigeants de ces firmes, c'est celui de la taille des entreprises elles-mêmes, celui de leur gigantisme et de tout ce qu'il implique pour la région où elles sont implantées, pour ses collectivités humaines comme pour ses cours d'eau, celui de leurs besoins en matières premières et en eau, celui de leur place dans la division nationale du travail.

Ce que l'on observe aujourd'hui c'est une crise dans l'écologie sociale. La société moderne, telle que nous la connaissons tout particulièrement aux Etats-Unis et en Europe, repose sur d'immenses zones urbaines, sur une agriculture hautement industrialisée et, coiffant le tout, un appareil d'Etat hypertrophié, bureaucraté et anonyme. Si on laisse de côté toute considération morale pour ne considérer que la structure matérielle d'une

telle société on ne peut manquer d'être frappé par les incroyables problèmes de logistique qu'elle doit résoudre problèmes de transport, d'approvisionnement (en matières premières, en biens manufacturés et en denrées alimentaires), d'organisation économique et politique, de localisation des industries, etc. Une société urbanisée et centralisée de ce type représente pour n'importe quelle étendue continentale une charge accablante.

Diversité et simplicité

Mais le fond du problème est plus loin encore. L'obligation faite à l'homme de dominer la nature découle directement de la domination de l'homme sur l'homme. La famille patriarcale a introduit le germe de la domination dans la cellule de base des relations sociales ; l'antiquité l'a développé en séparant l'esprit de la réalité – ou plutôt la pensée du travail productif ; il s'est nourri ensuite des préventions antinaturalistes du christianisme. Mais c'est seulement lorsque les relations communautaires, féodales ou paysannes, se furent dissoutes en relations mercantiles que la planète elle-même se trouva réduite au statut de ressource à exploiter. Cette tentative vieille de plusieurs siècles culmine dans le capitalisme moderne. La nature concurrentielle de la société bourgeoise dresse non seulement chaque être humain contre les autres mais aussi l'ensemble de l'humanité contre le monde naturel. De même que les hommes, la nature en tous ses aspects est convertie en marchandise, en un matériau à transformer et à vendre. Le libéralisme baptise ces processus « croissance », « société industrielle » ou « fléau urbain », ou encore « société de consommation ». Mais à la racine du phénomène, on trouve toujours la domination de l'homme sur l'homme. La mise en coupe réglée de la terre par le capital accompagne la mise en coupe réglée de l'esprit humain par le marché. La terminologie libérale ne vise qu'à camoufler la signification sociale de la crise écologique.

On a beau crier haro sur la croissance démographique, les taux qui ont une importance stratégique pour la crise écologique ne sont pas ceux de

la croissance démographique en Inde mais bien ceux de la production aux Etats-Unis, qui représente la moitié de la production mondiale.

A ce propos encore, le libéralisme use d'euphémismes tels que l'« abondance » pour ne pas parler tout crûment de « gaspillage ». Les Etats-Unis, qui consacrent le neuvième de leur capacité industrielle aux productions de guerre, saccagent littéralement la planète et brisent des liaisons écologiques essentielles à la survie de l'homme. Si les projections actuelles concernant l'industrie se vérifient, les trente dernières années du siècle verront le quintuplement de la production d'énergie électrique, fondée essentiellement sur le charbon et les combustibles nucléaires. Inutile de décrire la charge colossale de déchets radioactifs et autres effluents qu'un tel accroissement va faire peser sur l'écologie de la planète.

A plus court terme, la situation n'est pas moins inquiétante. Au cours des cinq années qui viennent, la production de bois augmentera probablement de 20 % ; celle de papier, de 5 % par an ; celle des emballages de carton, de 3 % par an ; celle de matières plastiques (qui représentent aujourd'hui de 1 à 2 % des ordures ménagères), de 7 % par an. Or, ces productions sont, parmi les plus gravement polluantes. On ne saurait sans doute mieux illustrer l'absurdité de l'activité industrielle moderne qu'en rappelant la diminution du nombre des bouteilles de bière consignées (et réutilisables) de 54 milliards d'unités en 1960 à 26 milliards aujourd'hui. Pendant ce temps, les bouteilles non réutilisables passaient de 8 à 21 milliards d'unités et les boîtes métalliques de 38 à 53 milliards. D'où évidemment un problème colossal d'évacuation des déchets solides.

Si on conçoit la planète comme une masse de minéraux inertes, elle peut assurément fort bien s'accommoder d'un accroissement aussi insensé de la production d'ordures. Mais sûrement pas si on la conçoit comme un tissu vivant et complexe. La seule question est de savoir si elle survivra à ce pillage assez longtemps pour permettre à l'homme de

remplacer le système destructeur actuel par une société humaniste et fondée sur les principes de l'écologie.

On insiste souvent auprès des écologistes pour qu'ils déterminent avec une précision scientifique le point de rupture écologique de la nature, le moment où le monde naturel enterrerait l'homme. Autant demander au psychiatre le moment exact où le névrosé se transformerait en un psychotique non fonctionnel. Il ne faut pas espérer obtenir de réponse à ce genre de question. En revanche l'écologiste est en mesure de fournir quelques repères stratégiques pour comprendre les directions dans lesquelles l'homme semble s'être engagé depuis son divorce d'avec la nature.

Du point de vue de l'écologie, l'homme est en passe de simplifier dangereusement son environnement. La ville moderne représente un empiètement régressif du synthétique sur le naturel, de l'inorganique (ciment, métal et verre) sur l'organique, le remplacement de stimuli variés quant à leur nature et leur origine par des stimuli grossiers et élémentaires. Les vastes zones urbaines qui s'étendent continuellement dans les régions industrialisées du globe lèsent gravement la vue et l'ouïe ; le brouillard les étouffe et les encombrements les paralysent.

Ce processus de simplification de l'environnement, qui le ramène de plus en plus vers l'élémentaire et le grossier, n'a pas qu'une dimension matérielle mais aussi culturelle. La nécessité de manier d'énormes populations urbaines, de transporter, de nourrir, de faire travailler, d'instruire et de divertir de quelque façon quotidiennement des millions de gens rassemblés sur un espace très restreint, conduit à un très grave déclin des valeurs civiques et sociales. Une conception de masse des relations entre les hommes, avec une tendance au totalitarisme, à la centralisation et à l'embrigadement, relègue dans le passé les valeurs individuelles. Les techniques bureaucratiques de gestion de la société tendent à remplacer les méthodes humanistes. Tout ce qui est spontanéité, créativité et individualité est cerné par le standardisé, le conditionné, le massifié. L'espace alloué à l'individu est sans cesse

grignoté par les restrictions qu'impose un appareil social impersonnel et sans visage. Tout ce qui fait la qualité unique de la personne se trouve de plus en plus étroitement assujéti, pour être reconnu, au contrôle du plus petit commun dénominateur de la masse. C'est sur le mode quantitatif, statistique, comme dans une fourmilière, que l'on traite l'homme au détriment de toute approche mettant l'accent sur la singularité individuelle, la libre expression et la richesse culturelle.

La même simplification régressive de l'environnement s'effectue dans l'agriculture. Cette population manipulée des villes modernes, il faut la nourrir et cela implique l'extension de l'agriculture industrielle. Les plantes vivrières doivent être cultivées de façon à permettre au maximum la mécanisation – non pour réduire la peine des hommes, mais pour accroître l'efficacité et la productivité, pour rentabiliser les investissements et exploiter ainsi la biosphère. Cela implique également le nivellement du terrain qui sera ramené, pour ainsi dire à n'être rien de plus que le plancher d'une usine, et on réduira autant que possible tous les accidents topographiques. La croissance des végétaux sera étroitement contrôlée pour qu'elle coïncide avec le timing serré des usines de produits alimentaires. Labourage, fertilisation, ensemencement et récolte seront effectués sur la plus grande échelle possible, souvent au mépris de l'écologie naturelle du pays. On consacrera de vastes étendues à une même culture ce qui favorise la mécanisation mais aussi la diffusion des parasites et des maladies. Car la culture d'une espèce unique est le milieu idéal pour leur prolifération. On devra donc recourir largement aux agents chimiques pour faire face aux problèmes créés par les insectes, les mauvaises herbes et les maladies des plantes, pour régulariser la production et pour maximiser l'exploitation du sol. Le vrai symbole de l'agriculture moderne n'est plus la faucille, ni même le tracteur; c'est l'avion. Le cultivateur moderne ce n'est plus le paysan ni même l'agronome, qui entretenaient une relation intime avec les qualités particulières du sol qu'ils cultivaient ; c'est le pilote ou le chimiste pour qui le sol n'est qu'une simple matière première minérale.

Le processus de simplification est encore aggravé par les excès de la division du travail au niveau régional et même national. Des étendues de plus en plus vastes de la planète sont vouées à des fonctions industrielles de plus en plus spécialisées ou réduites à n'être que des dépôts de matières premières. D'autres encore ne sont plus que des centres urbains consacrés essentiellement aux échanges. Des villes et des régions et même des pays et des continents entiers sont définis par des productions spécifiques : Pittsburgh, Cleveland et Youngstown, c'est l'acier; New York, c'est la finance; la Bolivie, l'étain ; l'Arabie, le pétrole ; l'Europe et les Etats-Unis, les biens manufacturés ; le reste du monde, ce sont des matières premières de tel ou tel type. Les écosystèmes complexes qui constituent les diverses régions des continents disparaissent sous une organisation qui fait de nations entières des entités économiques rationalisées, simples étapes de la chaîne de production planétaire. A plus ou moins court terme, les campagnes les plus attrayantes succomberont à la bétonnière, tout comme la plus grande partie de la côte est des Etats-Unis, qui n'est déjà plus que lotissements et zones pavillonnaires. Ce qui restera des beautés naturelles sera défiguré par les bidonvilles de tentes et de caravanes, par les autoroutes touristiques, les motels, les restaurants et les nappes de mazout des canots à moteur.

Le fait capital, c'est que l'homme est en train de défaire l'œuvre de l'évolution du vivant. En créant de vastes agglomérations de ciment, de métal et de verre, en dévastant ou en minant les écosystèmes complexes et subtils qui constituent toute la diversité locale du monde naturel, bref en remplaçant un environnement organique et complexe par un environnement inorganique et simplifié, l'homme est en train de démonter la pyramide biotique qui l'a porté durant d'innombrables millénaires. Lorsqu'il remplace les liaisons écologiques complexes dont dépendent tous les êtres vivants supérieurs par des liaisons plus élémentaires, l'homme ramène peu à peu la biosphère à un stade qui ne permettra plus que la survie d'êtres vivants beaucoup plus simples. Si ce grand renversement du processus évolutif devait se poursuivre, il n'est

nullement fantaisiste de penser que les conditions qui permettent les formes supérieures de vie seront détruites à jamais et que la terre ne sera plus en mesure d'assurer la survie de l'espèce humaine.

Ce qui donne à l'écologie sa vertu critique ce n'est pas uniquement d'être la seule de toutes les sciences à adresser à l'humanité cet avertissement terrible ; c'est aussi la dimension sociale dans laquelle un tel message s'insère. Du point de vue de l'écologie, le renversement de l'évolution organique résulte des contradictions violentes qui opposent la ville à la campagne, l'Etat à la collectivité, l'industrie à l'agriculture, la production de série à l'artisanat, le centralisme au régionalisme, l'échelle bureaucratique à l'échelle humaine.

L'écologie et la reconstruction de la société

Récemment encore, les tentatives pour résoudre les contradictions engendrées par l'urbanisation, la centralisation, la bureaucratisation et l'étatisme apparaissaient comme de vains barrages opposés au « progrès » et on les qualifiait de chimériques et de réactionnaires. On considérait l'anarchiste comme un visionnaire égaré, un renégat social, un nostalgique du village ou de la cité médiévale. Celui qui aspirait à une société décentralisée, à une communauté humaniste en harmonie avec la nature et avec les besoins de l'individu – l'individu spontané, non asservi à l'autorité – ce ne pouvait être qu'un romantique, un artisan déclassé ou un intellectuel « inadapté ». La dénonciation de l'étatisme et de la centralisation semblait d'autant moins convaincante qu'elle se fondait essentiellement sur des considérations éthiques, sur une conception utopique, « irréaliste », de ce que l'homme pourrait être et non de ce qu'il est. A ces dénonciations, les adversaires de la pensée anarchiste – les libéraux, la droite et la gauche autoritaire – répliquaient en se targuant d'être, eux, la voix de la réalité historique et de fonder leurs conceptions étatistes et centralistes dans le monde de l'objectivité et de la pratique.

Le temps n'est pas tendre pour les batailles d'idées. Quelle qu'ait pu être, il y a quelques années, la validité des thèses libertaires ou non

libertaires, l'évolution historique a vidé de leur sens pratiquement toutes les objections aux idées anarchistes. La ville moderne et l'Etat, la technologie de masse fondée sur le charbon et l'acier et héritée de la Révolution Industrielle, les systèmes plus récents et plus rationalisés de production de série avec l'organisation du travail dominée par la chaîne, la nation centralisée, la machine bureaucratique – tout cela à atteint sa limite. Quel qu'ait pu être le rôle progressiste ou libérateur de ces productions historiques, elles ne sont plus à présent que régressives et oppressives. Régressives non seulement parce qu'elles abêtissent les hommes et vident la collectivité de toutes ses valeurs de solidarité, de cohésion, de moralité et de culture; mais aussi d'un point de vue objectif, d'un point de vue écologique. Car elles ne se contentent pas de dégrader l'esprit des hommes et la société, elles s'attaquent à la viabilité de la planète et à la survie de tous les êtres.

On ne saurait assez souligner que les conceptions anarchistes de communauté équilibrée, de démocratie directe, de technologie au service de l'homme de société décentralisée, ne sont pas seulement désirables mais nécessaires. Sous l'effet de l'évolution de la société, ces idées libertaires ont perdu leur caractère éthique et subjectif et appartiennent désormais au monde de l'objectivité et de la pratique. Ce qui relevait naguère du visionnaire et de l'irréalisable est maintenant ce dont la réalisation presse le plus. En revanche, ce que l'on considérait comme le domaine de la pratique et de l'objectivité est devenu absolument impraticable et impropre à assurer le développement de l'homme dans le sens d'un plus grand épanouissement et d'une plus grande liberté. Les idées libertaires ont désormais des arguments très forts à faire valoir pour exiger d'être mises en pratique.

La vigueur du « non » que ces idées opposent aux conditions actuelles de vie explique le succès foudroyant d'une sorte d'anarchisme intuitif parmi la jeunesse d'aujourd'hui. Son amour de la nature est une réaction contre la ville synthétique et ses mornes produits. Ses vêtements et ses manières non formalistes traduisent le refus du formalisme, de la standardisation et de l'institutionnalisation de l'existence moderne. Son

penchant pour l'action directe s'oppose à la bureaucratisation et à la centralisation de la société. Sa tendance à vivre en marge, à éviter le travail et le carriérisme exprime une rancœur croissante à l'égard de la routine abrutissante que développe la production de masse à l'usine, au bureau ou à l'université. Son extrême individualisme constitue de façon élémentaire une décentralisation de fait de la vie sociale ; la personne se retire de la masse.

L'apport le plus riche de l'écologie réside dans son pouvoir de transformer ce rejet souvent nihiliste de la situation actuelle en une affirmation vigoureuse de la vie, en un programme de reconstruction de la société sur des bases humanistes. Et ce message positif de l'écologie peut se résumer en un seul mot : « diversité ». Pour l'écologie, c'est la différenciation organique, et non son contraire, la standardisation mécanique, qui permet de réaliser l'équilibre et l'harmonie dans la nature, la société et par suite, dans le comportement. Eclairons cette thèse en examinant ses implications pratiques.

Et pour commencer, voyons ce que signifie le principe de diversité – que **Charles Elton**² désigne par « conservation de la variété » – lorsqu'on l'applique à la biologie et plus précisément à l'agriculture. La recherche en ce domaine va des modèles mathématiques de Lotka et Volterra³ jusqu'aux enquêtes approfondies sur le terrain, en passant par des expériences telles que celles de Bause portant sur des protozoaires et des mites dans des environnements contrôlés. Elles démontrent clairement que les fluctuations des populations animales et végétales depuis les densités anodines jusqu'aux densités parasitaires dépendent essentiellement du nombre d'espèces que comporte l'écosystème considéré et de la plus ou moins grande diversité de l'environnement.

² Charles Elton (1900-1991), écologue et zoologiste britannique – Note Esprit68.

³ Les équations proposées indépendamment par **Alfred James Lotka** en 1925 et **Vito Volterra** en 1926, également désignées sous le terme de "modèle proie-prédateur" sont utilisées pour décrire la dynamique de systèmes biologiques dans lesquels un prédateur et sa proie interagissent – Note Esprit68.

Plus grande est la variété des proies et des prédateurs, plus stable est la population ; plus le milieu est diversifié dans sa faune et dans sa flore, moins un déséquilibre écologique a de chances de se produire. La stabilité est fonction de la variété et de la diversité : dès qu'interviennent une simplification du milieu et une diminution de la variété des espèces animales et végétales, les fluctuations de populations s'accroissent, échappent aux mécanismes régulateurs et tendent à prendre des proportions parasitaires.

En ce qui concerne la lutte contre les parasites, les écologistes sont nombreux à penser que l'on pourrait éviter l'utilisation répétée de produits chimiques toxiques tels que les herbicides et les insecticides en laissant jouer davantage les forces vivantes de la nature. On devrait accorder plus de place à la spontanéité naturelle, aux diverses forces biologiques qui constituent un état écologique donné. « Des entomologistes européens envisagent maintenant de contrôler la totalité de l'ensemble plantes-insectes », note **Robert L. Rudd**. « C'est ce qu'on appelle la manipulation de la biocénose⁴. Le milieu biocénétique est varié, complexe et dynamique. Bien que les variations individuelles soient nombreuses, aucune espèce ne se développera normalement jusqu'à des densités parasitaires. Les conditions particulières qui permettent la prolifération d'une seule espèce sont très rarement réunies dans un écosystème complexe. Si ardu que cela soit, nous devrions nous fixer comme objectif le contrôle de la biocénose ou de l'écosystème. »⁵

⁴ L'utilisation par Rudd du mot « manipulation » risque de donner l'impression erronée qu'on peut rendre compte d'une situation écologique en termes purement mécaniques. J'insiste sur le fait que la connaissance que nous pouvons acquérir d'une situation écologique et l'utilisation pratique que l'on peut faire de cette connaissance sont affaires de finesse et non de puissance. C'est ce qu'exprime très bien Charles Elton lorsqu'il écrit : « Il est nécessaire de diriger l'avenir du monde, mais non pas comme une partie d'échecs ; plutôt comme un bateau. »

⁵ Robert L. Rudd, « Pesticides: The Real Peril », *The Nation*, vol. 189, 1959, p. 401.

« Manipuler » valablement la biocénose présuppose toutefois une décentralisation très poussée de l'agriculture. Partout où c'est possible, l'agriculture industrielle devra céder la place à une véritable économie du sol et des cultures. Le plancher d'usine deviendra potager et jardin. Je ne veux pas dire par là que nous devrions abandonner tous les acquis de la culture en grand et de la mécanisation. Mais ce sur quoi j'insiste c'est qu'il convient de cultiver les champs comme s'il s'agissait d'un jardin, avec une flore diversifiée et bien soignée, équilibrée par une faune et un couvert d'arbres adaptés à la région. En outre, la décentralisation est précieuse non seulement pour le développement de l'agriculture mais pour celui de l'agriculteur. Pratiquée dans un authentique esprit écologique, la culture vivrière présuppose chez l'agriculteur une connaissance précise de toutes les particularités du terrain où il exerce, de la géographie physique du pays, de ses divers sols – ceux qui conviennent aux cultures à la forêt aux pâturages – de ses microclimats et une étude continue des effets produits par les animaux et es végétaux nouvellement introduits. Il devra affiner sa sensibilité aux possibilités et aux besoins de la terre au point de devenir même un élément vivant du contexte agricole. Or, on ne saurait espérer que l'agriculteur atteindra un tel niveau de sensibilité et d'intégration si on ne ramène pas l'agriculture à l'échelle humaine, si elle n'est pas mise tout entière à portée de l'individu. Pour répondre aux exigences de l'écologie en matière agricole, il faut en revenir à des exploitations de dimensions moyennes.

Le même raisonnement s'applique au développement des ressources énergétiques. La Révolution Industrielle a accru la quantité d'énergie utilisée par l'homme. Il est certes exact que les sociétés préindustrielles recouraient essentiellement à l'énergie animale et à la force musculaire de l'homme. Mais en maintes régions d'Europe, des systèmes complexes de production d'énergie avaient été mis au point qui intégraient subtilement des sources diverses d'énergie telles que le vent

et les cours d'eau, ainsi que toute une gamme de combustibles – bois, tourbe, charbon, sucres végétaux et graisses animales.

La Révolution Industrielle a balayé et en grande partie détruit ces systèmes énergétiques locaux pour les remplacer d'abord par un système à un seul élément, le charbon, puis par un système à deux éléments, le charbon et le pétrole. La région disparut en tant que cadre d'un système énergétique intégré de fait c'est le concept même d'intégration dans la diversité qui se trouva caduc. Comme nous l'avons indiqué plus haut, de nombreuses régions se vouèrent essentiellement à la mine, se limitant à l'exploitation d'une seule ressource, tandis que d'autres étaient converties en vastes zones industrielles ; souvent spécialisées dans un petit nombre de productions. Nul besoin de passer en revue les effets désastreux de cet effondrement des structures régionales pour ce qui est de la pollution de l'air et de l'eau, de la dévastation de grandes étendues de campagne et de l'épuisement proche de nos précieux hydrocarbures.

On pourrait, bien entendu, avoir recours aux combustibles nucléaires, mais on a froid dans le dos à la seule pensée de la masse de déchets radioactifs mortels qu'il faudrait évacuer si les réacteurs nucléaires devaient devenir l'unique source de production d'énergie. A terme, un système énergétique fondé sur les substances radioactives entraînerait une contamination quasi généralisée de l'environnement, d'abord insidieuse puis massive et causant des destructions visibles. L'autre solution, c'est d'appliquer les principes écologiques à la résolution des problèmes, énergétiques, de redonner vie aux anciens systèmes énergétiques régionaux intégrant des sources diverses telles que l'énergie éolienne, hydraulique et solaire. Et pour cela, nous disposons aujourd'hui de procédés bien plus diversifiés que dans le passé.

Les capteurs et cellules solaires, les turbines éoliennes et le potentiel hydro-électrique pris isolément ne peuvent résoudre les problèmes énergétiques ni le déséquilibre écologique issus de l'utilisation des combustibles classiques. Mais si on les combine entre eux pour

composer un système énergétique organiquement développé à partir des ressources régionales, ils peuvent amplement suffire aux besoins d'une société décentralisée. Sous les latitudes à fort ensoleillement, on s'appuierait davantage sur l'énergie solaire que sur les combustibles. Dans les régions à forte turbulence atmosphérique, les éoliennes pourraient constituer l'élément majeur ; sur les côtes qui s'y prêtent ou dans les régions bien pourvues en cours d'eau, on aurait surtout recours à l'hydro-électricité. Dans tous les cas, on utiliserait une véritable mosaïque de sources d'énergie non combustibles, les combustibles classiques ou nucléaires servant à combler les lacunes. Et on peut espérer qu'ultérieurement, les procédés de productions d'énergie sans combustion seront suffisamment perfectionnés pour qu'on puisse se passer totalement des ressources énergétiques dangereuses.

Mais, comme pour l'agriculture, l'application des principes écologiques au domaine énergétique présuppose une décentralisation très poussée de la société et une conception authentiquement régionaliste de l'organisation sociale. Le fonctionnement d'une grande ville exige d'énormes quantités de charbon et de pétrole. Au contraire, l'énergie du soleil, du vent et des marées ne nous parvient que de façon éparse ; à l'exception près de quelques usines marée-motrices spectaculaires, les procédés utilisables ne fournissent guère plus de quelques milliers de kilowattheures d'électricité à la fois. Il est peu probable que l'on réalise jamais des capteurs solaires capables de fournir autant d'électricité qu'une grosse centrale thermique; on imagine tout aussi mal une batterie d'éoliennes qui serait en mesure d'éclairer l'île de Manhattan. Si les maisons et les usines restent concentrées, les dispositifs permettant de produire de l'énergie propre resteront des gadgets.

Mais si on réduit la dimension des communautés urbaines et qu'on les disperse largement sur le territoire, rien ne s'opposerait à ce que l'on combine ces divers procédés en sorte qu'ils soient en mesure de nous procurer tous les avantages de la civilisation industrielle. L'utilisation efficace du soleil, du vent, des marées et des fleuves exige le démembrement de la mégalopolis. Un nouveau type de communauté,

soigneusement ajusté aux particularités et aux ressources de la région, doit remplacer les agglomérations tentaculaires que nous connaissons.

Un plaidoyer en faveur de la décentralisation ne peut assurément pas se limiter à l'analyse des problèmes agricoles et énergétiques. La même démonstration peut se faire pour pratiquement tous les problèmes « logistiques » de notre époque. Prenons l'exemple des transports. On a écrit des volumes sur les effets néfastes des véhicules à essence, sur les gaspillages qu'ils entraînent, sur leur responsabilité dans la pollution atmosphérique des villes, sur le bruit qu'ils répandent, sur l'énormité du tribut de morts que l'on acquitte chaque année dans les villes et sur les autoroutes. Dans une civilisation sururbanisée, il serait vain de penser remplacer ces véhicules nocifs par des véhicules à batteries d'accumulateurs qui sont propres, efficaces, pratiquement silencieux et certainement moins dangereux ; car les plus perfectionnées des voitures électriques ont besoin de recharger leurs accumulateurs tous les cent cinquante kilomètres environ, ce qui exclut leur utilisation généralisée dans les grandes villes. Dans une agglomération décentralisée de dimensions réduites, au contraire, les véhicules électriques conviendraient parfaitement aux transports urbains et même régionaux.

Personne n'ignore plus aujourd'hui que les véhicules à essence contribuent énormément à la pollution de l'air des villes et on recherche activement les procédés techniques qui permettraient de faire oublier les impacts les plus nocifs de l'automobile. Il est caractéristique de notre époque qu'elle s'efforce de résoudre toutes les irrationalités qu'elle engendre par une astuce illusoire : brûleurs de gaz d'échappement, antibiotiques ou tranquillisants. Mais ce n'est pas avec des astuces qu'on résoudra le problème de la pollution atmosphérique. La cause fondamentale de la pollution atmosphérique, ce sont les densités élevées de population, c'est la concentration d'un trop grand nombre de gens dans un espace trop réduit. Des millions de gens, entassés dans une ville, engendrent nécessairement une grave pollution locale, ne serait-ce que par leurs activités journalières. Il leur faut brûler du combustible dans leur maison et dans leur lieu de travail ; construire ou

démolir des édifices (les poussières que ces travaux dégagent entrent pour une part importante dans la pollution de l'air), évacuer des quantités énormes de déchets, circuler sur les routes en utilisant des véhicules à pneus (les particules produites par l'usure des pneus et du revêtement routier sont un facteur non négligeable de pollution). Quels que soient les dispositifs anti-pollution que l'on adaptera aux voitures et aux usines ; il est donc clair que les améliorations qu'ils apporteront à la qualité de l'air seront annulées et au-delà par la croissance future de la mégalopolis.

L'anarchisme ne se limite pas à la décentralisation des groupes humains. Si j'ai examiné cet aspect-là de façon un peu détaillée, c'est pour montrer qu'une société anarchiste n'est pas un idéal perdu dans la nuit des temps mais est devenue la condition préalable à la mise en pratique des principes de l'écologie. Résumons le message critique de l'écologie : si on réduit la variété du monde naturel, on compromet son unité ; on détruit les forces indispensables à l'harmonie et à l'équilibre durable de la nature et ce qui est encore plus grave, on engage l'évolution du monde naturel dans un processus de régression absolue qui risque à terme de rendre l'environnement impropre aux formes supérieures de la vie. Résumons également son message positif : si l'on désire faire progresser l'unité et la stabilité du monde naturel, ainsi que son harmonie, il faut préserver et développer la variété. Il est bien certain que de rechercher la variété pour la variété n'a guère de sens. Dans la nature, la variété s'engendre spontanément. L'aptitude d'une nouvelle espèce à survivre est mise à l'épreuve par les rigueurs du climat, par sa capacité de résister aux prédateurs et par ses possibilités s'établir et d'enrichir sa niche écologique. Mais l'espèce qui réussit à enrichir sa niche dans l'environnement enrichit également l'état écologique de l'ensemble. Pour reprendre l'expression de **E. A. Gutkind**, elle « contribue à l'expansion de l'environnement »⁶ tant pour elle-même que pour les espèces avec lesquelles elle entretient des relations équilibrées.

⁶ E. A. Gutkind, *Le Crépuscule des villes*, trad. G. Montfort, Paris, 1966.

Comment ces concepts s'appliquent-ils à la théorie de la société ? Bien des lecteurs se contenteraient, je crois, de l'idée que, l'homme faisant partie de la nature, un environnement naturel en expansion donne un fondement plus riche au développement de la société. En fait, la réponse à cette question se situe à un niveau plus profond que ne le croient souvent les écologistes et les libertaires. Revenons au principe écologique selon lequel l'unité et l'équilibre résultent de la diversité, et reportons nous à un passage du livre d'**Herbert Read** sur « La philosophie de l'anarchisme », qui nous fournira un premier élément de réponse. Pour introduire son concept de « mesure du progrès », Read écrit : « Le progrès se mesure au degré de différenciation interne d'une société. Si l'individu n'est que l'unité de base d'une masse intégrée, son existence sera étriquée, morne et mécanique. Si l'individu constitue une unité pour lui-même, et dispose d'espace et de possibilités d'action personnelle, il sera peut-être plus exposé aux accidents et aux coups du sort, mais il pourra du moins se développer et s'exprimer. Il pourra se développer au vrai sens du terme, développer la conscience qu'il a de sa force, de sa vitalité, de sa joie. »

La pensée de Read n'est malheureusement pas pleinement développée, mais elle constitue un point de départ intéressant. Ce qui frappe au premier chef, c'est que l'écologiste comme l'anarchiste insistent fortement sur la spontanéité. L'écologiste, dans la mesure où il n'est pas qu'un simple technicien, tend à rejeter la notion de « pouvoir sur la nature ». Il préfère parler de « se frayer un chemin » dans une situation écologique donnée, de contrôler un écosystème plutôt que de le recréer. De son côté, l'anarchiste parle de spontanéité sociale, il aspire à libérer les potentialités de la société et de l'humanité, à donner libre cours à la spontanéité des gens. L'un et l'autre, chacun selon son optique, considèrent l'autorité comme une inhibition, comme une pesanteur qui limite le potentiel créateur de la nature comme de la société. Leur objectif n'est pas de régner sur tel ou tel domaine mais de le *libérer*. Ils

considèrent l'intuition, la raison et la connaissance comme des moyens permettant d'accomplir les potentialités d'une situation, de donner son plein développement à la logique de cette situation et non de remplacer ce possible par des idées préconçues et de fausser son évolution au nom de dogmes.

Pour en revenir à la citation de Read, il en ressort que l'écologiste et l'anarchiste considèrent l'un et l'autre la différenciation comme un indice de progrès. L'écologiste emploie l'expression de « pyramide biotique » pour parler du progrès biologique; l'anarchiste, le mot « individuation » pour caractériser le progrès social. Si on pousse plus loin l'idée de Read, on constate que, pour l'anarchiste comme pour l'écologiste, une diversification croissante engendre une unité plus forte. Le développement de la totalité se réalise grâce à la diversification et à l'enrichissement de ses parties.

De même que l'écologiste s'efforce de diversifier l'écosystème et de favoriser le libre jeu des espèces entre elles, de même l'anarchiste vise à diversifier la vie sociale et à éliminer toutes les entraves s'opposant à son développement. L'anarchisme n'est pas seulement une société sans Etat ; c'est aussi une société harmonieuse qui expose l'homme aux stimuli variés de la vie agraire et de la vie urbaine, de l'activité physique aussi bien qu'intellectuelle, de la sensualité comme de la spiritualité, qui suscite la solidarité communautaire comme l'épanouissement personnel, la spécificité régionale comme la fraternité planétaire, la spontanéité autant que l'autodiscipline et qui supprime le travail pénible et donne un nouvel essor à l'artisanat. Pour notre société schizophrénique, ce sont là autant de buts qui s'excluent. C'est la structure de la société actuelle qui les fait apparaître comme des couples antagoniques ; c'est la séparation entre la ville et la campagne, la spécialisation du travail, l'atomisation de l'homme. Et il serait bien présomptueux de penser qu'on peut résoudre ces contradictions sans avoir une conception d'ensemble de la structure matérielle de la société anarchiste. On trouve certes une certaine représentation d'une telle société dans les *Nouvelles de nulle part* de **William Morris** et dans les écrits de **Pierre Kropotkine**. Mais ce ne sont

là que des aperçus rapides. Ces auteurs ne pouvaient pressentir les bouleversements technologiques qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, ni l'apport de l'écologie. Ce n'est pas ici mon propos de me lancer dans les descriptions utopiennes mais seulement de dégager quelques lignes directrices qui ressortent de cette analyse d'ensemble. Et ce faisant, je tiens à insister non seulement sur les principes écologiques qui les fondent mais aussi sur les principes humanistes.

S'il importe que la société anarchiste soit décentralisée, ce n'est pas seulement pour établir durablement des rapports harmonieux entre l'homme et la nature ; c'est aussi pour fournir une nouvelle dimension à l'harmonie entre les hommes. Les Grecs, on le rappelle souvent, auraient vu d'un œil horrifié une cité qui par son gigantisme tant spatial que numérique aurait interdit toute relation personnelle et même familière entre ses citoyens. Réduire les dimensions des communautés humaines est une nécessité élémentaire, d'abord pour résoudre les problèmes de pollution et de transport, ensuite pour créer des communautés véritables. En un certain sens, il nous faut *humaniser* l'humanité. Les relations entre les gens devraient s'effectuer le moins possible par l'intermédiaire des appareils électroniques tels que téléphone, télégraphe, radio et télévision. Lors de l'élaboration des décisions collectives – et l'*ecclesia* de l'Athènes antique est un modèle en ce domaine – il importe que tous les membres de la communauté aient la possibilité d'évaluer à fond quiconque intervient dans l'assemblée. Pour cela, il faut qu'ils soient en mesure d'étudier ses attitudes et ses expressions et de peser ses motivations tout autant que ses idées, donc que l'occasion leur soit donnée de se rencontrer et de discuter face à face.

Ces communautés réduites devraient avoir une économie équilibrée et diversifiée, d'une part pour utiliser pleinement les matières premières et les sources d'énergie locales, d'autre part pour enrichir l'expérience agricole et industrielle de leurs membres ; en sorte que celui qui a un penchant pour la mécanique se trouve encouragé à plonger ses mains dans la glèbe, l'intellectuel à exercer ses muscles, le paysan « né », à se

familiariser avec le fonctionnement d'un laminoir. Séparer l'ingénieur de la terre, l'intellectuel de la bêche et le paysan de l'atelier entraîne une surspécialisation professionnelle qui favorise dangereusement la prise du pouvoir par les spécialistes. Une autre conséquence grave de la spécialisation, c'est qu'elle empêche la société d'atteindre un but essentiel : l'humanisation de la nature par la technique et la naturalisation de la société par le biologique.

Une telle communauté anarchiste se rapprocherait, je crois, d'un écosystème parfaitement analysable ; elle serait diversifiée, équilibrée et harmonieuse. On peut discuter pour savoir si cet écosystème devrait revêtir la forme d'une entité urbaine, avec un centre nettement situé, comme la cité grecque ou la commune médiévale, ou bien si, comme le suggère **Gutkind**, la société se composerait plutôt de groupes épars, sans centre défini. En tout état de cause, l'échelle écologique de telles communautés serait déterminée par le plus petit écosystème capable de faire vivre une population de dimension raisonnable.

Une communauté qui, dans une large mesure, se suffirait à elle-même, liée de façon manifeste à son milieu pour ses moyens de subsistance, acquerrait un respect nouveau pour les interrelations organiques desquelles elle dépend. A long terme, je suis persuadé que la recherche d'une autosuffisance relative se révélerait d'une plus grande efficacité économique que l'excessive division du travail qui prévaut aujourd'hui. Il y aurait sans doute beaucoup d'industries faisant double emploi d'une communauté à l'autre ; mais la familiarité de chaque groupe avec son environnement particulier et son enracinement écologique lui permettraient d'user avec bien plus d'intelligence et d'amour de cet environnement. Je pense que, loin d'engendrer le provincialisme, l'auto-suffisance relative permettrait un nouvel épanouissement individuel et communautaire ; cette union avec le milieu stimulerait la communauté.

La rotation des responsabilités civiques, techniques et professionnelles développerait les facultés de l'individu, ouvrant de nouvelles dimensions à l'épanouissement personnel. On peut penser qu'une société

harmonieuse donnera naissance à un homme harmonieux, complet. Cette notion de complétude, ce sont, dans le monde occidental, les Athéniens qui ont été les premiers à nous en donner une idée malgré toutes leurs tares et leurs limitations. « La *polis*, écrit **H.D.F. Kitto**, était faite pour le dilettante. Son idéal était que tous les citoyens (en plus ou moins grand nombre, selon que la polis était démocratique ou oligarchique) jouent leur rôle dans toutes ses nombreuses activités, idéal qui dérive de la conception homérique de l'*arètè*, excellence en tous domaines et activité harmonieuse et complète. L'*arètè* implique un respect de la totalité de la vie et de son unité et méprise par conséquent toute spécialisation, toute efficacité. Ou plutôt, elle a une conception beaucoup plus élevée de l'efficacité ; une efficacité qui ne réside pas dans un aspect particulier de la vie, mais dans la vie même »⁷. Une société anarchiste aurait certainement un idéal plus vaste, mais pas moins élevé.

Si une communauté écologique se réalise jamais, la vie sociale suscitera une diversification subtile du monde humain comme du monde naturel et les réunira en un tout harmonieux et équilibré. De la communauté locale à la région et aux continents entiers, on assistera à une différenciation bigarrée des groupes humains et des écosystèmes, chacun développant ses possibilités singulières et exposant ses membres à une large gamme de stimuli économiques, culturels et psychologiques. Les groupes humains présenteront une variété passionnante, souvent vivement contrastée selon qu'ils auront à adapter leur architecture et leurs industries à des écosystèmes semi-arides, bocagers, forestiers...

La tournure d'esprit qui aujourd'hui organise les différences entre les humains ou les autres êtres vivants selon des critères hiérarchiques et définit l'autre en termes de « supériorité » ou d'« infériorité », sera

⁷ H. D. F. Kitto, *The Greeks*, Chicago, 1951, p. 16.

remplacée par une approche écologique de la diversité. On respectera et même on enrichira les différences entre les individus. La relation traditionnelle qui oppose le « sujet » à l'« objet » se transformera dans son essence ; l'« extérieur », le « différent », l'« autre » seront perçus comme les parties d'un tout qui est d'autant plus riche qu'il est plus complexe. Ce sens nouveau de l'unité exprimera une harmonie d'intérêts entre les individus et entre la société et la nature. Libéré de la routine oppressive, des répressions et des angoisses qui le paralysent, des peines du travail, du fardeau des faux besoins, des entraves de l'autorité et des obligations irrationnelles, l'individu sera enfin en mesure, pour la première fois dans l'histoire, de réaliser ses possibilités de membre de la communauté humaine et du monde naturel.

New York, février 1965.

POUR UNE SOCIÉTÉ ÉCOLOGIQUE

Initialement publié sous le titre "Towards an Ecological Society" (1973),
publié dans *Toward an Ecological Society*. Traduction française de
Daniel Blanchard et Helen Arnold, in *Pour une société écologique*,
Christian Bourgois, 1976.

Le problème de la dégradation de l'environnement semble subir actuellement une distorsion bien étrange. Malgré le soutien massif que le public apporte aux mesures de défense de l'environnement – et qui s'est notamment manifesté par les résultats positifs des référendums organisés récemment sur ces questions dans certains Etats – on nous fait craindre une réaction de l'opinion contre ces « extrémistes » qui, pour lutter contre la dégradation de l'environnement, mettraient en avant des exigences « révolutionnaires ». Pour l'essentiel, cette « réaction » est apparemment suscitée par les industriels et par la Maison Blanche, où M. Nixon nous assure complaisamment que « l'Amérique est en passe de gagner la guerre contre la dégradation de l'environnement ; en passe de faire la paix avec la nature ». Cette rhétorique réveille de mauvais souvenirs ; nous commençons, n'est-ce pas, à voir « le bout du tunnel », dans le domaine de l'environnement. En tout cas, simultanément, des campagnes publicitaires financées par les industries du pétrole, de l'automobile, du bois et de la chimie invitent les Américains à se montrer plus « raisonnables » pour ce qui est de l'amélioration de l'environnement, à peser « avec sérieux » les « gains » et les « pertes », à abaisser les normes déjà adoptées par les services de protection de l'environnement pour la dépollution de l'air et de l'eau, à « comprendre », enfin, les formidables problèmes techniques auxquels, ostensiblement, s'affrontent nos voisins si bien intentionnés, les monopoles des industries et des services.

Mon propos n'est pas ici d'analyser les distorsions scandaleuses auxquelles recourt une propagande de ce genre. La presse s'est déjà fait l'écho de l'enquête récemment entreprise par un comité de l'Académie

Nationale des Sciences qui accuse l'industrie automobile d'avoir – selon les termes du New York Times – systématiquement choisi les « moyens les plus chers et les moins satisfaisants » de se conformer aux normes fédérales pour 1975 sur les gaz d'échappement. Et quant à la rhétorique pateline de la Maison Blanche, le souci de M. Nixon de faire la « paix » avec la nature semble encore nettement moins pressant pour lui que celui de faire régner la paix en Indonésie par exemple. Ainsi que le relève un éditorial du Times, la déclaration de M. Nixon est « en total désaccord avec les faits... Si tant est que la qualité de l'air s'améliore au-dessus de nos villes, ce n'est que de façon marginale. L'essentiel du réseau hydrographique est gravement pollué. De vastes zones de l'océan Atlantique sont menacées de se transformer en mer morte. Les plastiques, les détergents, les produits chimiques et métalliques exercent sur la biosphère une pression insupportable. Le sol même est érodé, infecté, empoisonné, violé. »

Bien loin d'être trop « extrémistes », bien des exigences concernant l'environnement ne le sont pas assez, à mon avis. Face à une société qui non seulement pollue la planète sur une échelle sans précédent mais qui sape ses propres fondements biochimiques les plus essentiels, j'estime que les environnementalistes n'ont pas posé le problème stratégique de l'instauration d'un équilibre nouveau et durable avec la nature. Peut-on se contenter de faire obstacle ici ou là à une centrale nucléaire ou une autoroute ? Avons-nous perdu de vue ce fait essentiel que la dégradation de l'environnement a des causes infiniment plus profondes que les erreurs ou les desseins mauvais des industriels et de l'Etat et que les jérémiades interminables sur la menace apocalyptique que fait peser sur nous la pollution ou l'expansion industrielle, ou la croissance démographique, ne fait que masquer un aspect bien plus fondamental de la crise de la condition humaine, aspect qui ne se limite pas à la technologie ou aux valeurs morales mais qui est profondément social ? Plutôt que d'épiloguer une fois de plus sur l'ampleur de la crise de l'environnement, ou de me lancer dans la dénonciation facile de ce que « la pollution est rentable », ou encore de rendre responsable du

trop grand nombre d'enfants je ne sais quel « nous » abstrait, ou telle industrie du trop grand nombre de marchandises de tel type, je voudrais poser la question de savoir si la crise de l'environnement ne plonge pas ses racines dans la structure originelle même de la société actuelle, et si les transformations qu'elle implique la création d'un nouvel équilibre entre le monde naturel et le monde social n'appellent pas une restructuration fondamentale et même révolutionnaire de la société selon des principes écologiques.

Je voudrais insister sur ces termes de « principes écologiques ». Lorsqu'on essaye d'aborder les problèmes d'une société écologique, le mot d'« environnementalisme » nous trahit. Ce mot reflète de plus en plus une attitude instrumentale qui considère la nature comme un habitat passif, un agglomérat d'objets et de forces extérieures qu'il s'agit de rendre plus propres à l'usage humain, sans se préoccuper de ce que peut bien être cet usage. De fait, l'« environnementalisme » se préoccupe des « ressources naturelles », des « ressources urbaines » ou même des « ressources humaines ». M. Nixon, pourquoi pas ?, peut être considéré comme une sorte d'« environnementaliste » dans la mesure où la paix qu'il entend conclure avec la nature consiste à acquérir un « savoir-faire » qui permette de piller le monde naturel en perturbant au minimum le cadre habité. L'« environnementalisme » ne met pas en question cette conception sous-jacente à la société actuelle selon laquelle l'homme doit dominer la nature ; il s'efforce, au contraire, de favoriser cette domination en mettant au point des techniques qui limitent les risques que celle-ci entraîne. La notion même de domination n'est pas mise en question.

L'écologie, selon moi, propose une conception plus large de la nature et de la relation entre l'humanité et le monde naturel. Je pense qu'elle considère l'équilibre de la biosphère et son intégrité comme une fin en soi. S'il convient de cultiver la diversité de la nature, ce n'est pas seulement parce que plus les éléments constitutifs d'un écosystème sont diversifiés, plus stable est cet écosystème ; c'est qu'il convient de rechercher la diversité pour elle-même, en tant que valeur inscrite dans

une représentation spiritualisée de l'univers vivant. Les écologistes ont déjà montré que plus un écosystème est simplifié – les biomes du pôle ou du désert, par exemple, ou bien la monoculture – plus il est fragile, enclin à l'instabilité, vulnérable aux invasions parasites et menacé d'effondrement. Le concept synthétique de « unité dans la diversité », que l'on rencontre si souvent dans les travaux d'écologie les plus pénétrants, aurait pu être emprunté à Hegel, et c'est là une convergence qui n'est pas accidentelle, selon moi, et qui mériterait une étude sérieuse de la part des néo-hégéliens actuels. L'écologie, en outre, suggère l'idée que l'humanité devrait consciemment respecter la spontanéité du monde naturel, ce monde bien trop complexe et trop divers pour être réduit aux propriétés simples de la physique mécanique galiléenne. En dépit de certains écologistes qui réduisent leur discipline à l'analyse des systèmes, je ferai mienne cette formulation de **Charles Elton** : « Il est nécessaire de diriger l'avenir du monde, mais non pas à la façon d'une partie d'échecs ; plutôt comme un bateau. » Il faut laisser dériver largement le monde naturel si l'on veut que son développement spontané révèle et réalise sa richesse potentielle, la conscience et l'intervention de l'homme donnant forme, assurément, à ce développement, mais comme pour rendre la nature consciente et active par elle-même. Enfin, l'écologie n'admet nulle hiérarchie au niveau de l'écosystème. Il n'existe ni « roi des animaux » ni « humble fourmi ». Ce ne sont là que projections sur le monde naturel de nos propres mentalités et de nos propres relations sociales. Pratiquement tous les éléments de la flore et de la faune qui constituent la diversité d'un écosystème jouent un rôle égal dans le maintien de l'équilibre et de l'intégrité du tout.

Ces conceptions, réunies en une totalité que l'on pourrait exprimer par l'unité dans la diversité, la spontanéité et la complémentarité, ne constituent pas seulement les conclusions auxquelles aboutit l'écologie, cette « science artistique » ou cet « art scientifique » (ainsi que je l'ai appelée ailleurs) ; elles expriment aussi de façon synthétique la perception de notre lente émergence hors d'un monde archaïque et de

notre entrée dans un contexte social nouveau. L'idée que le destin de l'homme est de dominer la nature découle de la domination de l'homme sur l'homme – et peut-être plus primitivement encore de la domination de l'homme sur la femme et du vieux sur le jeune. La mentalité hiérarchique, qui organise l'expérience elle-même – sous toutes ses formes - sur le mode hiérarchique et pyramidal, reflète sur le plan de la perception et de la conceptualisation les formes de socialité engendrées par la société hiérarchique. Une telle mentalité est très peu marquée ou même complètement inexistante dans les collectivités non hiérarchiques. Les sociétés que l'on appelle primitives et qui reposent sur une simple division sexuelle du travail, sans Etat ni institutions hiérarchiques, n'appréhendent pas la réalité comme nous, à travers un filtre qui classe les phénomènes en termes de « supérieur » et d' « inférieur », d'« au-dessus » et « au-dessous ». Ignorant l'inégalité, ces sociétés authentiquement organiques n'ont même pas un mot qui désigne l'égalité. Ainsi que le note **Dorothy Lee**⁸ dans son analyse magistrale de l'esprit « primitif », « l'égalité existe dans la nature même des choses, comme un sous-produit de la structure démocratique de la culture elle-même, non comme un principe qu'il s'agirait d'appliquer. Dans ces sociétés, l'égalité n'est pas un but que l'on s'efforce d'atteindre et, en fait, le concept d'égalité n'existe pas. Souvent fait défaut tout mécanisme linguistique qui permette la comparaison. Ce que l'on observe, c'est un respect absolu pour l'homme, pour tous les individus, quels que soient leur âge ou leur sexe. »

De cette absence de valeurs permettant la coercition et la domination dans ces civilisations, le meilleur exemple est peut-être celui de la syntaxe des Indiens Wintu de Californie que Dorothy Lee a apparemment étudiés elle-même sur le terrain. Les termes par lesquels les langues modernes expriment en général la contrainte, observe-t-elle,

⁸ **Dorothy Demetracopolou Lee** (1905-1975) anthropologue américaine, qui a notamment étudié les ethnies Wintu, Hopi, Tikopia et Trobriand – Note Esprit68.

se retrouvent chez les Wintu en des tournures qui dénotent la coopération. C'est ainsi qu'une mère Wintu n'« emmène » pas son bébé à l'ombre; elle « va avec lui » à l'ombre. Un chef ne « dirige » pas son peuple ; il « se tient à ses côtés ». De toute façon, il n'est jamais plus qu'un conseiller et ne dispose d'aucun moyen de contrainte pour faire prévaloir ses vues. Les Wintu, note encore Dorothy Lee, « ne disent jamais, et en fait ils ne pourraient pas dire, comme nous, "j'ai une sœur" ou "un fils" ou "un mari". " Vivre avec " est l'expression qui leur sert habituellement à traduire ce que nous appelons la possession et ils l'emploient pour tout ce qu'ils respectent; si bien qu'on dira d'un homme qu'il vit avec son arc et ses flèches. »

« Vivre avec » – ces mots n'impliquent pas seulement un profond sentiment de respect mutuel et une haute estime pour le libre arbitre de l'individu ; ils impliquent aussi un sentiment puissant de communion de l'individu dans le groupe. Ce sens de l'unité interne du groupe, à son tour, se projette sur la relation entre la collectivité et le monde naturel. Dans l'esprit des membres de ces communautés organiques existe la conviction d'exercer sur les forces naturelles une influence beaucoup plus considérable que celle qu'autorise leur technologie relativement sommaire, illusion qui s'appuie sur les rites collectifs et sur les procédés magiques. Si élaborés que soient ces rites et ces procédés, cependant, ils n'éliminent jamais chez ces hommes le sentiment de dépendance à l'égard du monde' naturel, de l'environnement immédiat. Ce sentiment de dépendance peut certes engendrer une crainte abjecte et une vénération tout aussi 'abjecte, mais il existe aussi un moment du développement de ces sociétés organiques où il donne naissance à un sentiment de symbiose, ou, plus précisément, d'interdépendance et de coopération, qui tend à transcender la terreur et l'horreur instinctives. A ce point, les hommes ne cherchent plus seulement à se concilier les puissances naturelles ou à les manipuler ; leurs rites opèrent, pensent-ils, comme des auxiliaires créatifs; ils aident à la multiplication du gibier, au passage des saisons et aux changements du temps, à la croissance des récoltes. Une communauté organique a toujours une dimension naturelle; mais au

stade dont nous parlons, la communauté se conçoit comme faisant partie de l'équilibre de la nature – une communauté de la forêt ou bien une communauté de la terre – bref, une communauté authentiquement écologique, une éco-communauté, propre à son éco-système et activement consciente de participer à l'ensemble de son environnement et aux cycles naturels.

Cette conception trouve une confirmation dans l'étude des rites en usage dans ces communautés organiques. Nombre de cérémonies et de rites se caractérisent non seulement par une fonction sociale, telle que l'initiation, mais aussi par des fonctions écologiques. C'est ainsi que chez les Hopi, les principaux rites agraires ont pour rôle d'inciter les cycles cosmiques à se poursuivre, et de faire se matérialiser les solstices et les stades successifs de la croissance du maïs, de la germination à la maturation. Les Hopi savent que l'ordre des solstices et des stades successifs de la croissance du maïs est prédéterminé, mais la participation rituelle des hommes à cet ordre fait partie intégrante de cette détermination. Par opposition aux procédés magiques au sens strict, les cérémonies hopi assignent aux humains une fonction de participation plutôt que de manipulation. Les hommes sont dans un rapport de réciprocité avec les cycles naturels; ils ont à faciliter le fonctionnement de l'ordre cosmique. Les cérémonies s'intègrent dans le tissu complexe de la vie qui comprend aussi bien la germination du maïs que l'occurrence des solstices. «Tous les aspects de la nature, les plantes, les pierres, les animaux, les couleurs et les points cardinaux, les nombres et les sexes, le mort et le vivant, tout coopère au maintien de l'ordre universel », écrit Dorothy Lee. « Finalement, l'énergie de chaque être humain ou non, rejoint le grand tout. Et ici encore, c'est chaque aspect de cet être qui compte. L'individualité entière d'un Hopi affecte l'équilibre de la nature ; et chaque individu développe son potentiel intérieur, enrichissant ainsi sa contribution de sorte que l'univers tout entier s'en trouve stimulé. »

On voit sans peine comment une telle conception harmonieuse de la nature découle de l'harmonie qui règne dans les relations entre les

membres des communautés primitives. De même que la théologie médiévale organisait le paradis chrétien selon des formes féodales, de même les hommes de toutes les époques ont projeté leur structure sociale sur le monde naturel. Pour l'Algonquin, le castor avec ses clans et ses huttes, coopérait avec sagesse au bien-être de la collectivité. Les animaux, eux aussi, avaient leur « magie », leurs ancêtres totémiques, et puisaient leur force auprès du Manitou, nourricier spirituel du cosmos tout entier. Il était par conséquent nécessaire de se concilier les animaux sinon ils risquaient de refuser de fournir aux humains leur fourrure et leur chair. L'esprit de coopération, qui constituait la condition première de la survie de la communauté organique, imprégnait donc totalement la vision de la nature qu'avaient les hommes d'avant l'écriture, ainsi que les relations entre le naturel et le social.

La dislocation de ces communautés organiques intégrées, fondées sur une division sexuelle du travail et sur les liens de parenté, en groupes hiérarchisés et finalement en sociétés de classes, brisa progressivement l'unité qui existait entre le monde social et le monde naturel : La transformation des clans et des tribus en gérontocraties au sein desquelles les vieillards se mirent à dominer les jeunes ; l'émergence de la famille patriarcale qui plaça dans tous les domaines la femme en état de sujétion par rapport à l'homme ; puis la cristallisation des hiérarchies de statut en classes économiques fondées sur une exploitation matérielle systématique ; l'apparition de la cité suivie de la suprématie croissante de la ville sur la campagne et des liens territoriaux sur les liens de parenté; et, finalement, la constitution de l'Etat et de son appareil militaire, bureaucratique et politique formé de professionnels, exerçant par la contrainte sa domination sur les vestiges de la vie communautaire – toutes ces divisions et ces contradictions qui finirent par réduire en poussière le monde archaïque aboutirent à une restructuration sociale de l'appareil perceptif de l'homme sur le mode hiérarchique. Cette restructuration ne servit pas seulement à diviser la communauté de l'intérieur mais amena les classes dominées à se faire les complices de leur propre domination, les femmes, les complices de

leur propre asservissement. Plus encore, le psychisme même de l'individu se trouva divisé contre lui-même grâce à l'instauration de la suprématie de l'esprit sur le corps, de la rationalité hiérarchisante sur l'expérience sensible. Parallèlement au processus qui transforma l'homme-sujet en un objet de manipulation par la société et finalement par lui-même selon des normes hiérarchiques, la nature fut objectivée, déspiritualisée et réduite à une entité métaphysique tout aussi faussée idéologiquement par une représentation physico-mécanique de la réalité extérieure que pouvaient l'être les conceptions animistes qui prévalaient dans la société archaïque. La place me manque pour examiner en détail comment s'est érodée la relation archaïque de l'humanité au monde naturel. J'étudie cette dialectique dans un ouvrage à paraître, *The Ecology of Freedom*. Quelques observations s'imposent, cependant. L'héritage du passé pénètre de façon cumulative le présent, sous la forme de problèmes occultés et jamais résolus par notre époque. Et il ne s'agit pas là uniquement des liens que la société bourgeoise nous impose avec une irrésistible évidence mais aussi de ceux qui se sont formés en des millénaires de société hiérarchique et qui asservissent la famille au patriarcat, les classes d'âge aux gérontocraties et le psychisme à ces difformités que sont le renoncement et l'humilité.

Bien avant l'apparition de la société bourgeoise, le rationalisme grec avait légitimé le statut des femmes qui faisait d'elles pratiquement des biens meubles, et la morale hébraïque avait placé entre les mains d'Abraham le pouvoir de tuer Isaac. Cette réduction de l'humain à l'objet, que ce soit comme esclave, comme femme ou comme enfant, trouve son exact parallèle dans le pouvoir de Noé de nommer les animaux et de les dominer, d'asservir à l'homme le monde vivant. Ainsi, nés des deux sources essentielles de la civilisation occidentale, l'hellénisme et le judaïsme, les pouvoirs prométhéens du mâle se sont rassemblés en une idéologie de la rationalité répressive et de la morale hiérarchique. La femme « est devenue l'incarnation de la fonction biologique, l'image de la nature », écrivent Horkheimer et Adorno, « et l'assujettissement de celle-ci a constitué le titre de gloire de cette civilisation. Durant des

millénaires, les hommes ont rêvé d'acquérir une maîtrise absolue sur la nature, de convertir le cosmos en un unique et immense terrain de chasse. Telle est la visée à laquelle s'est attachée l'idée de l'homme dans une société à domination mâle. Telle est la signification de la raison, sa plus haute gloire. La femme était plus faible et plus menue. Entre elle et l'homme existait une différence qu'elle ne pouvait combler – une différence imposée par la nature, la plus humiliante, donc, que puisse connaître une société à domination mâle. Lorsque le but essentiel est la maîtrise de la nature, l'infériorité biologique demeure comme un stigmate flagrant, la faiblesse marquée par la nature, comme le stimulant principal de l'agression. » Ce n'est pas par hasard que Horkheimer et Adorno ont réuni ces remarques sous le titre « L'homme et les animaux », car elles éclairent non seulement la relation de l'homme avec la femme mais également la relation de l'homme appartenant à une société hiérarchisée avec le monde naturel dans sa totalité.

La notion de justice, en tant qu'elle se distingue de l'idéal de la liberté, réunit toutes ces valeurs en une règle d'équivalence qui s'oppose radicalement à la signification de l'égalité archaïque. Dans une société organique, tous les êtres humains ont un droit sur les moyens d'existence, sans égard pour la part de travail qu'ils apportent au fonds commun. C'est ce que **Paul Radin**⁹ appelle la loi du « minimum irréductible ». Par là l'égalité archaïque reconnaît le fait de l'inégalité – la dépendance du faible à l'égard du fort, de l'infirme à l'égard de l'individu sain, du très jeune ou du très vieux à l'égard de celui qui est dans la force de l'âge. La véritable liberté, c'est en fait une égalité entre inégaux, qui ne dénie pas le droit de vivre à ceux dont les forces déclinent ou sont moins développées que chez d'autres. Paradoxalement, dans cette économie qui n'a pas connu de développement matériel, l'humanité

⁹ **Paul Radin** (1883-1959) anthropologue américain, plus particulièrement connu pour son analyse du personnage mythique du « trickster » dans le livre *Le fripon divin*, co-écrit avec le psychanalyste **Carl Gustave Jung**. – Note Esprit68.

reconnaît avec plus d'éclat le droit de tous aux moyens d'existence – et même avec plus de générosité puisque tous les membres d'une tribu sont responsables les uns des autres – que dans une économie dont le développement matériel produit des surplus toujours croissants et en même temps une lutte toujours plus âpre pour les privilèges.

Mais cette liberté authentique, cette égalité entre inégaux, va se trouver pervertie. A mesure qu'ils s'accroissent, les surplus matériels engendrent les classes sociales qui prélèvent peu à peu sur le travail du plus grand nombre les privilèges d'une minorité. Le don, qui naguère symbolisait une alliance entre des hommes liés par le sang, est progressivement converti en un moyen d'échange et finalement en une marchandise, germe du marché bourgeois moderne. Du cadavre de la liberté naît la Justice, gardienne de la relation d'échange – qu'il s'agisse de biens ou de mœurs – et du principe d'égalité en toute chose. Désormais, le faible est « égal » au fort, le pauvre au riche, le malade au bien portant, en tous points sauf en sa faiblesse, sa pauvreté ou son infirmité. Abstraitement, la justice remplace l'égalité entre inégaux, maxime de la liberté, par l'inégalité entre égaux. Comme l'écrivent Horkheimer et Adorno : « Autrefois, les fétiches étaient soumis à la loi de l'équivalence. A présent, l'équivalence elle-même est devenue un fétiche. Le bandeau qui aveugle la justice ne signifie pas seulement qu'on ne saurait assaillir la justice, mais aussi que la justice ne trouve pas son origine dans la liberté. »

La société bourgeoise ne fait que porter la loi de l'équivalence à ses extrêmes logiques et historiques. Tous les hommes sont égaux en tant qu'acheteurs et vendeurs – tous sont des sujets souverains sur le marché libre. Les liens de corps qui autrefois unissaient les humains en bandes, clans, tribus, la fraternité de la polis la communauté professionnelle de la guilde, tout cela est dissout. L'homme nomade remplace l'homme collectif ; la relation d'échange s'est substituée aux liens de parenté, de fraternité ou de métier qui existaient auparavant. Sur le marché bourgeois, le ciment de l'humanité c'est la compétition : l'antagonisme universel de chacun contre tous. A son niveau supérieur,

où ce sont des capitaux qui luttent, des entreprises qui s'empoignent et se déchirent, le marché énonce son impitoyable maxime : « Croître ou mourir » – celui qui n'accroît pas la masse de son capital et ne dévore pas son concurrent, celui-là sera dévoré. Dans cet univers de relations asociales et régressant toujours, où même la personnalité est ravalée à l'état d'objet échangeable, la société obéit à la règle de la production pour la production. L'équivalence s'affirme sous la forme de la valeur d'échange; grâce à la médiation de l'argent, il n'est pas d'œuvre d'art, il n'est pas de scrupule moral qui ne puisse se dégrader en une quantité échangeable. L'or ou son symbole de papier permet d'échanger la cathédrale la plus précieuse contre tel nombre d'allumettes. Le fabricant de lacets de soulier est à même d'opérer la transmutation de ses articles en tableaux de Rembrandt, défiant ainsi les talents du plus puissant alchimiste.

Sous ce règne quantitatif des équivalences, dans cette société dont la règle est de produire pour produire et qui ne sait opposer à la mort que la croissance, le monde naturel est ramené à un ensemble de ressources, domaine par excellence de l'exploitation la plus effrénée. Le capitalisme ne se contente pas de reprendre à son compte la conception précapitaliste de la domination de la nature par l'homme ; il fait du pillage de la nature la règle de vie de la société. Chercher querelle à un tel système au sujet de ses valeurs, tenter de l'effaroucher avec les conséquences de la croissance, revient à lui reprocher ce qui constitue son métabolisme même. Autant persuader une plante de renoncer à la photosynthèse que de demander à l'économie bourgeoise de renoncer à l'accumulation du capital. D'ailleurs, à qui s'adresser ? L'accumulation n'est pas déterminée par le bon ou le mauvais vouloir des bourgeois pris individuellement mais par la relation mercantile même que Marx a si judicieusement désignée comme la cellule de base de l'économie bourgeoise. Ce n'est pas la perversité du bourgeois qui suscite la production pour la production, mais le complexe même du marché, auquel il préside et auquel il succombe. En appeler à ses préoccupations humaines contre ses préoccupations économiques, c'est s'aveugler sur

ce fait élémentaire que son pouvoir même est fonction de son être matériel. Il ne peut renoncer à ses préoccupations économiques qu'en renonçant à sa propre réalité sociale, qu'en renonçant à ce pouvoir qui brime son humanité. C'est un acte d'automystification grotesque ou, pire, de mystification idéologique de la société que d'entretenir la croyance en la possibilité pour le système d'abandonner son principe même de vie en réponse à des arguments moraux ou à une persuasion intellectuelle.

Il nous faut voir en face cette rude évidence qu'il est nécessaire de détruire ce système et de le remplacer par une société qui rétablisse l'équilibre entre le monde humain et le monde naturel – une société écologique qui devra commencer par ôter le bandeau des yeux de la Justice et substituer à l'inégalité entre égaux l'égalité entre inégaux. Cette société écologique, je l'ai appelée ailleurs anarcho-communisme ; dans mon prochain ouvrage, je la désigne comme « écotopie ». Chacun l'appellera comme il vaudra. Ce qui compte, et c'est le sens des observations que j'ai présentées jusqu'ici, c'est de bien voir que la tentative de dominer la nature découle de la domination de l'homme par l'homme ; qu'une harmonie ne s'établira dans notre relation avec le monde naturel que si l'harmonie règne dans la société. L'écologie naturelle n'aura aucun sens pour nous si nous ne dépassons pas le cadre étiqué et aride de cette discipline scientifique pour fonder une écologie sociale qui soit pertinente par rapport à notre époque.

C'est devant une alternative extrêmement rigoureuse que nous place la société de production pour la production. Bien plus que toute autre société du passé, le capitalisme moderne a porté à son plus haut niveau le développement des forces techniques, à un niveau où nous pourrions enfin éliminer le travail en tant que condition essentielle d'existence de la grande majorité des hommes et l'insécurité en tant que trait dominant de la vie sociale. Nous sommes aujourd'hui sur le seuil d'une société qui pourra ignorer la rareté et faire de l'égalité entre inégaux non plus seulement la loi d'un petit groupe soudé par les relations de parenté, mais la condition universelle de l'humanité dans son ensemble aussi bien que de l'individu, dont les liens sociaux se fondent sur le libre choix

et les affinités personnelles et non plus sur la contrainte du sang. La personnalité prométhéenne, la famille patriarcale, la propriété privée, la raison répressive, la cité territoriale et l'Etat ont accompli leur œuvre historique de mobilisation impitoyable de la force de travail de l'humanité, de développement des forces productives et de transformation du monde. A présent, ces institutions et ces modes de conscience sont totalement irrationnels ; ces « maux nécessaires » selon Bakounine sont devenus des maux absolus. La crise écologique de notre époque témoigne du fait que les moyens de production développés par la société hiérarchique et particulièrement par le capitalisme sont devenus trop puissants pour servir de moyens de domination.

En revanche, si la société actuelle persiste indéfiniment dans son être, les problèmes écologiques qui nous confronteront seront encore beaucoup plus redoutables que ceux que nous réunissons sous la rubrique « pollution ». Une société fondée sur la production pour la production est intrinsèquement anti-écologique et elle ne peut aboutir qu'à un monde naturel radicalement dévoré, un monde dont la technologie a dégradé la complexité organique pour n'en retenir que cette substance inorganique qui sort à l'extrémité de la chaîne de montage; c'est-à-dire, littéralement, la matière simple qui constituait le fondement métaphysique de la physique classique. A mesure que le cancer des villes se répand sur les campagnes, que les matériaux complexes continuent d'être convertis en matériaux simples et que la diversité disparaît dans la panse d'un environnement synthétique constitué de verre, de briques, de ciment, de métaux et de machines, les chaînes alimentaires complexes dont nous dépendons pour la santé de notre sol, pour l'intégrité de nos océans et de notre atmosphère et pour la viabilité physiologique de notre être, ne cessent de se simplifier. A force de dévorer la nature, le système réduira la totalité de la biosphère à la précaire simplicité des biomes des déserts et des pôles. Nous parcourrons à l'envers le cours de l'évolution organique qui a différencié la flore et la faune en un foisonnement de plus en plus complexe de formes et de relations, et nous créerons ainsi un monde vivant simplifié

et moins stable. Les conséquences à long terme de cette effroyable régression ne sont que trop prévisibles : de plus en plus fragile, la biosphère finira par s'effondrer, du point de vue des besoins de la survie de l'homme, faisant disparaître les conditions organiques de la vie humaine: Un tel aboutissement de la société de production pour la production n'est, à mon avis, qu'une question de temps, mais il est impossible d'en prédire le moment.

Nous devons créer une société écologique – non simplement parce qu'elle est souhaitable mais parce qu'elle est tragiquement nécessaire. Il nous faut commencer à vivre si nous voulons survivre. Une telle société implique un renversement radical de toutes les tendances qui ont marqué le développement historique de la technologie capitaliste et de la société bourgeoise : la spécialisation à outrance des machines et du travail, la concentration des ressources et des hommes en des agglomérations et des entreprises industrielles gigantesques, l'étatisation et la bureaucratisation de l'existence, le divorce entre la ville et la campagne, la transformation de la nature et des êtres humains en objets. Un renversement aussi total exige selon moi que nous commençons à décentraliser nos villes et à fonder des éco-communautés entièrement nouvelles, épousant étroitement et comme esthétiquement l'éco-système dans lequel elles sont implantées. Soulignons ici que la décentralisation ne signifie pas l'éparpillement arbitraire de la population dans la campagne, que ce soit en familles isolées ou en communautés de la contre-culture - malgré le rôle vital que celles-ci peuvent jouer. Il nous faut au contraire retrouver la tradition urbaine des anciens Grecs, celle de la cité que ses habitants peuvent comprendre et diriger, et créer une nouvelle polis, ajustée aux dimensions humaines et que, selon le mot célèbre d'Aristote, chacun peut embrasser d'un seul regard.

J'estime que cette éco-communauté effacerait la rupture entre la ville et la campagne et même, à la vérité, entre l'esprit et le corps car elle opérerait la fusion du travail manuel et du travail intellectuel, de l'industrie et de l'agriculture, grâce à la rotation ou à la diversification des

tâches. L'éco-communauté prendrait appui sur une technologie d'un nouveau type, mettant en œuvre un outillage adaptable, susceptible d'utilisations variées et produisant des biens durables et de qualité – c'en serait fini de l'obsolescence incorporée, de la folie quantitative des productions de camelote, de la circulation accélérée de marchandises sans aucune utilité. Qu'il soit bien clair que je ne plaide pas pour l'abandon de la technologie et pour le retour à la cueillette paléolithique. Tout au contraire, je considère que la technologie dont nous disposons n'est pas assez perfectionnée si on la compare à cette éco-technologie à petite échelle et hautement adaptable que l'on pourrait développer et qui, dans une large mesure, existe déjà sous forme expérimentale ou dans les cartons des ingénieurs. Cette technologie utiliserait les inépuisables capacités énergétiques de la nature – le soleil et le vent, les marées et les cours d'eau, les différences de température de l'écorce terrestre et l'hydrogène qui abonde autour de nous – pour fournir aux éco-communautés des produits non polluants ou dont les déchets seraient aisément recyclables. La décentralisation permettrait d'éviter les problèmes posés par la concentration des déchets solides provenant de nos villes monstrueuses, déchets que l'on n'a pas d'autre solution que de brûler ou d'immerger en masse dans nos mers.

Mon espoir est que ces éco-communautés et leur technologie adaptée aux dimensions de l'homme, ouvrent une nouvelle ère de relations d'individu à individu et de démocratie directe et pourvoient au temps libre grâce auquel, à la façon des Grecs, la population serait en mesure de gérer les affaires de la société en se passant de l'intermédiaire des bureaucrates et des professionnels de la politique. Ainsi se trouveraient effacées et dépassées les scissions que la hiérarchie a opérées depuis si longtemps dans le corps social. Ainsi seraient réconciliés et réaccordés en une synthèse humaniste et écologiste, les sexes, les classes d'âge, la ville et la campagne, le gouvernement et la collectivité, l'esprit et le corps, actuellement séparés et opposés. De cette synthèse surgirait une nouvelle relation entre l'humanité et le monde naturel, dans laquelle la société serait elle-même comme un éco-système fondé sur

l'unité dans la diversité, sur la spontanéité et sur des rapports non hiérarchiques. Notre effort tendrait à réaliser d'abord dans nos propres têtes la réintroduction de l'esprit dans le monde naturel – non pas, bien entendu, par un avilissant retour aux mythes de l'ère archaïque, mais par un mouvement faisant de la conscience humaine le lieu où le monde naturel devient conscient de lui-même, créateur de lui-même, informé par une rationalité non répressive qui ne cherche qu'à nourrir la diversité et la complexité de la vie. Dans cette perspective non prométhéenne pourrait surgir une nouvelle sensibilité engendrant, selon les termes de Marx, l'humanisation de la nature et la naturalisation de l'humanité.

Si j'oppose l'écologie à l'environnementalisme, ce n'est pas pour dire que nous devrions renoncer à faire obstacle à la construction des centrales nucléaires et des autoroutes et nous retirer dans l'attente passive d'un millénium écologique. Il nous faut, au contraire, tenir le terrain avec passion, partout où il est attaqué, afin de sauver ce qui nous reste et d'être en mesure de reconstruire la société dans l'environnement le moins pollué et le moins dégradé possible. Mais nous devons garder présente à l'esprit cette alternative rigoureuse entre l'écotopie et le désastre écologique et nous régler en toute occasion sur une théorie cohérente, sinon les solutions de rechange que nous proposerons seront tout aussi futiles que les perspectives de la société actuelle sont barbares. Il est par exemple impossible de recommander au tiers-monde de ne pas s'industrialiser alors qu'il est en butte au dénuement matériel et à la misère les plus sévères. Mais une théorie cohérente qui porte sur les fondements du problème social nous autorise à présenter aux nations en voie de développement les modèles de technologie et d'organisation sociale que nous préconisons pour notre propre société. Hors d'un cadre théorique cohérent, notre discours et notre action sont voués aux platitudes lassantes, aux luttes épisodiques et aux vœux pieux que tout un chacun peut avec raison ignorer, sauf lorsque son intérêt étroitement quotidien est mis en cause.

On pourrait sans doute épiloguer sans fin sur ces problèmes. Je voudrais conclure sur une remarque quelque peu brutale mais honnête.

L'unique liberté que nous soyons en droit d'attendre résulte paradoxalement – ou, devrais-je dire, dialectiquement – de ce que nos choix sont catastrophiquement limités. Il y a un siècle, Marx pouvait valablement affirmer que l'alternative au socialisme était la barbarie. Quelque tragique que puisse être celle-ci, l'humanité pouvait toujours espérer en réchapper. Aujourd'hui, la situation est devenue beaucoup plus grave. Du fait de la crise écologique, les choix que la société peut faire quant à son avenir sont devenus beaucoup plus décisifs. Ou bien nous réaliserons une écotopie fondée sur les principes écologiques, ou bien nous régresserons en tant qu'espèce. Ce n'est pas là, selon moi, de la rhétorique apocalyptique. C'est un jugement scientifique que valide jour après jour le principe de vie même de la société actuelle.

LE CHANGEMENT RADICAL DE LA NATURE

Murray BOOKCHIN, Venise, 1984

Traduction de "The Radicalization of Nature" par Ronald Creagh, publié dans *Un anarchisme contemporain : Venise 84, vol.2 : Aventures de la liberté, Lyon, ACL , 1985.*

L'écologie sociale radicale ou fondamentale¹⁰ tente une percée décisive à travers le voile opaque des dualismes et des métaphysiques qui séparent l'humanité de la nature ; elle s'efforce de "radicaliser" la nature, ou plus précisément de changer complètement nos conceptions fondamentales du monde naturel.

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

¹⁰ Le terme politique français « radical » a une valeur bien édulcorée ; en anglais, « radical » a le sens de « fondamental » ou de position « extrême ». Il sera utilisé ici dans le premier de ces sens (NdT).

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

Par contraste, l'écologie sociale radicale propose une vue fondamentalement différente de la nature et de l'évolution naturelle. Contrairement à l'image traditionnelle d'une nature « muette », « cruelle », « avare » et « déterministe », le monde naturel est vu plus souplement comme créatif, coopératif, fécond – comme l'assise d'une éthique de liberté. De ce point de vue, les relations biologiques sont marquées moins significativement par les « rivalités » et les attributs « compétitifs » que leur impute l'orthodoxie darwinienne, que par les attributs mutualistes mis en relief par un nombre croissant d'écologistes contemporains – conception où **Pierre Kropotkine** fait figure de pionnier mais pour laquelle la littérature lui rend rarement hommage¹¹. De fait, l'écologie sociale radicale met en cause les prémisses même de

¹¹ Pierre Kropotkine, L'entraide, un facteur de l'évolution, Paris 1897 (NdT).

l'« aptitude », cette disposition qui joue un rôle si crucial dans le drame darwinien de la survie évolutionniste. Comme **William Trager**¹² Le souligne dans son travail perspicace sur la symbiose, « le conflit dans la nature entre différentes sortes d'organismes s'exprime populairement dans des expressions telles que "la lutte pour l'existence" et "la survie du plus apte". Cependant, peu de gens se rendent compte que la coopération entre différents organismes – la symbiose – est tout aussi importante, et que "le plus apte" peut être celui qui aide le plus un autre à survivre »¹³.

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

¹² William Trager (1910-2005) est un biologiste américain, connu pour ses travaux sur le paludisme et auteur du livre *Symbiosis* paru en 1970 – Note Esprit68.

¹³ William Trager, *Symbiosis*, New York: Van Nostrand Reinhold Co. 1970, p. vii.

déterminant de la stabilité d'une communauté écologique ; elle est à la source de sa fécondité, de son potentiel évolutif de création de formes de vie et d'interrelations biotiques encore plus complexes, jusque dans les aires les moins hospitalières de la planète. La communauté – communauté écologique ou écosystème – est au cœur d'une compréhension authentique de l'évolution organique comme telle.

Mais, il est un sens dans lequel la communauté, conçue comme écosystème mutualiste, illumine fondamentalement le concept d'évolution organique, et cela d'une manière qui rend insatisfaisantes les conceptions conventionnelles de l'évolution telles qu'elles existent actuellement. La théorie évolutionniste depuis l'époque de Darwin jusqu'à nos jours, souffre d'une vision fortement atomisée qui a imprégné la pensée anglo-américaine depuis les premiers temps de son héritage empiriste de l'œuvre de John Locke. La théorie de l'expérience de ce dernier, si influente dans le monde anglophone trois siècles après sa mort, structure la sensation autour d'« idées simples », de bits d'information sur la couleur, la densité, l'odeur, les stimuli auditifs, etc., que notre appareil sensoriel reçoit et qu'il inscrit sur la « feuille blanche », la tabula rasa de l'esprit. L'esprit, certes combine ces atomes sensoriels en idées complexes, les ouvrant ainsi à l'abstraction, à la comparaison et à la méditation. Néanmoins, la réalité consiste en faits ultimes, en composants discontinus et irréductibles, que le terme de « données » (qui prend son origine dans le fait brut du donné) fixe comme soubassement épistémologique et constituant ultime de l'expérience.

Cette atomisation de la réalité, qui résulte à bien des égards de la théorie politique anglo-américaine, fondée sur un moi indépendant, franc-tireur souverain sur le marché économique, pénètre tout autant notre notion d'évolution organique. Le fait ultime de la théorie évolutionniste est l'espèce, avec toute la spécificité et l'isolement que le mot lui-même implique. L'évolution retrace les origines, les fortunes diverses et le destin de cet isolat théorique, de cette monade. Nous ne sommes que trop familiers, par exemple, avec l'évolution de l'Eohippus,

ce petit mammifère à quatre doigts de l'éocène, devenu le cheval moderne à la fin du pléistocène, notamment l'*Eprzewalskii* asiatique qui lui survit. Les comptes rendus illustres de cet exemple de développement, interne à l'espèce, constituent l'échantillon habituel de nos textes élémentaires sur l'évolution.

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

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

une espèce en voie d'extinction comme tant d'autres qui disparurent en cours de route.

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

Le sens, ici, est issu de la poussée évolutive des écosystèmes vers une complexité et une diversité toujours plus grandes – mais pas seulement comme fonctions stabilisatrices. D'une manière quasi-métaphysique, l'accroissement de la diversité et de la complexité a son analogue social dans nos conceptions modernes de la liberté. La liberté à l'état naissant est déjà présente dans l'auto-directivité de la vie comme telle,

spécifiquement dans l'effort actif d'un organisme pour *être* lui-même et pour *résister* à toutes les forces externes qui vicient son identité. Au sein de ce processus autoguidé de motilité et d'irritabilité se trouvent en germe la perception sensorielle, l'évolution du système nerveux, la subjectivité rudimentaire, et, l'intellect qui produit la pensée, la conscience et la volonté autoréflexive. Ce n'est pas que l'humanité marque l'apogée et le terme de l'évolution de la volonté. Une telle vanité anthropomorphique nie l'autonomie cachée de la cellule, autonomie qui explose au sein d'organismes multicellulaires sous forme de cancer, nie la « sagesse du corps » (selon l'expression de **Walter Cannon**¹⁴) qui nous parle de notre « aise » et de notre « malaise », nie le langage non verbal du sentiment, rappel de notre appartenance à l'entière communauté de la vie. Qu'il soit physicochimique, neurologique, ou qu'il provienne du cerveau de, l'homme, le choix est toujours présent dans l'organisme, ne serait-ce que comme résultat de l'activité métabolique d'auto-conservation, attribut crucial de la vie. Ainsi conçu, chaque organisme est en quelque sens « volontaire », tout comme il est « sélectif » face à ses besoins et « intentionnel » lorsqu'il perpétue son bien-être. Même sans éclat, il métamorphose l'attribut essentiel de l'auto-conservation, qui lui assure son statut de forme vivante, en capacité de choisir entre des possibilités qui favorisent sa survie – et pas seulement en réaction à des stimuli comme un ensemble purement physico-chimique.

La faible liberté en germe grandit avec la richesse croissante de la complexité écologique qui confronte la vie en évolution synchronique avec des écosystèmes en évolution. Les potentialités qui proviennent de la diversité et des alternatives de plus en plus nombreuses qui s'offrent à l'évolution des espèces ouvrent des voies nouvelles et plus stimulantes pour le développement organique. La vie n'est plus passive face aux possibilités ouvertes à son évolution ; elle se dirige vers elles *activement*,

¹⁴ Walter Bradford Cannon (1871-1945) est un physiologiste américain, qui a notamment développé la notion d'homéostasie – Note Esprit68.

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

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

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

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

Une « volonté », un « choix » et une « liberté » rudimentaires ne sont certainement pas la volonté, le choix et la liberté humains. Chaque terme de ces couples est séparé de l'autre, d'une part par la capacité qu'a l'humanité d'user de symboles, de verbaliser, d'institutionnaliser les

relations en ce que nous définissons « société » – en tant que celle-ci est distincte de communautés biotiques formées spontanément – et, d'autre part, par les capacités de travail et de célébration qui n'existent que sous une forme vague dans la plupart des espèces animales. Mais, de même que chaque embryon humain en gestation nous rappelle que notre espèce ne naît pas adulte en ce monde, et que l'histoire gît derrière chaque commencement et chaque fin, de même le « moi », ce diadème précieux que le bourgeois fait parader sur les boulevards de nos grandes villes, trame sous ses semelles la « fange » de l'histoire naturelle. Ce qui ne signifie pas que les concepts sociaux soient réductibles aux catégories naturelles, mais simplement qu'ils résultent de l'évolution, dont les germes baignent au sein du monde naturel tout autant que dans l'univers humain. Les « faits de la vie » sont en réalité, des processus et ils ne sont pas plus dégagés de l'organicité que le corps humain ne l'est des cellules.

Les valeurs elles non plus ne sont pas plus dégagées de l'univers organiques que ne le sont les « faits de la vie ». Mais la « fange » des origines naturelles de la société, qui faisait frémir d'horreur Sartre, est aussi la matière de son diadème. Pour Sartre, qui s'inscrit dans la lignée de la tradition occidentale d'une nature gouvernée par une loi implacable, organicité signifiait nécessité – une nature « avare », la « contrainte » du corps, la mort « absurde » inévitable, l'« emprisonnement » de la liberté dans la « nécessité ». J'ai soutenu ailleurs que c'est précisément une nature féconde qui, aujourd'hui meurt sous la contrainte d'une société féroce anti-écologique¹⁵. Le cartésianisme, avec son âpre dualisme entre le corps et l'esprit n'est pas l'apanage des seuls Français, mais ils en sont plus gravement affligés

¹⁵ Voir mon livre *The Ecology of Freedom*, Palo Alto 1982, en particulier l'« Epilogue ».

que les autres. Les valeurs conçues comme des produits strictement cérébraux vont à l'encontre du besoin de racines objectives. C'est-à-dire qu'elles requièrent d'être validées par une réalité tangible, et pas seulement d'être adoptées par un « consensus » capricieux et volage qui revêt sa forme la plus maligne dans les sondages d'opinion, cette parodie de morale politique fondée sur la manipulation par les médias, négation même d'un public indépendant et d'un corps politique doté d'esprit critique. Le sort de pratiques aussi répugnantes que la peine capitale témoigne du fait que le meurtre organisé par l'État, encouragé par une démocratie fondée sur un consentement manigancé, ne peut être l'assise d'une éthique dotée d'un minimum de respect de soi.

Que la nature humaine puisse faire paraître la nature « aveugle », « muette », « cruelle » et « pingre » est démontré par ce qu'il advient au monde naturel sous la protection de l'esprit humain. Le matérialisme dialectique marxiste, avec son concept aveugle de la « légitimité » organique qui, extrapolée à la société donna à Staline et à ses semblables une justification pour commettre des crimes atroces dans l'« intérêt supérieur » de l'histoire, ou l'ethos hitlérien de *Blut und Boden*, la terre et le sang, qui brutalement exigea des millions de vies sur les champs de bataille et dans les camps de concentration – tout cela devrait suffire à conseiller la prudence, la défiance et la distance à l'égard de toute éthique strictement naturaliste. Et il devait en être ainsi dans la première moitié de ce siècle, quand nos plus brillants penseurs s'abstinrent de toute forme de philosophie de la nature aussi bien que du relativisme éthique du positivisme¹⁶.

¹⁶ Je pense particulièrement à l'École de Francfort et surtout à ses représentants les plus remarquables, Max Horkheimer et Theodor Adorno, qui furent incapables d'enraciner leurs concepts de raison et d'éthique dans un naturalisme de quelque sorte que ce soit ou dans la stratégie positiviste d'une morale purement personnaliste, ce qui explique, pour l'essentiel le pessimisme qui déteint sur leur vision dans l'ultime période de leur vie. Plus important encore, bien sûr, leur pessimisme était très existentiel ; il résultait de la défaite massive que la société subit comme conséquence de la montée du stalinisme et du fascisme.

Mais la philosophie de la nature, à strictement parler, est souvent marquée soit par des archaïsmes mythiques soit par le scientisme mécaniste ; elle ne doit donc pas être confondue avec l'éco-philosophie. La philosophie de la nature tend à mettre l'accent sur la contrainte morale, sur une « identité » avec le monde naturel qui se cimenterait par une adhésion rigide à la notion de « loi naturelle » – cette dure Ananké des Grecs qui soupèse avec Diké¹⁷ le destin prédéterminé de la vie, que ce soit sous la forme d'un *telos* dialectique ou sous celle d'une sanction morale pour les « injustices » de l'Être. L'éco-philosophie pousse sur les riches substances nutritives de la liberté : la spontanéité, la diversité, la fécondité et la créativité de la nature, particulièrement dans sa forme d'écosystème. La philosophie traditionnelle de la nature a presque toujours été impérialiste : son évangile de la totalité place la société et la nature sous le pouvoir absolu de l'«Un», ou bien les fait tendre à un « Absolu » vers lequel convergent grandiosement toutes les voies de l'histoire. L'éco-philosophie n'a pas de fin fermée, encore moins de fin prédéterminée ; elle met l'accent sur une dialectique de degrés qui relie les différentes phases de l'histoire mais ne les fondent jamais en un Esprit englobant toute chose, une déité, un logos, et toutes ces « causes efficientes » qui ont engendré le dualisme philosophique. Sa conception des processus ne néglige jamais les distinctions à l'intérieur de l'histoire naturelle, ces phases de passage de l'organique à l'inorganique, du biotique au social, du communal à l'individuel – bref, les stades qui donnent naissance à un enchaînement richement articulé plutôt qu'à une continuité grise et terne.

Sur cette représentation d'une nature en processus, dotée des concepts unifiants de créativité, d'entraide, et d'une liberté naissant de l'autodirectivité de la vie, peuvent être fondées les assises d'une éthique objective. Cela ne signifie pas que la nature soit « éthique » dans le sens propre aux humains, ou elle réfléchirait sur elle-même et s'évaluerait

¹⁷ Respectivement déesses de la nécessité et de la justice (NdT).

consciemment. La nature n'est ni « cruelle » ni « bonne », ni « vertueuse » ni « mauvaise ». Ni à vrai dire « hiérarchique », ou « égalitaire », « dominatrice » ou « démocratique », « exploiteuse » ou « charitable ». De telles lectures anthropomorphiques de l'ethos naturel sont romantiques, dans le meilleur des cas ; dans le pire, elles mettent une conception mythique de la nature au service d'idéologies politiques totalitaires. Nous sommes déjà accablés par le mythe selon lequel, avec les idéologies tant du darwinisme social que du matérialisme dialectique, le système économique de la nature valide tout, du laisser-faire à la planification socialiste.

La société au sens strict est un phénomène humain, pas un phénomène naturel. La vie sociale humaine est une constellation d'institutions clairement définissables qui n'ont pas leur parallèle dans la nature : les monarchies, les républiques, les démocraties, les corps législatifs, les tribunaux, la police et les établissements militaires, et ainsi de suite, différent des communautés naturelles non seulement par leur apparente complexité, mais encore par leur intentionnalité caractéristique. Ces institutions sont des produits de la volonté humaine, de ses desseins, elles proviennent d'objectifs très nets, dont les résultats sont surajoutés aux formes quasi biologiques, tels la famille humaine et les rôles liés aux sexes. Si la prouesse physique ou même la perspicacité de l'esprit¹⁸ produisaient un système de rangs dans le monde animal, nous aurions toujours grand besoin d'un autre mot que « hiérarchie » pour expliquer les systèmes de rang dans l'univers humain. Seule la société humaine pouvait mettre un déséquilibré comme Caligula à la tête de l'Empire romain, un faible d'esprit comme Louis XVI sur le trône de France, une intrigante naïve comme Mary à la Cour d'Ecosse, un assassin de masses comme Staline au Kremlin de Russie. Ces personnages

¹⁸ Comme Jane van Lawick-Goodall voudrait nous le faire accroire dans ses études sur la « hiérarchie » chez les chimpanzés (*In the Shadow of Man*, New York: Delta Publishing Co., 1971).

immensément puissants n'étaient pas le résultat de dons spéciaux – physiques ou mentaux – qui les auraient élevés jusqu'à des situations de domination imposante ; ils étaient les créatures d'institutions, de structures faites par les hommes, intentionnellement conçues, que nous pouvons décrire comme politiques, économiques ou sociales à choix, mais certainement pas comme organiques. Ils acquièrent le pouvoir, souvent d'un type très oppressif, non en vertu d'une quelconque aptitude évidente, mais bien plutôt en vertu de mécanismes et d'institutions artificiels qui n'existent que dans les relations sociales humaines. Cela revient à dire que, tandis que chaque société – construction humaine avec tous ses appareils hiérarchiques – doit être une communauté, toute communauté n'est pas nécessairement une société¹⁹.

Par ailleurs, il devrait être assez évident que la nature, même si elle n'est pas « éthique » au sens anthropomorphique habituel de ce terme, peut

¹⁹ L'usage de termes comme « sociétés animales » ou « insectes sociaux » risque de nous amener à perdre de vue la nature fortement institutionnelle des sociétés humaines. Les animaux peuvent former des communautés biotiques et même développer des rôles clairement fonctionnels en leur sein – il y a loin de là aux bureaucraties et aux forces militaires qui étayent la plupart des institutions humaines – mais même des termes comme « hiérarchie », « domination » et « soumission » sont grossièrement trompeurs. Ce sont des termes sociaux. Ils dénotent des manières par lesquelles les gens sont exploités économiquement et contrôlés politiquement, et non des relations par lesquelles les mâles, par exemple, ont un accès préférentiel aux femelles ou à des territoires particulièrement désirables. En outre, l'usage confus de ces termes pour couvrir des « hiérarchies » animales aussi disparates que le système des rangs qui s'établit dans un mécanisme clairement reproductif comme la ruche, ou des relations purement opportunistes comme l'orgueil du lion, ne fait qu'ajouter à la confusion déjà endémique parmi beaucoup d'éthologistes qui étudient les animaux, et particulièrement parmi les biologistes sociaux. Cette confusion est menée jusqu'à l'absurde quand des termes comme la « reine des abeilles » ou le « roi des animaux » émaillent les discussions sur des hiérarchies fonctionnellement diverses, qui n'ont que des analogies avec la domination humaine nettement volontaire.

servir d'assise à l'édification de l'éthique humaine. Je veux dire que, de même qu'il existe une continuité progressive entre les communautés animales et végétales et la société humaine, il existe aussi une pareille continuité entre l'entraide naturelle et l'éthique humaine. Elles ne sont pas réductibles l'une à l'autre. Chacune est séparée de l'autre par une foison de phases et de stades d'émergence bien articulés, sans inclusion réciproque. De même que l'univers inorganique devient le terrain de l'organique et l'imprègne au point que toutes les formes de vie sont composées d'éléments et de structures moléculaires non vivantes, de même l'organique devient le terreau du social et le pénètre au point que les êtres humains sont des mammifères ; en fait, comme **Paul Shepard**²⁰ l'a mis en relief, ce sont des primates du paléolithique vivant dans un univers social hautement artificiel. Cette évolution progressive de l'organique au social s'opère sans doute par la surimposition de structures institutionnelles qui démarquent clairement la société humaine des communautés végétales et animales, mais aussi, de manière idéologique, par les schémas éthiques, les valeurs morales et les modèles de croyance, dans la mesure où ces formes ont un lien de filiation avec les faits naturels, sans pour autant leur être réductibles. Nous sommes des êtres sociaux dans un contexte naturel lorsque nous éprouvons des sentiments et concevons des pensées, tout comme nous sommes des êtres parentaux uniques dans un corps de mammifère lorsque nous soignons et élevons notre progéniture. Aucune de ces données ne peut être résorbée par l'autre ; les deux réalités sont distinctes et entières. Cette connexion, cependant, aussi progressive, médiatisée et articulée en phases qu'elle puisse être, demeure toujours présente. En ce sens, la nature est toujours l'assise du social, qu'elle invite impérieusement à s'associer – toute structure institutionnelle mise

²⁰ **Paul Howe Shepard, Jr.** (1925-1996) est un environnementaliste américain, qui a développé une critique de la civilisation et de la sédentarité en expliquant que le milieu propice au développement harmonieux de l'être humain est celui des chasseurs-cueilleurs tel qu'il existait avant la révolution néolithique – Note Esprit68.

a part – ou qu'elle donne des stimuli, des impulsions et des poussées vers l'intellection et vers la conscience.

Ces mises en garde devaient être faites afin que nous puissions entrer de façon moins timorée et plus spéculative dans le domaine de l'éthique écologique. Le fait que l'entraide, l'auto-subsistance, la communauté et un germe de liberté soient au cœur de l'organique et de l'évolutif dans la nature, et que cette nature, en dépit de toutes nos mises en garde, demeure si proche du cœur de la réalité sociale, est une donnée trop contraignante pour être écartée. Une nature sans jamais de repos et en évolution constante, poussant vers la diversité, vers des degrés de plénitude et vers des traits mutualistes : cette représentation que j'esquisse est en désaccord avec la tradition fortement impérialiste des Occidentaux, fondée sur des rivalités discordantes et un sens de l'« altérité » entamé par les antagonismes. Le passage de la spontanéité naturelle, de la fécondité et de l'entraide à l'intentionnalité humaine, à la créativité et à la coopération consciente est qualitativement décisif si l'on veut reconnaître à l'humanité ce qui lui est propre. Mais ces formes humaines de comportement et la capacité d'intellection ne sont pas absentes à l'état de germe. Elles ne surgissent pas *ab novo* et elles doivent être replacées dans l'évolution organique. Nous leur faisons violence quand nous réduisons si complètement le social au naturel que leur élucidation relève de la génétique (cf. la « moralité du gène » d'**E.O. Wilson**²¹) plutôt que de l'écologie.

L'exagération tend à raidir toute réaction contre la tradition dualiste occidentale : à l'« immoralité » (lisez: cruauté) de la nature on riposte avec une partialité outrée, tout aussi extrême, par la « moralité génétique », ce qui est un verdict tout aussi erroné que l'autre. L'écologie

²¹ **Edward Osborne Wilson** (1929-) est un biologiste américain, qui a introduit le terme de biodiversité dans la littérature scientifique. Il est également le fondateur controversé de la sociobiologie qui entend mettre à jour les bases biologiques des comportements sociaux. Il a notamment tenté d'établir une génétique du sentiment moral. – Note Esprit68.

sociale fondamentale témoigne de la possibilité d'un réexamen de la nature, d'une manière qui reconnaisse la différence sans nier la continuité, qui réponde à l'exagération par l'équilibre, qui écarte l'éthique du gène sans rejeter une éthique de l'organisme. Ces distinctions terminologiques ne sont pas de simples nuances. Elles soulèvent des questions majeures dans notre manière bien problématique de méditer sur l'association entre la nature et la société. Beaucoup d'écologistes sociaux bien intentionnés adhèrent encore au mythe occidental selon lequel la hiérarchie, par exemple, n'est qu'une manière d'établir un ordre social, ce qui revient à dire que, sans relations de rang ou de domination-soumission, une couvée de poussins ou une troupe de babouins tomberait dans un chaos désastreux. Peut-être bien – mais ce « peut-être » devient improbable lorsque la mentalité de la troupe de babouins est généralisée au point de servir à expliquer le comportement humain, au moins dans ses phases primitives. Si la civilisation moderne peut en quelque manière éclairer notre passé anthropologique, c'est en tant qu'elle est une vaste réfutation des vertus d'une hiérarchie qui, aujourd'hui plus encore que dans les périodes précédentes, amène notre espèce au bord de l'extinction.

Mais la superficialité de cette «éthologie des babouins» est bien plus gênante lorsqu'on la soumet au scrutin critique des faits anthropologiques. La pavane du mâle dominateur de la culture victorienne aurait probablement été une force de désagrégation dans les bandes et les communautés tribales des premiers temps. En effet, il existe bien des preuves que, là où pareil mâle émergea et viola les conventions hautement égalitaires des sociétés des temps primitifs, il fut méthodiquement éliminé. Les Indiens hopis, les Eskimos ihalmiut et bien d'autres bandes et tribus mettaient en avant les vertus d'un comportement empreint de réserve, d'une moindre compétition et d'une aimable humilité dans le traitement réciproque. Les cultures qui entretenaient un partage égalitaire du pouvoir trouvaient intolérable la suffisance trop manifeste, fortement égoïste et vantarde des

mégalomanes élevés dans leurs tribus. **Farley Mowatt**²² raconte l'histoire d'un chamane ihalmiut qui, corrompu par des contacts excessifs avec les Blancs, devint odieusement possessif des objets et vraisemblablement des femmes des membres mâles de sa communauté ; il fut tout simplement tué quand tous les efforts pour corriger son comportement furent épuisés²³. Cette histoire, comme tant d'autres similaires racontées par les ethnologues, témoigne non seulement contre les préjugés de l'« ethnologie des babouins » ; elle jette des doutes profonds sur l'assimilation de la hiérarchie à la stabilité sociale, si commune à la pensée sociale moderne²⁴

Prétendre que l'écologie sociale fondamentale cherche à changer radicalement la nature n'est pas une métaphore idéologique. C'est une tentative de radicaliser non seulement la nature – ou, du moins, notre conception de la nature – mais aussi les conceptions écologiques qui ne contrebalancent que partiellement la tradition occidentale. De manière insidieuse, cette tradition laisse des traces sur ceux qui la critiquent. La hiérarchie est toujours considérée comme la norme, et l'« éthologie des babouins » est encore appliquée avec insouciance au comportement humain primitif, même si elle est contredite par beaucoup de faits

²² Farley McGill Mowat (1921- 2014) est un écrivain et environnementaliste canadien qui s'est notamment intéressé au mode de vie des populations inuites et à la perception du loup. – Note Esprit68.

²³ Farley Mowatt, *The People of the Deer*, New York : Pyramid Publications 1968, p. 183.

²⁴ Et pas uniquement moderne. Dès le tout début de la société hiérarchique, et le plus nettement à l'ère victorienne, le père de famille avait intérêt à assimiler sa position de commandement à l' « ordre » et au « règne de la loi ». Nous sommes les héritiers inconscients d'une mentalité hiérarchique qui atteint non seulement les sphères politiques et domestiques mais jusqu'à notre propre manière de faire l'expérience de la réalité à travers des conventions telles que l'ordre décimal, l'échange commercial, le « bas de gamme ». Aristote était plus sincère que les idéologues ultérieurs quand il déclarait, dans le Livre Un de sa *Politique*, que la famille patriarcale est le domaine de la licence, du commandement à l'aveuglette, de l'obéissance et de la violence.

ethnologiques. La « moralité du gène » et la mentalité réductionniste des interprétations cybernétiques des écosystèmes se mêlent souvent à des conceptions organicistes très sensibles. Les femmes anthropologues ont fait la remarque importante (ainsi que **Robert Briffault**²⁵ l'avait mis en relief il y a quelque soixante ans) que la société n'aurait jamais pu émerger sans les soins assurés par les femelles et la maturation prolongée des jeunes. Lovelock et Margulis ont mené cette relation mutualiste jusque dans les « matériaux de construction » de notre développement physique : les cellules eucaryotes. De Kropotkine à Trager, d'autres ont fait de l'entraide un principe directeur de l'évolution.

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

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

²⁵ Robert Stephen Briffault (1876- 1946) est un anthropologue et écrivain français. – Note Esprit68.

« espèce », « genre », et toutes les catégories qui servent à une nomenclature en binôme. Ce processus d'objectivation est flatteur pour nous, jusqu'au moment où nous découvrons que c'est nous les victimes originelles de cette trahison et que nous avons été objectivés tout autant que les êtres non humains. La protestation de **Jakob Burkhardt**²⁶ contre le fait que le Moi, l'individu concret a été abstrait en catégories historiques, impersonnelles et vagues, est une objection courroucée contre un historicisme transcendantal qui voit le passé et ses souffrances comme un simple piédestal pour l'époque présente obsédée par son égocentrisme et son désir de se mettre en avant. « Tout le monde considère son époque comme étant non pas une des vagues qui passent, mais comme l'accomplissement des temps », écrit-il. La vie de l'humanité, cependant, « est un tout ; ses vicissitudes temporelles et locales n'apparaissent en augmentation ou en diminution comme des heurs ou des malheurs, que parce que notre entendement est faible »²⁷. J'ajouterai qu'en ce sens nous avons une dette éternelle envers les souffrances et les craintes terribles de toutes les générations passées dont nous avons si légèrement, et avec tant d'arrogance, rapporté les vies à l'édification de notre propre bonheur, quel que puisse être celui-ci. Il n'y a pas d'« intérêt supérieur » de l'histoire ou de la société qui réponde de leur tourment ou de notre suffisance satisfaite d'être « à l'apogée » du développement social.

Les sociétés tribales sont plus sages et plus sensibles que nous aux coups de la vie, à ceux du passé aussi bien qu'à ceux des temps présents. Le tourment de vivre n'est pas – sublime dans le destin collectif de l'espèce ou du genre. C'est la souffrance d'un castor individuel, d'un

²⁶ Jacob Burckhardt (1818- 1897) est un historien suisse spécialiste de la Renaissance. – Note Esprit68.

²⁷ Jacob Burkhardt, *Über Studium der Geschichte*, Kroener Verlag, 1905, p. 295.

ours ou d'un cerf particulier. Parmi ces « primitifs », l'intériorité de la vie dans toute sa variété est rendue richement subjective – et cela fort justement : comme l'expérience partagée du chasseur qui recherche le gibier et la proie qui « consent » à tomber sous l'impact de ses armes. Ce ne sont pas des « animaux » génériques mais des animaux individuels, dont la personnalité requiert respect et franc jeu. Ainsi, dans ce monde « primitif », ce n'est pas une idiosyncrasie que de parler de la subjectivité de la nature ; c'est la substance même de cette tradition première et de sa sensibilité – c'est, en fait, la manière dont l'« autre » et l'« altérité » dans leur intégralité sont vécus à l'intérieur de tout le réel. La nature est plus qu'un phénomène physicochimique, elle est vivante et intensément « peuplée », pas seulement par des individus humains mais par des formes de vie individuelle non humaines. Alors que la tradition occidentale est construite sur un irrespect grossier envers la vie, voire sur la haine de celle-ci, la tradition « primitive » s'ouvre à vif à une perception non seulement conceptuelle, mais aussi existentielle, des rudes « faits de la vie ».

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

rédemption humaine qui murmure le message effrayant et subjuguant que nous pourrions bien être la démonstration que nous sommes le plus grand échec de l'évolution dans l'ordre cosmique des choses.

* **

Ce n'est pas un accident si c'est l'artiste qui « sent » normalement la nature et l'accepte dans ses propres termes, et non pas avec les abstractions du scientifique pour lequel la nature n'est qu'une meule sur laquelle il aiguisé son élégance intellectuelle. Dans l'art, la nature apparaît pour ce qu'elle est vraiment – richement concrète, explosive dans la richesse de ses formes et couleurs, identifiable dans la multitude de ses phénomènes existentiels qui, chacun, revendiquent d'être reconnus à part entière. Ici, dans les peintures d'un Turner ou les romans d'un Tolstoï, l'art rejoint finalement la sensibilité écologique pour produire non seulement une éthique de la bonté mais une éthique de la beauté. L'idéal grec selon lequel la vertu se pare de sa propre esthétique sublime se réalise en ce sens ancien de l'harmonie, dont tous les grands objectifs de l'humanité tirent leur inspiration et leur sens.

MORT D'UNE PETITE PLANÈTE – C'est la croissance qui nous tue

Traduction de, « Death of a Small Planet », in *The Progressive*, août
1989.

On tend à croire que les catastrophes environnementales – telles que le récent désastre de marée noire engendré par l'*Exxon Valdez* dans la baie de l'Alaska – sont des « accidents » : des phénomènes isolés qui se produisent sans préavis ou avertissements. Mais à quel moment le mot « accident » devient-il inapproprié ? Quand est-ce que de telles occurrences sont inévitables au lieu d'être accidentelles ? Et à partir de quand une telle répétition constante de désastres inévitables pointent-ils une crise bien ancrée et qui n'est pas seulement environnementale mais aussi profondément sociale ?

Le président Bush était ravi de rendre responsable du déversement de plus de dix millions de gallons de pétrole brut provenant de Valdez Harbor la négligence d'un capitaine de navire ivre. En réalité, cependant, c'était la conséquence de circonstances sociales bien plus irréfutables que les traditionnels facteurs « humains » ou « technologiques » cités par les comptes rendus des mass médias. Depuis que le pipeline de Valdez Harbor est entré en service il y a une douzaine d'années, il y a eu pas moins de 400 marées noires dans la baie de l'Alaska. En 1987, le tanker *Stuyvesant* a déchargé près d'un million de gallons de pétrole dans le golfe après avoir quitté Valdez, vraisemblablement en raison de problèmes mécaniques attribués aux sévères conditions météo. L'organisation de protection environnementale Greenpeace a enregistré sept marées noires dans les eaux de l'Alaska cette année, cela avant même que l'*Exxon Valdez* s'échoue.

Les marées noires de pétrole allant de quelques milliers de gallons jusqu'à un million ou plus – ainsi que le pétrole évacué par les tankers de façon routinière pour faire de la place pour le retour des cargos – ont

pollué de larges superficies de la surface des océans et des côtes. Les effets terrifiants des marées noires qui se sont produites il y a plusieurs années sont encore visibles aujourd'hui, et de nouveaux incidents continuent d'apporter des dégâts. Le très médiatisé déversement de 10 000 gallons de pétrole qui a « mystérieusement » pollué les zones côtières de deux îles hawaïennes une semaine après que l'*Exxon Valdez* s'échoue a été plus qu'égalé par les très peu médiatisés 117 000 gallons que l'*Exxon Houston* a répandus sur une autre zone côtière hawaïenne, trois semaines environ avant le *Valdez*.

En un seul jour, le 23 juin 1989, trois marées noires majeures – à Newport, Rhode Island, dans la rivière Delaware et dans la Côte du Golfe texane – ont déversé plus d'un million de gallons de pétrole dans les eaux des Etats-Unis.

Beaucoup trouvent difficile de voir ces incidents comme faisant partie d'un processus ayant une cause unique. Retracer la chaîne des événements de la cause jusqu'aux conséquences est une tâche non familière pour des gens qui ont été conditionnés pour voir la vie comme un sit-com télévisé ou un talk-show composé de petits segments anecdotiques et indépendants. En effet, nous vivons dans un régime de petites séquences, dévouées à la logique ou à l'effet à long-terme. Nos problèmes, si nous les considérons en soi comme des problèmes, sont alors vus comme épisodiques plutôt que systémiques ; la scène disparaît, les caméras passent à autre chose.

Mais la crise actuelle ne va pas disparaître en changeant de chaîne. Elle était prévisible – et prévue – il y a des décennies. Il existe une histoire encore en mémoire de terribles présages, d'avertissements urgents et d'efforts infructueux faits par une génération plus ancienne d'environnementalistes pour s'occuper des facteurs sociaux sous-jacents aux problèmes environnementaux. Dans plusieurs circonstances, ils ont prédit avec une troublante acuité les résultats de politiques écologiques folles suivies par la société capitaliste à l'Ouest et par la société bureaucratique à l'Est.

Les premières disputes autour des dangers posés par l'expansion de l'industrie du pétrole en termes de plateformes de forage océanique ont eu lieu avant même que les régions arctiques soient ouvertes à l'exploitation de pétrole. Elles remontent aux années 1950, quand les grands navires ont commencé à être utilisés pour transporter le pétrole du Moyen-Orient. Bien avant que les marées noires captent l'attention du public, des environmentalistes évoquaient leurs peurs au sujet de l'augmentation hasardeuse de la capacité des tankers pétroliers.

Le fait, bien connu, que même le bateau le plus robuste peut être ébranlé par des tempêtes, et évidemment dériver, s'échouer sur des récifs dans des eaux traîtres et couler, n'était pas moins sérieux que la possibilité d'une « erreur humaine » dans les opérations de ces énormes navires. Dans des conférences que j'ai données il y a des décennies sur Pacifica Radio Network, j'ai souligné la certitude pure et simple que des marées noires désastreuses suivraient certainement l'accroissement de la taille des tankers. La marée noire causée par l'*Exxon Valdez* n'était donc pas un accident imprévu mais une certitude absolue – et cet accident pourrait aujourd'hui encore être dépassé par d'autres à venir. C'était aussi prévisible que Three Mile Island et Tchernobyl.

La tendance au réchauffement climatique ne l'était pas moins. Les prévisions sur le fait que le dioxyde carbone provenant de la combustion des combustibles pourrait élever la température de la Terre renvoie au dix-neuvième siècle et elles ont été répétées à plusieurs reprises depuis lors, bien que le plus souvent en tant que curiosités atmosphériques plutôt que comme avertissement écologique sérieux. J'écrivais déjà en 1964 qu'une augmentation dans « la couche de dioxyde de carbone » à partir de la combustion des combustibles fossiles « nous amènera aux formes les plus destructives de tempêtes et peut-être à la fonte des calottes glaciaires, à la montée des eaux et l'inondation de larges zones de terre. »

L'apparition possible des pluies acides et la déforestation systématique des zones de forêts tropicales équatoriales, sans parler de l'impact des

chlorofluorocarbones sur la couche d'ozone de la Terre ne pouvait pas être prédite par des détails techniques. Mais la question plus large des destructions environnementales sur une échelle globale et les perturbations de cycles écologiques élémentaires se trouvait déjà sur l'agenda radical à la fin des années 1960, bien avant que le Jour de la Terre ne soit proclamé et que les questions écologiques soient réduites à débarrasser les rues des villes des cannettes, bouteilles et autres déchets.

Les prédictions des catastrophes ont peu de valeur quand elles ne sont pas issues d'une analyse raisonnée – une qualité devenue impopulaire en cette époque du New Age et du mysticisme. Mais nous n'avons pas de raison de nous réjouir du fait que Margaret Thatcher paraisse souvent orientée « Verte » dans ses avertissements publics sur l'effet de serre, si on garde présent à l'esprit que le thatchérisme en Grande-Bretagne peut souvent être assimilé à une transition vers les hautes technologies et le nucléaire.

Il ne serait pas non plus particulièrement encourageant d'apprendre que Mikhaïl Gorbatchev est prêt à suivre Thatcher dans la suppression progressive des anciennes zones industrielles « rouillées » et leurs énergies fossiles, suite à Tchernobyl et aux « événements » nucléaires plus anciens, et potentiellement pires, dont nous n'avons pas encore eu connaissance. Si la solution à l'effet de serre crée des désastres potentiellement plus dangereux encore, telle que la prolifération des centrales nucléaires « propres » et ses déchets radioactifs à longue durée de vie, le monde pourrait bien être perdant du résultat de ce genre de pensée environnementale.

Les tentatives du président Bush de se joindre à ce refrain en révisant le Clean Air Act pour réduire les hauts niveaux d'ozone, les cancers causés par les polluants et d'autres substances toxiques ont reçu presque autant de critiques que de louanges. Les effets des propositions de Bush – qui sont assez modestes si on garde en tête la magnitude épouvantable des prévisions environnementales – ne seront

complètement sentis avant la première décennie du siècle prochain. On le comprend, cela a déclenché la colère des environmentalistes. De plus, le fait que Bush laisse l'exécution de son plan à l'industrie est la garantie que le coût des technologies dévolues au contrôle de la pollution sera répercuté, avec quelques extras, au consommateur et que beaucoup des propositions ne seront honorées que formellement.

Ce que les environmentalistes doivent souligner, c'est que la crise écologique est *systemique*, pas seulement la conséquence de mésaventures aléatoires. Si l'*Exxon Valdez* était traité comme un « accident » comme l'ont été Tchernobyl et Three Mile Island, nous aurons détourné l'attention du public d'une crise sociale aux proportions historiques. On ne vit pas seulement dans un monde de problèmes mais dans un monde hautement problématique, une société intrinsèquement anti-écologique. Ce monde anti-écologique ne sera pas guéri par des actes de gestion politicienne ou la mise sur pied d'une législation. C'est un monde qui a expressément besoin de changements structurels de grande envergure.

Peut-être que notre problème systemique le plus évident est la croissance incontrôlable. J'utilise le mot « incontrôlable » plutôt que « incontrôlé » délibérément. La croissance dont je parle n'est pas celle de la colonisation de la planète à travers des millénaires d'histoire. Elle est plutôt la réalité matérielle inexorable qui est unique à notre ère : à savoir que la croissance économique illimitée est supposée être l'évidence du progrès de l'humanité. Nous avons tellement pris pour acquis cette notion dans ces dernières générations que c'est comme si elle était immuablement fixée dans notre conscience, tout comme le caractère sacré de la propriété elle-même.

Dans les faits, la croissance est presque devenue synonyme de l'économie de marché qui prévaut aujourd'hui. Ce fait trouve son expression la plus claire dans la maxime du marché « croître ou mourir ». Nous vivons dans un monde compétitif dans lequel la rivalité est une loi de l'économie ; le profit, un désir social et personnel ; toute

limite ou restriction, un archaïsme et les biens de consommation un substitut au moyen traditionnel utilisé pour établir une relation économique, à savoir le don.

Cependant, ce n'est pas suffisant d'attribuer nos problèmes environnementaux à l'obsession de la croissance. Un système de structures profondément établies – au sein duquel la croissance n'est qu'une manifestation de surface – constitue notre société. Ces structures sont au-delà de tout contrôle moral, tout comme le flot d'adrénaline dépasse les capacités de contrôle d'une créature effrayée. Ce système a en effet la qualité autoritaire de la loi naturelle. Dans une société de marché national ou international (qu'elle soit de type corporatiste comme c'est le cas à l'Ouest ou de type bureaucratique comme à l'Est), la compétition elle-même génère un besoin de croissance. La croissance représente la défense de toute entreprise contre la menace d'être absorbée par un rival. Les questions morales n'ont pas d'influence dans cette relation contraignante antagonique. Dans la mesure où une économie de marché devient si largement répandue qu'elle transforme la société elle-même en une place de marché – un grand centre commercial –, elle dicte les paramètres moraux de la vie humaine et rend la croissance synonyme de progrès social et personnel. Alors, la personnalité, l'amour, le revenu ou l'ensemble de croyances d'une personne, au même titre qu'une entreprise, doivent croître ou mourir.

La société de marché semble avoir supprimé de la majorité des mémoires un autre monde qui autrefois plaçait des limites à la croissance, mettait l'accent sur la coopération plutôt que la compétition et donnait de l'importance au don en tant que lien de solidarité humaine. Dans cet ancien monde, le marché était marginal au sein d'une société domestique ou « naturelle » et les communautés d'échange existaient seulement dans les « interstices » du monde d'avant l'économie de marché, pour reprendre les mots bien à propos de Marx.

Aujourd'hui, un langage libéral plutôt naïf légitime une condition que nous considérons déjà comme aussi normale que l'air que nous

respirons : la « saine » croissance, la « libre » compétition et l'individualisme « farouche » – des euphémismes que toute société peu sûre d'elle adopte pour transformer ses attributs les plus prédateurs en vertus. « C'est une histoire de business, rien de personnel Sonny » comme dit le *consigliere* du Parrain après que le patriarche de la famille a été criblé de balles par ses rivaux de la Mafia. Voilà comment les valeurs personnelles sont réduites à des valeurs entrepreneuriales.

Il a été pris conscience dans le Premier Monde qui épuise rapidement la plupart de ses ressources, que la croissance corrode la biosphère à une allure jamais observée auparavant dans l'histoire de l'humanité. Les déforestations par les pluies acides – elles-mêmes un produit de la combustion des combustibles fossiles – correspond ou est même dépassée par l'incendie systématique qui fait place nette dans de vastes forêts tropicales. La destruction de la couche d'ozone, nous commençons à le comprendre, apparaît presque partout, pas juste en Antarctique.

Nous sentons maintenant que la croissance illimitée transforme littéralement les produits organiques complexes de l'évolution naturelle en de simples composants minéraux de la planète, les renvoyant à ce qu'ils étaient à l'aube de la vie il y a des milliards d'année. Le sol qui participait à ce processus depuis des millénaires se transforme en sable ; des régions richement boisées et remplies de formes de vie complexes sont réduites à des paysages lunaires stériles ; les rivières, les lacs et même de vastes régions océaniques deviennent toxiques et des égouts mortels, des radionucléides, avec un déploiement toujours grandissant de produits toxiques envahissent l'air que nous respirons, l'eau que nous buvons et presque chaque aliment de la table du dîner. Même les bureaux fermés, climatisés et édulcorés ne sont pas immunisés contre ce déluge empoisonné.

La croissance est seulement la cause la plus immédiate de ce retour en arrière de l'horloge de l'évolution vers un monde plus primordial et minéralisé. Et appeler à une « limite à la croissance » est seulement le

premier pas en vue de ramener la magnitude de nos problèmes environnementaux à la portée du public. A moins de remonter jusqu'aux sources de la croissance – la compétition dans une société de marché promouvant le croître ou mourir – la demande pour contrôler la croissance est inutile autant qu'impossible. On ne peut pas plus arrêter la croissance en laissant intact le marché économique qu'on ne peut arrêter l'égoïsme en laissant intacte la rivalité.

Dans ce monde caché de cause-à-effets, le mouvement environnemental et le public se trouvent à un croisement. La croissance est-elle un produit du « consumérisme » – l'explication la plus socialement acceptable et socialement neutre que l'on rencontre généralement dans les discussions sur la détérioration de l'environnement ? Ou la croissance existe-t-elle en raison de la nature de la production sous une économie de marché ? D'une certaine manière, on peut dire que c'est les deux. Mais la réalité absolue de l'économie de marché est que la demande du consommateur pour un nouveau produit ne surgit que rarement spontanément, pas plus que sa consommation n'est guidée par des considérations purement personnelles.

Aujourd'hui, la demande est créée non par les consommateurs, mais par les producteurs – spécifiquement par des entreprises appelées « agences de publicité » qui utilisent tout un tas de techniques pour manipuler les goûts du public. Les machines à laver et les lave-vaisselles américains, par exemple, sont pour ainsi dire tous construits pour être utilisés en commun – et ils sont utilisés en commun dans plusieurs appartements d'immeubles. Leur privatisation dans des maisons, où ils demeurent inutilisés la plupart du temps, est le résultat de l'ingénuité de la publicité.

On peut enquêter sur la totalité du paysage des objets typiques du « consommateur » et trouver d'autres exemples de la consommation irrationnelle de produits par des individus et des petites familles – des objets de « consommation » qui se prêtent facilement à un usage public.

Une autre explication populaire de la crise environnementale est la croissance de la population. Cet argument serait des plus convaincants si on pouvait prouver que les pays avec le plus fort taux d'augmentation de leur population sont les plus gros consommateurs d'énergie, de matériaux bruts voire même de nourriture. Mais de telles corrélations sont prouvées comme étant erronées. Souvent, la simple densité de population est assimilée à la surpopulation dans un pays donné ou une région. De tels arguments, souvent cyniques dans leur utilisation d'images – des scènes des rues congestionnées de New York et des stations de métro aux heures de pointe – méritent difficilement une attention sérieuse.

Nous devons maintenant déterminer à combien de personnes la planète peut subvenir sans une perturbation écologique totale. Les données sont loin d'être concluantes, mais elles sont clairement fortement biaisées – généralement au travers de lignes économiques, raciales et sociales. La démographie est loin d'être une science, mais c'est une arme politique connue dont les abus ont réclamé de façon désastreuse la vie de millions de personnes au cours de ce siècle.

Au final, la « société industrielle », pour utiliser un euphémisme raffiné pour symboliser le capitalisme, est aussi devenu une explication facile pour les maux environnementaux qui affligent notre époque. Mais une merveilleuse ignorance obscurcit le fait que, il y a plusieurs siècles, la plus grande partie des forêts d'Angleterre, dont les célèbres repaires de Robin des Bois, ont été abattues par les haches rudimentaires des prolétaires ruraux pour produire du charbon de bois dédié à une économie métallurgique techniquement simple et pour dégager le terrain pour des élevages de mouton très profitables. Et cela s'est passé bien avant la Révolution industrielle.

La technologie peut amplifier un problème ou accélérer ses effets. Mais avec ou sans "imagination technologique" (pour reprendre l'expression

de **Jacques Ellul**²⁸), elle ne produit que rarement le problème lui-même. En fait, la rationalisation du travail par des moyens de chaînes de montages remonte clairement à des sociétés préindustrielles comme celles qui ont construit les pyramides dans l’Égypte antique, qui a développé une vaste machinerie humaine pour construire ses temples et ses mausolées.

Considérer la croissance en-dehors de son contexte social propre revient à déformer et privatiser le problème. Il est inexact et injuste de forcer les gens à croire qu’ils sont personnellement responsables pour les dangers écologiques du moment car ils consomment et prolifèrent trop volontiers.

Cette privatisation de la crise environnementale, comme les cultes New Age qui se concentrent sur les problèmes personnels plutôt que sur les dislocations sociales a réduit plusieurs mouvements environnementaux à une totale inefficacité et menace de diminuer leur crédibilité auprès du public. Si la « simplicité volontaire » et le recyclage militant sont les principales solutions à la crise environnementale, la crise va certainement perdurer et s’intensifier.

Ironiquement, plusieurs personnes ordinaires et leur famille ne peuvent pas se permettre de vivre « simplement ». C’est une initiative exigeante quand on considère le coût de « simples » objets faits mains et le prix exorbitant de la nourriture biologique et des biens « recyclés ». De plus, ce que la « fin de production » de la crise environnementale ne peut pas vendre à des « fins de consommation », elle va certainement le vendre aux militaires. General Electric jouit d’une grande renommée non seulement pour ses réfrigérateurs mais aussi pour ses mitraillettes Gatling. Ce côté trouble du problème environnemental – celui de la production militaire – peut seulement être ignoré en développant une

²⁸ **Jacques Ellul** (1912- 1994) historien français critique de la société technologique et industrielle. – Note Esprit68.

naïveté écologique tellement vide d'expression qu'il n'y a de mots pour la décrire.

La préoccupation du public pour l'environnement ne peut être abordée en mettant la faute sur la croissance sans nommer clairement les causes de la croissance. Une explication ne peut pas non plus se limiter à citer le « consumérisme » tout en ignorant le rôle sinistre joué par la rivalité entre producteurs dans la formation des goûts du public et pour guider leur pouvoir d'achat. En dehors des coûts impliqués, la plupart des gens ne veulent très justement pas « vivre simplement ». Ils ne veulent pas diminuer leur liberté de voyager ou leur accès à la culture, ni réduire des besoins qui souvent servent à enrichir la personnalité et la sensibilité humaine.

Aussi rébarbatifs que puissent paraître certains slogans de « radicaux » environnementalistes, tel « Retour au pléistocène ! » (un slogan du groupe *Earth First!*), ils ne sont pas moins dégradants et dépersonnalisants que les utopies technocratiques de H.G.Wells du début de ce siècle.

Cela prendra un fort degré de sensibilité et de réflexion – des attributs qui sont encouragés par la consommation d'articles tels que les livres, les œuvres d'art et la musique – pour obtenir une compréhension de ce qu'en fin de compte quelqu'un a besoin ou n'a pas besoin pour être une personne vraiment épanouie. Sans de telles personnes en assez grand nombre pour contester la destruction de la planète, le mouvement environnemental sera aussi superficiel dans le futur qu'il est inefficace aujourd'hui.

Ainsi, la question de la croissance peut être utilisée autant pour nous livrer des banalités concernant nos façons de consommer et notre passion technocratique pour les gadgets (je constate que le bouddhisme n'a pas rendu le Japon moins technocratique que les Etats-Unis) que pour guider la pensée du public vers les questions élémentaires qui amènent clairement l'attention vers les sources sociales de la crise écologique.

Au Vermont, par exemple, les Left Greens, qui cherchent à radicaliser le mouvement environnemental plutôt tiède, ont suivi la logique de diminuer la croissance selon des voies ambitieuses et utiles. Dans leur demande pour un moratoire d'un an sur la croissance et une discussion publique sur les besoins vitaux, ils ont rendu possible de poser des questions clés au sujet des problèmes suscités par un contrôle de la croissance.

Sous quels critères pouvons-nous déterminer ce qui constitue une croissance inutile, par exemple, et une croissance utile ? Qui prendra cette décision – les commissions d'Etat, les conseils de village, des alliances entre des villes étendues à l'échelle d'un pays, des quartiers au sein des cités ?

Jusqu'à quel point les municipalités devraient-elles avoir le pouvoir de limiter la croissance ? Devraient-elles commencer à acheter des terrains dégagés ? Devraient-elles diviser les exploitations agricoles pour sauver des fermes pour les générations futures ? Devraient-elles amener les principales préoccupations des industries et commerces sous le contrôle des assemblées citoyennes ? Devraient-elles établir des critères légaux pour déterminer des restrictions sensées sur les entrepreneurs et les investisseurs de capital risque ?

Cette série de questions, dont chacune découle logiquement de l'idée de contrôler la croissance, peut avoir des conséquences impressionnantes.

Cela a forcé les gens des communautés du Vermont à réfléchir à la nature de leurs priorités : la croissance ou un environnement convenable ? Un pouvoir centralisé ou local ? Une alliance de communautés ou des départements bureaucratiques ? Une utilisation exploitante de la propriété dont dépend l'aide publique ou le contrôle communal d'une telle propriété ?

Un certain nombre de villages du Vermont ont remis en cause le droit du gouvernement d'Etat de Montpelier [capitale de l'Etat américain du Vermont, ndt] de ne pas tenir compte de la demande de citoyens et de conseils de villes d'entraver la croissance – en fait, ils ont ignoré leur tentative de décider de leur propre destinée.

L'environnementalisme New Age et l'environnementalisme conventionnel qui placent des limites sur une pensée écologique sérieuse et approfondie ont été de plus en plus remplacés par une écologie sociale qui explore les facteurs économiques et institutionnels qui entrent en considération dans la crise environnementale.

Dans le contexte d'un discours plus mature, la marée noire du Valdez n'est plus vue comme un problème en Alaska, un « épisode » dans la géographie de la pollution. Elle est plutôt reconnue comme un acte social qui élève de tels « accidents » au niveau de problèmes systémiques – enracinés non pas dans le consumérisme, les avancées technologiques et la croissance de la population, mais dans un système irrationnel de production, un abus de technologie et une économie promouvant le croître ou mourir et la démographie de la pauvreté et de la richesse. La dislocation environnementale ne peut être séparée des dislocations sociales.

Les bases sociales de nos problèmes environnementaux ne peuvent demeurer cachées sans banaliser la crise elle-même et contrecarrer sa résolution.

LE MUNICIPALISME LIBERTAIRE – Une nouvelle politique communale ?

Extraits de *From Urbanization to Cities* (Londres, Cassell, 1995). Traduit
par Jean Vogel pour la revue *Articulations*.

Les deux sens du mot "politique"

Il existe deux manières de comprendre le mot politique. La première et la plus répandue définit la politique comme un système de rapports de pouvoir géré de façon plus ou moins professionnelle par des gens qui s'y sont spécialisés, les soi-disant "hommes politiques". Ils se chargent de prendre des décisions qui concernent directement ou indirectement la vie de chacun d'entre nous et ils administrent ces décisions au moyen des structures gouvernementales et bureaucratiques.

Ces "hommes politiques" et leur "politique" sont habituellement considérés avec un certain mépris par les gens ordinaires. Ils accèdent le plus souvent au pouvoir à travers des entités nommées "partis", c'est-à-dire des bureaucraties fortement structurées qui affirment "représenter" les gens, comme si une seule personne en "représentait" beaucoup d'autres, considérées comme de simples "électeurs". En traduisant une vieille notion religieuse dans le langage de la politique, on les appelle des élus et ils forment en ce sens une véritable élite hiérarchique. Quiconque prétend parler au nom des gens n'est pas les gens. Lorsqu'ils affirment qu'ils sont leurs représentants, ils se placent eux-mêmes en-dehors de ceux-ci. Souvent, ce sont des spéculateurs, des représentants des grandes entreprises, des classes patronales et de lobbies en tout genre.

Souvent aussi, ce sont des personnages très dangereux, parce qu'ils se conduisent de façon immorale, malhonnête et élitiste, en utilisant les média et en répandant des faveurs et des ressources financières pour établir un consensus public autour de décisions parfois répugnantes et en trahissant habituellement leurs engagements programmatiques au "service" des gens. Par contre, ils rendent ordinairement de grands

services aux couches financièrement les mieux nanties, grâce auxquelles ils espèrent améliorer leur carrière et leur bien-être matériel.

Cette forme de système professionnalisé, élitiste et instrumentalisé appelé ordinairement politique est, en fait, un concept relativement neuf. Il est apparu avec l'État-nation, il y a quelques siècles, quand des monarques absolus comme Henry VIII en Angleterre et Louis XIV en France ont commencé à concentrer entre leurs mains un énorme pouvoir.

Avant la formation de l'État-nation, la politique avait un sens différent de celui d'aujourd'hui. Elle signifiait la gestion des affaires publiques par la population au niveau communautaire ; des affaires publiques qui ne sont qu'ensuite devenues le domaine exclusif des politiciens et des bureaucrates. La population gérait la chose publique dans des assemblées citoyennes directes, en face-à-face, et élisait des conseils qui exécutaient les décisions politiques formulées dans ces assemblées. Celles-ci contrôlaient de près le fonctionnement de ces conseils, en révoquant les délégués dont l'action était l'objet de la désapprobation publique.

Mais en limitant la vie politique uniquement aux assemblées citoyennes, on risquerait d'ignorer l'importance de leur enracinement dans une culture politique fertile faite de discussions publiques quotidiennes, sur les places, dans les parcs, aux carrefours des rues, dans les écoles, les auberges, les cercles, etc. On discutait de politique partout où l'on se retrouvait, en se préparant pour les assemblées citoyennes, et un tel exercice journalier était profondément vital. À travers ce processus d'autoformation, le corps citoyen faisait non seulement mûrir un grand sens de sa cohésion et de sa finalité, mais il favorisait aussi le développement de fortes personnalités individuelles, indispensables pour promouvoir l'habitude et la capacité de s'autogérer. Cette culture politique s'enracinait dans des fêtes civiques, des commémorations, dans un ensemble partagé d'émotions, de joies et de douleurs communes, qui donnaient à chaque localité (village, bourg, quartier ou ville) un sentiment de spécificité et de communauté et qui favorisait plus la singularité de l'individu que sa subordination à la dimension collective.

Un écosystème politique

Une politique de ce genre est organique et écologique et non formelle ou fortement structurée (dans l'acception verticale du terme) comme elle le deviendra par la suite. Il s'agissait d'un processus constant et non d'un épisode occasionnel comme les campagnes électorales. Chaque citoyen mûrissait individuellement à travers son propre engagement politique et grâce à la richesse des discussions et des interactions avec les autres. Le citoyen avait le sentiment de contrôler son destin et de pouvoir le déterminer, plutôt que d'être déterminé par des personnes et des forces sur lesquelles il n'exerçait aucun contrôle. Cette sensation était symbiotique : la sphère politique renforçait l'individualité en lui donnant un sentiment de possession et, vice versa, la sphère individuelle renforçait la politique en lui procurant un sentiment de loyauté, de responsabilité et d'obligation.

Dans un tel processus de réciprocité, le moi individuel et le nous collectif n'étaient pas subordonnés l'un à l'autre mais se soutenaient mutuellement. La sphère publique fournissait la base collective, le sol pour le développement de fortes personnalités et ceux-ci, à leur tour, se rassemblaient dans une sphère publique créative, démocratique, institutionnalisée de façon transparente. C'étaient des citoyens au plein sens du terme, c'est-à-dire des acteurs agissants de la décision et de l'autogestion politique de la vie communautaire, y compris l'économie, et non des bénéficiaires passifs de biens et de services fournis par des entités locales en échange d'impôts et de taxes. La communauté constituait une unité éthique de libres citoyens et non une entreprise municipale instituée par "contrat social".

La commune : un enjeu moderne

Il y a beaucoup de problèmes qui se posent à ceux qui cherchent à tracer les caractéristiques d'une intervention au niveau communal, mais, en même temps, les possibilités d'imaginer de nouvelles formes d'action

politique, qui récupéreraiient le concept classique de citoyenneté et ses valeurs participatives, sont considérables.

À une époque où le pouvoir des États-nations augmente, où l'administration, la propriété, la production, les bureaucraties et les flux de pouvoir et de capitaux tendent à la centralisation, est-il possible d'aspirer à une société fondée sur des options locales, à base municipale, sans avoir l'air d'utopistes inguérissables ? Cette vision décentralisée et participative n'est-elle pas absolument incompatible avec la tendance à la massification de la sphère publique ? La notion de communauté à l'échelle humaine n'est-elle pas une suggestion atavique d'inspiration réactionnaire qui se réfère au monde prémoderne (du genre de la communauté du peuple du nazisme allemand) ? Et ceux qui la soutiennent n'entendent-ils pas rejeter ainsi toutes les conquêtes technologiques réalisées au cours des différentes révolutions industrielles depuis deux siècles ? Ou encore, est-ce qu'une "société moderne" peut être gouvernée sur des bases locales à une époque où le pouvoir centralisé semble être une option irréversible ?

À ces questions à caractère théorique, s'en ajoutent beaucoup d'autres à caractère pratique. Comment est-il possible de coordonner des assemblées locales de citoyens pour traiter de questions comme le transport ferroviaire, l'entretien des routes, la fourniture de biens et ressources provenant de zones éloignées ? Comment est-il possible de passer d'une économie basée sur l'éthique du business (ce qui inclut sa contrepartie plébéienne : l'éthique du travail) à une économie guidée par une éthique basée sur la réalisation de soi au sein de l'activité productive ? Comment pourrions-nous changer les instruments de gouvernement actuels, notamment les constitutions nationales et les statuts communaux, pour les adapter à un système d'autogouvernement basé sur l'autonomie municipale ? Comment pourrions-nous restructurer une économie de marché orientée sur le profit et basée sur une technologie centralisée, en la transformant en une économie morale orientée sur l'homme et basée sur une technologie alternative décentralisée ? Et, de plus, comment toutes ces conceptions peuvent-

elles confluer au sein d'une société écologique qui cherche à établir une relation équilibrée avec le monde naturel et qui veut se libérer de la hiérarchie sociale, de la domination de classe et sexiste et de l'homogénéisation culturelle ?

La conception suivant laquelle les communautés décentralisées sont une sorte d'atavisme prémoderne, ou mieux antimoderne, reflète une incapacité à reconnaître qu'une communauté organique ne doit pas nécessairement être un organisme, dans lequel les comportements individuels sont subordonnés au tout. Cela relève d'une conception de l'individualisme qui confond individualité et égoïsme. Il n'y a rien de nostalgique ou de novateur dans la tentative de l'humanité d'harmoniser le collectif et l'individuel. L'impulsion à réaliser ces buts complémentaires (surtout en un temps comme le nôtre, où tous deux courent le risque d'une dissolution rapide) représente une recherche humaine constante qui s'est exprimée tant dans le domaine religieux que dans le radicalisme laïc, dans des expériences utopistes comme dans la vie citoyenne de quartier, dans des groupes ethniques fermés comme dans des conglomérats urbains cosmopolites. Ce n'est que grâce à une connaissance qui s'est sédimentée au fil des siècles qu'on a pu empêcher la notion de communauté de verser dans le grégarisme et l'esprit de clocher et celle d'individualité de verser dans l'atomisme.

Une politique en-dehors de l'État et des partis

N'importe quel programme qui essaye de rétablir et d'élargir la signification classique de la politique et de la citoyenneté doit clairement indiquer ce que celles-ci ne sont pas, ne fût-ce qu'à cause de la confusion qui entoure ces deux mots...

La politique n'est pas l'art de gérer l'État, et les citoyens ne sont pas des électeurs ou des contribuables. L'art de gérer l'État consiste en des opérations qui engagent l'État : l'exercice de son monopole de la violence, le contrôle des appareils de régulation de la société à travers la fabrication de lois et de règlements, la gouvernance de la société au moyen de magistrats professionnels, de l'armée, des forces de police et

de la bureaucratie. L'art de gérer l'État acquiert un vernis politique lorsque les soi-disant "partis politiques" s'efforcent, à travers divers jeux de pouvoir, d'occuper les postes où l'action de l'État est conçue et exécutée. Une "politique" de ce genre est à ce point typée qu'elle en est presque assommante. Un "parti politique", c'est habituellement une hiérarchie structurée, alimentée par des adhérents et qui fonctionne de façon verticale. C'est un État en miniature et dans certains pays, comme l'ex-Union Soviétique et l'Allemagne nazie, le parti constitue réellement l'État lui-même.

Les exemples soviétique et nazi du Parti/État ont représenté l'extension logique du parti fonctionnant à l'intérieur de l'État. Et de fait, tout parti a ses racines dans l'État et non dans la citoyenneté. Le parti traditionnel est accroché à l'État comme un vêtement à un mannequin. Aussi varié que puisse être le vêtement et son style, il ne fait pas partie du corps politique, il se contente de l'habiller. Il n'y a rien d'authentiquement politique dans ce phénomène : il vise précisément à envelopper le corps politique, à le contrôler et à le manipuler, et non à exprimer sa volonté - ni même à lui permettre de développer une volonté. En aucun sens, un parti "politique" traditionnel ne dérive du corps politique ou n'est constitué par lui. Toute métaphore mise à part, les partis "politiques" sont des répliques de l'État lorsqu'ils ne sont pas au pouvoir et sont souvent synonymes de l'État lorsqu'ils sont au pouvoir. Ils sont formés pour mobiliser, pour commander, pour acquérir du pouvoir et pour diriger. Ils sont donc tout aussi inorganiques que l'État lui-même - une excroissance de la société qui n'a pas de réelles racines au sein de celle-ci, ni de responsabilité envers elle au-delà des besoins de faction, de pouvoir et de mobilisation.

Un nouveau corps politique

La politique, au contraire, est un phénomène organique. Elle est organique au vrai sens où elle représente l'activité d'un corps public - une communauté si on préfère - de même que le processus de la floraison est une activité organique de la plante enracinée dans le sol. La

politique, conçue comme une activité, implique un discours rationnel, l'engagement public, l'exercice de la raison pratique et sa réalisation dans une activité à la fois partagée et participative.

La redécouverte et le développement de la politique doit prendre pour point de départ le citoyen et son environnement immédiat au-delà de la famille et de la sphère de sa vie privée. Il ne peut pas y avoir de politique sans communauté. Et par communauté, j'entends une association municipale de gens renforcée par son propre pouvoir économique, sa propre institutionnalisation des groupes de base et le soutien confédéral de communautés similaires organisées au sein d'un réseau territorial à l'échelle locale et régionale. Les partis qui ne s'impliquent pas dans ces formes d'organisation populaire de base ne sont pas politiques au sens classique du mot. Ce sont plutôt des partis bureaucratiques et opposés au développement d'une politique participative et de citoyens participatifs. La cellule véritable de la vie politique est, en effet, la commune, soit dans son ensemble, si elle est à l'échelle humaine, soit à travers ses différentes subdivisions, notamment les quartiers.

Un nouveau programme politique ne peut être un programme municipal que si nous prenons au sérieux nos obligations envers la démocratie. Autrement, nous serons ligotés par l'une ou l'autre variante de gestion étatique, par une structure bureaucratique qui est clairement hostile à toute vie publique animée. La commune est la cellule vivante qui forme l'unité de base de la vie politique et de laquelle tout provient : la citoyenneté, l'interdépendance, la confédération et la liberté. Le seul moyen de reconstruire la politique est de commencer par ses formes les plus élémentaires : les villages, les villes, les quartiers et les cités où les gens vivent au niveau le plus intime de l'interdépendance politique au-delà de la vie privée. C'est à ce niveau qu'ils peuvent commencer à se familiariser avec le processus politique, un processus qui va bien au-delà du vote et de l'information. C'est à ce niveau aussi qu'ils peuvent dépasser l'insularité privée de la vie familiale - une vie qui est souvent célébrée au nom de la valeur de l'intériorité et de l'isolement - et inventer

des institutions publiques qui rendent possible la participation et la cogestion d'une communauté élargie.

En bref, c'est à travers la commune que les gens peuvent se transformer eux-mêmes de monades isolées en un corps politique innovateur et créer une vie civique existentiellement vitale car protoplasmique, inscrite dans la continuité et dotée tant d'une forme institutionnelle que d'un contenu citoyen. Je me réfère ici à des organisations de blocs d'habitations, à des assemblées de quartier, à des réunions de ville, à des confédérations civiques et à un espace public pour une parole qui aille au-delà de manifestations ou de campagnes monothématiques, aussi valable qu'elles puissent être pour redresser les injustices sociales. Mais protester ne suffit pas. La protestation se détermine en fonction de ce à quoi elle s'oppose et non par les changements sociaux que les protestataires peuvent souhaiter mettre en place. Ignorer l'unité civique élémentaire de la politique et de la démocratie, c'est comme jouer aux échecs sans échiquier, car c'est sur le plan citoyen que les objectifs à long terme de rénovation sociale doivent d'abord se jouer.

Pour la décentralisation

En écartant toutes les objections d'inspiration étatiste, le problème du rétablissement des assemblées municipales semble cependant difficilement réalisable si l'on reste dans le cadre des formes administratives et territoriales actuelles. New York ou Londres n'auraient pas les moyens de s'assembler si elles voulaient imiter l'Athènes antique, avec son corps relativement peu nombreux de citoyens. Ces deux villes ne sont plus, en fait, des cités au sens classique du terme, ni même des municipalités selon les standards urbanistiques du XIXe siècle. Vues sous un angle étroitement macroscopique, ce sont de sauvages proliférations urbaines qui ingurgitent chaque jour des millions de personnes à une grande distance des centres commerciaux. Mais New York et Londres sont formées de quartiers, c'est-à-dire de plus petites communautés qui possèdent jusqu'à un certain point un caractère organique et une certaine identité propre, définie par un héritage culturel

partagé, des intérêts économiques, une communauté de vues sociales et parfois aussi une tradition artistique comme dans le cas de Greenwich Village à New York ou de Camden Town à Londres. Aussi élevé que soit le degré nécessaire de coordination de leur gestion logistique, sanitaire et commerciale par des experts et leurs assistants, elles sont potentiellement ouvertes à une décentralisation politique et même, avec le temps, physique. Sans aucun doute, il faudra du temps pour décentraliser réellement une métropole comme New York en plusieurs municipalités véritables et, finalement, en communes, mais il n'y a pas de raison pour qu'une métropole de cette taille ne puisse progressivement se décentraliser au niveau institutionnel. Il faut toujours bien distinguer entre décentralisation territoriale et décentralisation institutionnelle. On a avancé d'excellentes propositions pour implanter au niveau local la démocratie dans de telles entités métropolitaines, en restituant le pouvoir aux gens, mais elles ont été bloquées par les centralisateurs qui, avec leur cynisme habituel, ont évoqué toute sorte d'empêchements matériels pour réaliser une telle entreprise. On prétend réfuter les arguments des partisans de la décentralisation en jetant la confusion entre la décentralisation institutionnelle et la désagrégation territoriale effective de ces métropoles. Il faut, au contraire, toujours bien faire la distinction entre décentralisation institutionnelle et décentralisation territoriale, en comprenant clairement que la première est parfaitement réalisable alors qu'il faudrait quelques années pour réaliser la seconde.

En même temps, je voudrais souligner que les conceptions municipalistes (ou, c'est la même chose, communalistes) libertaires que je propose ici s'inscrivent dans une perspective transformatrice et formatrice - un concept de la politique et de la citoyenneté qui cherche à transformer finalement les cités et les mégalo-pôles urbaines éthiquement aussi bien que spatialement, et politiquement aussi bien qu'économiquement.

Des assemblées populaires ou même de quartiers peuvent être constituées indépendamment de la taille de la cité, pourvu qu'on en

identifie les composantes culturelles et qu'on fasse ressortir leur spécificité. Les débats sur leur dimension optimale sont politiquement non pertinents, c'est l'objet de discussion préféré de sociologues entichés de statistique. Il est possible de coordonner les assemblées populaires à travers des délégués pourvus d'un mandat impératif, soumis à rotation, révocables et, surtout, munis d'instructions écrites rigoureuses pour approuver ou rejeter les points à l'ordre du jour des conseils locaux confédérés composés de délégués des différentes assemblées de quartiers. Il n'y a aucun mystère dans cette forme d'organisation. La démonstration historique de son efficacité a été faite à travers sa réapparition constante aux époques de transformation sociale accélérée. Les sections parisiennes de 1793, en dépit de la taille de Paris (entre 500.000 et 600.000 habitants) et des difficultés logistiques de l'époque (où le cheval était ce qu'il y avait de plus rapide) ont œuvré avec beaucoup de succès, en étant coordonnées par des délégués de sections au sein de la Commune de Paris. Elles étaient réputées non seulement pour leur efficacité dans le traitement des problèmes politiques, en se basant sur des méthodes de démocratie directe, mais elles ont aussi joué un rôle important dans l'approvisionnement de la ville, dans la sécurité alimentaire, dans l'élimination de la spéculation, dans le contrôle du respect du maximum des prix et dans beaucoup d'autres tâches administratives complexes.

Aucune cité n'est par conséquent trop grande pour ne pas pouvoir être innervée d'assemblées populaires avec des objectifs politiques. La vraie difficulté est dans une large mesure d'ordre administratif : comment entretenir les ressources matérielles de la vie de la cité ? Comment affronter d'énormes charges logistiques et tout le poids de la circulation ? Comment préserver un environnement salubre ? Ces problèmes sont fréquemment mystifiés au moyen d'une confusion dangereuse entre la formulation d'une politique et sa gestion. Le fait pour une communauté de décider de manière participative quelle orientation suivre dans une question donnée n'implique pas que tous les citoyens participent effectivement à la mise en œuvre de la décision. Par exemple, la

décision de construire une route n'implique pas que tous doivent savoir comment on conçoit et comment on réalise une route. C'est le travail des ingénieurs, qui peuvent présenter des projets alternatifs, et les experts remplissent donc par là une fonction politique importante, mais c'est l'assemblée des citoyens qui est libre de décider. L'élaboration du projet et la construction de la route sont des responsabilités strictement administratives, alors que la discussion et la décision sur la nécessité de cette route, y compris le choix de son emplacement et l'appréciation du projet relèvent d'un processus politique. Si on garde clairement en tête la distinction entre la formulation d'une politique et son exécution, entre la fonction des assemblées populaires et celle des gens qui assurent la gestion des décisions prises, il est alors facile de distinguer les problèmes logistiques des problèmes politiques, deux niveaux habituellement entremêlés.

Le citoyen véritable

Au premier coup d'œil, il peut sembler que le système des assemblées est proche de la formule du référendum, basé sur le partage de la prise de décision entre toute la population et sur la règle majoritaire. Pourquoi, dès lors, souligner l'importance de la forme de l'assemblée pour l'autogouvernement ? Ne serait-il pas suffisant d'adopter le référendum, comme c'est aujourd'hui le cas en Suisse, et de résoudre la question par une procédure démocratique apparemment beaucoup moins compliquée ? Ou alors pourquoi ne pas prendre les décisions politiques par la voie électronique - comme le suggèrent certains enthousiastes de l'internet - où chaque individu "autonome", après s'être informé des débats, prendrait part au vote dans l'intimité de son foyer ?

Pour répondre à ces questions, il faut prendre en considération une série de thèmes vitaux qui touchent à la nature même de la citoyenneté. L'individu "autonome", qui, selon la théorie libérale, représente, en tant qu'"électeur", l'unité élémentaire du processus référendaire, n'est qu'une fiction. Abandonné à son destin personnel au nom de "l'autonomie" et de "l'indépendance", cet individu devient un être isolé dont la liberté

véritable est dépouillée des traits politiques et sociaux sans lesquels l'individualité est privée de chair et de sang... La notion d'indépendance, qui est souvent confondue avec celles de pensée indépendante et de liberté, a été tellement imprégnée du pur et simple égoïsme bourgeois que nous avons tendance à oublier que notre individualité dépend largement des systèmes de soutien et de solidarité de la communauté. Ce n'est ni en nous subordonnant de façon infantile à la communauté, ni en nous détachant d'elle que nous devenons des êtres humains majeurs. Ce qui nous distingue comme êtres sociaux, de préférence dans des institutions rationnelles, d'êtres solitaires dépourvus de toute affiliation sérieuse, ce sont nos capacités d'exercer une solidarité les uns par rapports aux autres, d'encourager l'autodéveloppement et la créativité réciproques, d'atteindre la liberté au sein d'une collectivité socialement créatrice et institutionnellement enrichissante.

Une "citoyenneté" séparée de la communauté peut être tout aussi débilitante pour notre personnalité politique que l'est la "citoyenneté" dans un État ou une communauté totalitaire. Dans les deux cas, nous sommes reconduits à un état de dépendance caractéristique de la petite enfance, qui nous rend dangereusement vulnérables devant la manipulation, soit de la part de fortes personnalités dans la vie privée, soit de la part de l'État ou des grandes firmes dans la vie publique. Dans les deux cas, et l'individualité et la communauté nous font défaut. Elles se retrouvent toutes deux dissoutes par la suppression du sol communautaire qui nourrit l'individualité authentique. C'est au contraire l'interdépendance au sein d'une communauté solide qui peut enrichir l'individu de cette rationalité, de ce sens de la solidarité et de la justice, de cette liberté effective qui en font un citoyen créatif et responsable.

Bien que cela paraisse paradoxal, les éléments authentiques d'une société libre et rationnelle sont communautaires et non individuels. Pour le dire en termes plus institutionnels, la commune n'est pas seulement la base d'une société libre mais aussi le terrain irréductible d'une individualité authentique. L'importance énorme de la commune est due au fait qu'elle constitue le lieu de parole au sein duquel les gens peuvent

intellectuellement et émotionnellement se confronter les uns aux autres, s'éprouver réciproquement à travers le dialogue, le langage du corps, l'intimité personnelle et des modalités directes, non-médiatisées, du processus de prise de décision collective. Je me réfère ici aux processus fondamentaux de socialisation, d'interaction continue entre les multiples aspects de l'existence qui rendent la solidarité - et pas seulement la "convivialité" - tellement indispensable pour des rapports interpersonnels vraiment organiques.

Le référendum, réalisé dans l'intimité de "l'isoloir", ou, comme le voudraient les partisans enthousiastes de l'internet, dans la solitude électronique de sa propre maison, privatise la démocratie et ainsi la mine. Le vote, de même que les sondages d'opinion sur les préférences en matière de savons et de détergents, représente une quantification absolue de la citoyenneté, de la politique, de l'individualité et une caricature de la formation véritables des idées au cours d'un processus d'information réciproque. Le vote à l'état pur exprime un "pourcentage" préformulé de nos perceptions et de nos valeurs et non leur expression entière. C'est une réduction technique des opinions en simples préférences, des idéaux en simples goûts, de la compréhension générale en pure quantification, de façon à pouvoir réduire les aspirations et les convictions des hommes à des unités numériques.

La vraie formation à la citoyenneté

En fin de compte, "l'individu autonome", privé de tout contexte communautaire, de rapports de solidarité et de relations organiques, se retrouve désengagé du processus de formation de soi - paideia - que les Athéniens de l'Antiquité assignaient à la politique comme l'une de ses plus importantes fonctions pédagogiques. La vraie citoyenneté et la vraie politique impliquent la formation permanente de la personnalité, l'éducation et un sens croissant de la responsabilité et de l'engagement public au sein de la communauté, lesquels, en retour, sont seuls à donner une vraie substance à celle-ci. Ce n'est pas dans le lieu clos de l'école, et encore moins dans l'isoloir électoral, que des qualités

personnelles et politiques vitales peuvent se former. Pour les acquérir, il faut une présence publique, incarnée par des individus parlants et pensants, dans un espace public responsable et animé par la parole. Le "patriotisme", comme l'indique l'étymologie du mot [patrie vient du mot latin pater, le père], est un concept typique de l'État-nation, où le citoyen est considéré comme un enfant et est donc la créature obéissante de l'État-nation conçu comme paterfamilias, ou comme un père sévère qui impose la croyance et le dévouement à l'ordre. Plus nous sommes les "fils" ou les "filles" d'une "patrie", plus nous nous situons nous-mêmes dans une relation infantile avec l'État.

La solidarité ou philia, au contraire, implique le sens de la responsabilité. Elle est créée par la connaissance, la formation, l'expérience et l'exercice d'une certaine sensibilité - en bref, par une éducation politique qui se développe à travers la participation politique. En l'absence d'une municipalité à l'échelle humaine, compréhensible et accessible au point de vue institutionnel, il est tout simplement impossible d'assurer cette fonction fondamentale de la politique et de l'incarner dans la citoyenneté. En l'absence de philia, nous jugeons "l'engagement politique" par le pourcentage des "votants" qui "participent" au processus "politique" : un avilissement des mots qui dénature totalement leur signification authentique et les dépouille de leur contenu éthique...

Qu'elles soient grandes ou petites, les assemblées initiales et le mouvement qui cherche à les étendre restent la seule école effective de citoyenneté que nous possédions. Il n'y a pas d'autre curriculum civique qu'un domaine politique vivant et créatif pour faire surgir des gens qui prennent la gestion des affaires publiques au sérieux. À une époque de marchandisation, de concurrence, d'anomie et d'égoïsme, cela signifie créer consciemment une sphère publique qui inculquera des valeurs d'humanisme, de coopération, de communauté et de service public dans la pratique quotidienne de la vie civique.

La polis athénienne, en dépit de ses nombreux défauts, nous offre des exemples significatifs de comment le sens élevé de la citoyenneté qui

l'imprégnait s'est trouvé renforcé non seulement par une éducation systématique mais par le développement d'une éthique du comportement civique et par une culture artistique qui illustre des idéaux de service civique par les faits de la pratique civique. Le respect des opposants au cours des débats, le recours à la parole pour obtenir un consensus, les interminables discussions publiques sur l'agora, au cours desquelles les personnalités les plus en vue de la polis étaient tenues à discuter des questions d'intérêt public même avec les moins connus, l'utilisation de la richesse non seulement à des fins personnelles mais aussi pour embellir la polis (en attribuant ainsi une plus grande valeur à la redistribution qu'à l'accumulation de richesse), un grand nombre de festivités publiques, de tragédies et de comédies en grande partie centrées sur des thèmes civiques et sur le besoin d'encourager la solidarité... tout cela et bien d'autres aspects encore de la culture politique d'Athènes formaient les éléments qui ont contribué à créer un sens de responsabilité et de solidarité civiques qui a produit des citoyens activement engagés et profondément conscients de leur mission civique.

Pour notre part, nous ne pouvons pas faire moins - et, souhaitons-le, à terme, nous ferons considérablement plus. Le développement de la citoyenneté doit devenir un art et pas simplement une forme d'éducation – et un art créateur au sens esthétique qui fasse appel au désir profondément humain d'expression de soi au sein d'une communauté politique pleine de sens. Ce doit être un art personnel grâce auquel chaque citoyen est pleinement conscient du fait que sa communauté confie sa destinée à sa probité morale et à sa rationalité. Si l'autorité idéologique de l'étatisme repose sur la conviction que le "citoyen" est un être incompetent, quelquefois infantile et généralement peu digne de confiance, la conception municipaliste de la citoyenneté repose sur la conviction exactement contraire. Chaque citoyen devrait être considéré comme compétent pour participer directement aux "affaires de l'État" et surtout, ce qui est le plus important, il devrait être encouragé à le faire.

Il faudrait fournir tous les moyens destinés à favoriser une participation complète, comprise comme un processus pédagogique et éthique qui

transforme la capacité latente des citoyens en une réalité effective. La vie politique et sociale devrait être orchestrée de manière à promouvoir une sensibilité diffuse, la capacité réelle à accepter les différences, sans se soustraire, lorsque c'est nécessaire au besoin de mener de vigoureuses disputes.

Le service civique devrait être considéré comme un attribut humain essentiel et non comme un "don" que le citoyen offre à la communauté ou une tâche onéreuse qu'il est contraint à accomplir. La coopération et la responsabilité civique devraient être vues comme des expressions de la sociabilité et de la *philia*, et non comme des obligations auxquelles le citoyen essaye d'échapper dès qu'il le peut.

La municipalité serait donc vue comme une scène de théâtre où se déroule la vie publique sous sa forme la plus pleine de sens, un drame politique dont la grandeur s'étend aux citoyens qui en sont les protagonistes. Tout au contraire, nos villes modernes sont devenues dans une large mesure des agglomérations d'appartements-dortoirs dans lesquels les hommes et les femmes s'assoupissent spirituellement et trivialisent leurs personnalités dans le divertissement, la consommation et le bavardage mesquins.

L'économie municipale

Le dernier et un des plus intraitables problèmes que nous rencontrons est celui de l'économie. Aujourd'hui, les questions économiques tendent à se centrer sur qui possède quoi, qui a plus que qui et, surtout, sur comment les disparités de richesse peuvent se concilier avec un sentiment de communauté civique. Presque toutes les municipalités avaient dans le passé été fragmentées par des différences de statut économique, avec des classes pauvres, moyennes et riches dressées les unes contre les autres jusqu'au point de ruiner les libertés municipales, comme le montre clairement l'histoire sanglante des communes du Moyen-âge et de la Renaissance en Italie.

Ces problèmes n'ont pas disparu à l'époque actuelle. Ils sont même assez souvent tout aussi graves que par le passé. Mais ce qui est spécifique à notre époque (et qui a peu été compris par beaucoup de gens de gauche et d'extrême-gauche en Amérique et en Europe), c'est le fait qu'ont commencé à apparaître des questions transclassistes totalement nouvelles qui concernent l'environnement, la croissance, les transports, la déglutition culturelle et la qualité de la vie urbaine en général. Ce sont des problèmes suscités par l'urbanisation et non par la constitution de la cité. D'autres questions traversent aussi transversalement les intérêts conflictuels de classe, comme les dangers de guerre thermonucléaire, l'autoritarisme étatique croissant et finalement la possibilité d'un effondrement écologique de la planète. À une échelle sans précédent dans l'histoire américaine, une énorme variété de groupes de citoyens ont rassemblé des gens de toute origine de classe dans des projets communs autour de problèmes souvent à caractère local mais qui concernent la destinée et le bien-être de l'ensemble de la communauté.

L'émergence d'un intérêt social général par-delà les vieux intérêts particularistes démontre qu'une nouvelle politique peut facilement prendre corps et qu'elle visera non seulement à reconstruire le paysage politique au niveau municipal mais aussi le paysage économique. Les vieux débats entre la propriété privée et la propriété nationalisée sont devenus de la pure logomachie. Non que ces différents genres de propriété et les formes d'exploitation qu'elles impliquent aient disparu, mais elles ont été progressivement rejetées dans l'ombre par des réalités et des préoccupations nouvelles. La propriété privée, au sens traditionnel du terme, qui perpétuait le citoyen en tant qu'individu économiquement autosuffisant et politiquement indépendant est en train de disparaître. Elle ne disparaît pas parce que le "socialisme rampant" a dévoré la "libre entreprise" mais bien parce que la "grande firme rampante" a tout dévoré – ironiquement au nom de la "libre entreprise". L'idéal grec d'un citoyen politiquement souverain qui pouvait juger rationnellement des affaires publiques parce qu'il était libéré du besoin

matériel et du clientélisme n'est plus qu'une moquerie. Le caractère oligarchique de la vie économique menace la démocratie en tant que telle, pas seulement au niveau national mais aussi municipal, là où elle conservait encore un certain degré d'intimité et de souplesse.

Nous en arrivons ainsi, soudainement, à l'idée d'une économie municipale qui se propose de dissoudre de manière novatrice l'aura mystique qui entoure la propriété des firmes et la propriété nationalisée. Je me réfère à la municipalisation de la propriété, comme opposée à sa privatisation ou à sa nationalisation. Le municipalisme libertaire propose de redéfinir la politique pour y inclure une démocratie communale directe qui s'étendra graduellement sous des formes confédérales, en prévoyant également une approche différente de l'économie. Le municipalisme libertaire propose que la terre et les entreprises soient mises de façon croissante à la disposition de la communauté, ou, plus précisément, à la disposition des citoyens dans leurs libres assemblées et de leurs députés dans les conseils confédéraux. Comment planifier le travail, quelles technologies employer, quels biens distribuer ? Ce sont toutes des questions qui ne peuvent être résolues que dans la pratique. La maxime de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins, cette exigence célèbre des différents socialismes du XIXe siècle, se trouverait institutionnalisée comme une dimension de la sphère publique. En visant à assurer aux gens l'accès aux moyens de vivre indépendamment du travail qu'ils sont capables d'accomplir, elle cesserait d'exprimer un credo précaire : elle deviendrait une pratique, une manière de fonctionner politiquement.

Aucune communauté ne peut espérer acquérir une autarcie économique, ni ne devrait essayer de le faire. Économiquement, la large gamme de ressources nécessaires à la production de nos biens d'usage courant exclut l'insularité refermée sur elle-même et l'esprit de clocher. Loin d'être une contrainte, l'interdépendance entre communautés et régions doit être considérée - culturellement et politiquement - comme un avantage. L'interdépendance entre les communautés n'est pas moins importante que l'interdépendance entre les individus. Si elle est privée de

l'enrichissement culturel mutuel qui a souvent été le produit de l'échange économique, la municipalité tend à se refermer sur elle-même et s'engloutit dans une forme de privatisme civique. Des besoins et des ressources partagés impliquent l'existence d'un partage et, avec le partage, d'une communication, d'un rajeunissement grâce à des idées nouvelles et d'un horizon social élargi qui facilite une sensibilité accrue aux expériences nouvelles.

Une question de survie écologique

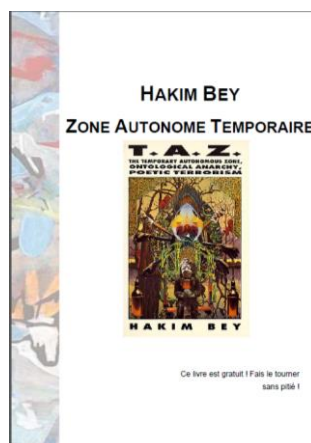
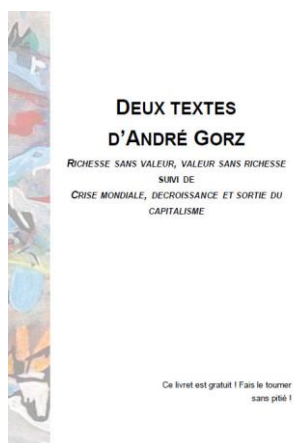
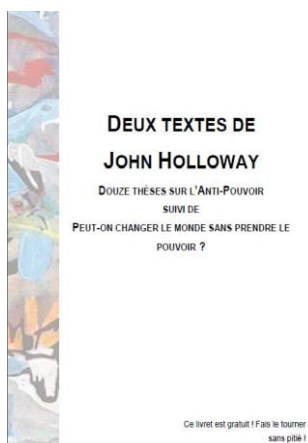
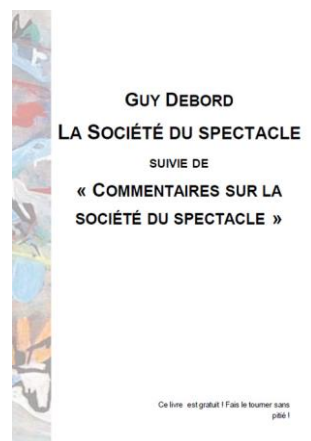
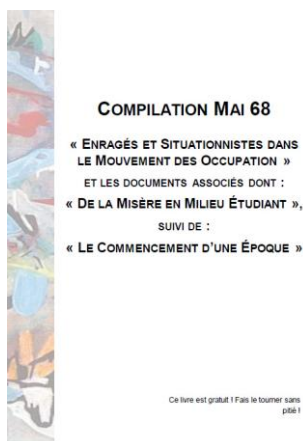
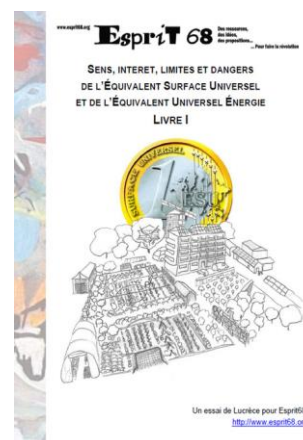
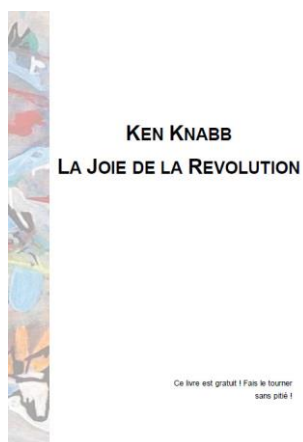
À la lumière de ces coordonnées, il est possible d'envisager une nouvelle culture politique avec une nouvelle renaissance de la citoyenneté, d'institutions civiques populaires, un nouveau type d'économie, et un contre-pouvoir parallèle, dans un réseau confédéral, capable d'arrêter et, espérons-le, de renverser la tendance à une centralisation accrue de l'État et des grandes firmes et entreprises. En outre, il est aussi possible d'envisager un point de départ éminemment pratique pour dépasser la ville et la cité telles que nous les avons connues jusqu'à présent et pour développer de nouvelles formes d'habitation réellement communautaires, capables de réaliser une nouvelle harmonisation entre les gens et entre l'humanité et le monde naturel. J'ai souligné le mot "pratique" parce qu'il est évident que n'importe quelle tentative d'adapter une communauté humaine à un écosystème naturel se heurte de plein fouet à la trame du pouvoir centralisé, que ce soit celui de l'État ou des grandes firmes.

Le pouvoir centralisé se reproduit inexorablement à tous les niveaux de la vie sociale, économique et politique. Il ne s'agit pas seulement d'être grand : il pense "en grand". Ainsi, ce mode d'être et de penser est non seulement la condition de sa croissance mais de sa survie même. Nous vivons déjà dans un monde où l'économie est excessivement mondialisée, centralisée et bureaucratisée. Beaucoup de ce qui pourrait être fait au niveau local et régional, l'est à l'échelle mondiale - en grande partie pour des raisons de profits, de stratégie militaire et d'appétits

impériaux - avec une complexité apparente qui pourrait en réalité être facilement simplifiée.

Si toutes ces idées peuvent sembler trop "utopiques" pour notre temps, alors on peut aussi considérer comme utopiques les exigences urgentes de ceux qui demandent un changement radical des politiques énergétiques, une réduction drastique de la pollution de l'atmosphère et des mers et la mise en œuvre de programmes au niveau mondial pour arrêter le réchauffement de la planète et la destruction de la couche d'ozone. Est-ce qu'il est vraiment illusoire de poursuivre des changements institutionnels et économiques non moins drastiques mais qui se basent en réalité sur des traditions démocratiques profondément enracinées ?

D'autres livres ou livrets à télécharger :



Les autres livres et livrets de l'infokiosque sont présentés dans le catalogue téléchargeable à cette adresse : <http://www.fichier-pdf.fr/2015/07/04/catalogue31/catalogue31.pdf>