

Murray Bookchin

(1921-2006)

Lire Murray Bookchin, c'est plonger dans plus de cinquante ans d'histoire militante aux États-Unis. Issu d'une famille d'émigrés juifs russes, cet autodidacte élevé par sa grand-mère adhère d'abord à la *Young Communist League*. Découvrant peu à peu le rôle contre-révolutionnaire joué par le parti communiste lors de la guerre civile en Espagne, il rejoint les organisations trotskystes qui, à New York, lui semblent les seules à résister sérieusement au stalinisme. Il travaille dans la fonderie, puis chez General Motors, intégrant en 1944 l'*United Auto Workers (UAW)*, le plus grand syndicat automobile américain. Il y vit des grèves épiques, notamment celle qui dura plus de cent jours à l'automne 1945. Néanmoins, le patronat sort gagnant de cet épisode et soudoie l'*UAW* en proposant d'intéresser les travailleurs aux bénéfices de l'entreprise, en tant que salariés-actionnaires. Au seuil des années 1950, Bookchin comprend que le prolétariat n'est définitivement plus en mesure de jouer le rôle révolutionnaire que lui attribuait Marx dans sa conception du progrès historique. Il s'agit alors de repenser radicalement la théorie socialiste, ce à quoi le jeune Bookchin va s'employer avec quelques autres intellectuels militants, en fondant la revue *Contemporary Issues*. Dans le cadre des recherches effectuées pour cette revue, notre auteur commence à remonter le fil qui relie les dégradations que subit la nature au développement du capitalisme industriel et se sensibilise aux textes classiques de l'anarchisme. Des enquêtes publiées à l'époque aux États-Unis sur la stérilité des sols et l'augmentation du taux de cancers convainquent Bookchin que le capitalisme ne doit plus être seulement combattu en ce qu'il exploite la force de travail dans un but de profit, mais en ce qu'il est un système global qui enserre et empoisonne la nature et la vie humaine.

Bookchin se lance au cœur des batailles écologistes. Pendant un bref moment, il y fait figure de pionnier. Dès 1952, il publie un article intitulé « The problem of chemical foods », premier d'une série au bout de laquelle il conclura que l'ordre social industriel est « un système totalement artificiel qui ne peut se maintenir que grâce à un parasitisme exhaustif qui, comme s'il s'agissait d'un poulpe, étrangle lentement toutes les strates de la population ». S'ensuit, en 1954, la campagne contre les essais nucléaires et le programme Atom for Peace lancé un an auparavant par le président Eisenhower. Notre infatigable militant prend part à la lutte contre la firme Con Edison qui cherche à construire le plus grand réacteur du monde au cœur de New York. Il participera par la suite aux activités anti-nucléaires de la coalition Clamshell, fondée en 1976. Présent dans le mouvement pour les droits civiques, il fonde la New York Federation of Anarchists. Surtout, il publie en juin 1962, sous le nom de plume Lewis Herber, *Notre environnement synthétique*. Enquête approfondie sur la pollution industrielle et les maladies « environnementales », cet ouvrage peut être considéré comme le pendant radical de *Printemps silencieux*, le classique de Rachel Carson, paru trois mois plus tard. Éclipsé par le *best-seller* de la biologiste, mais tout aussi documenté et plus tranchant, l'ouvrage de Bookchin soulève le problème crucial de la désindustrialisation : « les plantes nourricières ne peuvent pas davantage croître conformément au modèle du marché que l'homme ne peut espérer ajuster le rythme de son pouls à celui des machines ». Sa critique s'étend ensuite quantitativement, beaucoup de livres, beaucoup de mots, sans forcément gagner beaucoup en qualité. La radicalité s'est trouvé un autre fouilleur.

Pendant les années 1960, il est de tous les combats contre-culturels, disserte sur la technologie libératrice et l'avènement d'une société d'après la rareté. En 1969, on le trouve à l'initiative du groupe Ecology Action East, pour qui il signe un manifeste acéré intitulé « Pouvoir de détruire, pouvoir de créer ». Le mouvement écologiste, rappelle l'auteur, ne sera qu'une « soupape de

sécurité de l'ordre établi » tant qu'il ne se donnera pas pour objectif « la révolution dans tous les aspects de la vie – sociale aussi bien que naturelle, politique aussi bien que personnelle, économique aussi bien que culturelle ». À la fin de cette décennie marquée par les protestations contre la guerre du Vietnam et la lutte des Noirs pour les droits civiques, l'éco-anarchisme est né. Une écologie radicale, dont Bookchin le new-yorkais se veut le théoricien, lui qui ne se sépare jamais d'une copie de la *Phénoménologie de l'esprit*, le monument philosophique de Hegel. Mais dans le même temps, à plus de 3000 kilomètres de là, en Arizona, un certain Edward Abbey, ranger accumulant les missions dans diverses réserves, penseur pas moins anarchiste que Bookchin, acquiert une renommée littéraire avec *Désert solitaire*, méditation anti-industrielle portée par une plume alerte et caustique. On peut y lire, entre autres traits décisifs, ceci : « un système économique qui ne peut que croître ou mourir est nécessairement traître à tout ce qui est humain ». Une formule que l'on retrouvera souvent par la suite dans les textes...de Bookchin, devenu entretemps l'un des adversaires de Abbey. Ainsi, à la fin des années 1960, le pionnier a déjà été rattrapé, sur son propre sol, l'Amérique, par d'autres écrivains qui distinguent, comme lui, entre gestion environnementale et écologie radicale. Et le font parfois, à la manière de Abbey, dans une veine poétique, sensible et humoristique cruellement absente de l'œuvre bookchinienne.

Avec toute sa détermination, Bookchin s'implique par la suite dans la création d'un mouvement Vert à Burlington, dans le Vermont, où il co-fonde en 1974 l'Institut d'Écologie Sociale. C'est le moment pour lui de présenter, sous cette appellation, sa version de l'écologie. Une théorie censée réorienter non seulement le mouvement écologiste américain, mais aussi l'anarchisme lui-même, considéré comme une philosophie. Mais pourquoi « sociale » ? Dans l'éventail des positions écologistes, envisageons les « naturels » (partisans de la nature sauvage et de la diminution drastique de l'empreinte humaine), les « spirituels » (tenants par exemple d'une autre vision des êtres vivants fondée sur une spiritualité de type bouddhique ou une analogie entre la Terre et Gaïa) et les « sociaux ». Bookchin est de ceux-là. Il dit ne pas renier la spiritualité ni la sensibilité écologique, lui qui se dit amoureux des paysages et des forêts, là où d'autres ne lui prêtent qu'un amour platonique de la nature. Il se méfie seulement des pseudo-mystiques et des hiérarchies subtiles que de nouveaux cultes de la Mère nature pourraient engendrer. Il rejette par contre avec fermeté l'idée selon laquelle l'humanité en bloc serait responsable de la crise écologique. Car si les gens en tant qu'espèce sont responsables des perturbations que subit la nature, alors celles-ci ne trouvent plus leur origine dans les rapports de force qui agitent les sociétés humaines, ni dans les institutions culturelles qu'elles ont fondées. Ira-t-on dire que les pauvres pas moins que les riches, les gens de couleur pas moins que les Blancs privilégiés, les femmes pas moins que les hommes, les opprimés pas moins que les oppresseurs, sont responsables de la dégradation du milieu ? Pour Bookchin, qui reste ainsi un homme de gauche, c'est l'erreur de ce qu'il dénonce comme l'« écologie profonde » d'omettre ces distinctions. Inspirée par les divagations misanthropes qu'il décèle chez Edward Abbey et ses admirateurs, les activistes du mouvement *Earth First !*, l'écologie profonde essuie les feux de notre auteur qui, lié aux Verts allemands au début des années 1980, s'en détourne une fois ces derniers revenus dans le giron de l'écologie institutionnelle. Dès lors, qu'il s'agisse d'ouvrages touffus (*The Ecology of Freedom* (1982)), de synthèses plus accessibles (*Remaking Society* (1989)), d'articles polémiques ou de discours, l'auteur remâche ses arguties avec les partisans de la conservation des espaces sauvages.

Quelle est la part, dans cet amas de textes souvent répétitifs, de la mauvaise foi et du dogmatisme ? Difficile de l'établir avec précision. L'esprit de sérieux pousse néanmoins Bookchin à supposer que la plupart des écologistes déraisonnent désormais à la manière des militants frustes qu'il a pu rencontrer lors de tel ou tel Congrès. Ils souhaiteraient la négation de la société, la révolte contre l'espèce humaine, châtiée pour sa tendance à croître et multiplier, tout cela sur fond d'une opposition sans reste entre nature primitive et civilisation. Les déclarations en effet tapageuses de certains membres d'*Earth First !* sur la régulation de la surpopulation par l'épidémie de Sida et les famines en Afrique n'arrangent rien. Ayant ainsi généralisé le discours de l'adversaire, Bookchin

n'a pas de mal à faire assaut de subtilité philosophique, pour mettre un terme aux faux dualismes. Nous sommes des êtres pleinement naturels, issus d'une lignée évolutive ayant bifurqué vers la création d'organismes complexes dotés de tendances sociales. C'est notre nature « première ». Mais, de fait, nous sommes également des êtres créatifs et culturels, capables d'établir des formes symboliques de communication, des relations économiques variées, des systèmes de hiérarchie, d'exploitation et de domination, des divisions en classes et des rôles sociaux genrés qui déterminent la croissance de notre population et l'influence que nous exerçons sur le milieu vital. C'est la nature « seconde », en perpétuelle interaction avec la première. Impossible, donc, d'abandonner l'une pour se résorber en l'autre, à moins d'encourager la régression vers la barbarie. Le spectre du nazisme, la *reductio ad hitlerum*, fait assurément partie de l'arsenal rhétorique de Bookchin. Il suffit pourtant de lire un Edward Abbey avec probité, c'est-à-dire sans nier ses contradictions mais sans le clouer d'avance au pilori, pour se rendre compte que le clivage entre nature saine et civilisation pathogène ne représente pas l'écologie dite « profonde ». Cette dernière soutient qu'une civilisation qui détruit le peu qu'il reste de sauvage se coupe de ses origines et de ses principes mêmes. N'est-ce pas tout aussi *dialectique* ? Ce n'est qu'en 1989, après l'arrestation de sa figure de proue Dave Foreman par le FBI sur accusation de terrorisme, que Bookchin s'assoit pour discuter en profondeur avec les membres d'*Earth First!* Une discussion « apaisée », selon la formule désormais consacrée, qui n'empêche pas notre auteur de conserver après-coup ses soupçons de racisme et de fascisme larvé.

Lorsqu'il engage son écologie sociale dans des controverses, Bookchin prétend au monopole de la complexité, de la solidité théorique et de la crédibilité scientifique. Certes, son intuition fondamentale touche juste : « il y a un lien historique entre la façon dont les gens se traitent en tant qu'individus sociaux et la façon dont ils traitent le reste de la nature ». Par exemple, lorsque la spéculation immobilière se développe, lorsque les inégalités sociales croissent, les distances entre le logement et le lieu de travail s'allongent, démultipliant la consommation d'énergie dans les transports. Encore : lorsque l'industrie fait main basse sur l'alimentation et engendre de multiples sources de stress, le taux de fertilité diminue, livrant la reproduction aux bidouillages de la génétique. Certes, cette intuition permet des incursions dans de multiples domaines complémentaires, qui étudient les diverses facettes d'une société écologique : de l'étude des formes de symbiose dans l'évolution des organismes jusqu'à l'aménagement des villes, en passant par l'anthropologie des sociétés « organiques » (autrement dit, pré-alphabétisées), la généalogie de la hiérarchie dans les sociétés humaines ou l'histoire de l'idée de confédération. On apprend nombre de choses, car l'érudit autodidacte livre sans modération le fruit de ses recherches.

Pourtant, l'âpreté polémique et la raideur idéologique demeurent. Dans un texte tardif, paru en 1995 et intitulé *Social Anarchism vs Lifestyle Anarchism* (traduit en français sous le titre *Changer sa vie sans changer le monde*, éditions Agone), par lequel il rompt avec l'anarchisme, c'est au prétendu primitivisme de Ellul et de certains elluliens américains, disciples de Mumford et des Erewhoniens de Samuel Butler (pour les nommer, les membres d'une revue anti-industrielle nommée *Fifth Estate*, lancée dans les années 1970) que s'en prend désormais Bookchin. En contradiction avec ses premiers diagnostics sur l'environnement synthétique, il accuse ces auteurs de manier l'expression « société industrielle » à dessein de masquer les rapports d'exploitation capitalistes, seuls responsables du dévoiement du progrès technologique. Et voilà, en bout de chaîne, l'anticapitalisme *de gauche* restauré : la technologie, relativement neutre, pourrait servir, dans une société rationnelle, c'est-à-dire débarrassée de l'exploitation capitaliste, à libérer les individus en vue d'activités enrichissantes. Comme si le capitalisme n'était pas, d'emblée, industriel. Tout ce chemin pour cela, dira-t-on ? C'est que l'esprit de sérieux a ses impératifs : faire masse, inciter à l'adhésion. Ce que Bookchin voudra accomplir avec son municipalisme libertaire (ou « communalisme »), traduction politique de l'écologie sociale. Expérimentée au départ dans le Vermont (avec un succès très relatif), la politique « communaliste » suppose des communautés locales quasi autonomes, reliées entre elles dans une fédération. Les partisans de l'écologie sociale sont invités à participer aux élections locales afin d'établir des assemblées de citoyens et de restructurer, sous une façade légale, l'administration de la municipalité, cellule de base d'un

emboîtement fédératif capable de vider peu à peu l'État-nation de sa substance politique. Au fur et à mesure de l'installation d'une démocratie directe, des avancées fragmentaires pourraient se faire jour afin de municipaliser l'économie : rachat d'entreprises fermées, utilisation de terrains pour la production artisanale, financement municipal de coopératives, de jardins publics et de marchés fermiers, etc.

C'est surtout ce modèle politique que l'on retient aujourd'hui de Bookchin. Bien que peu de personnes maîtrisent véritablement la question, l'expérience menée au Rojava par les partisans d'Abdullah Ocälan, le leader kurde du PKK, joue un rôle important dans le plébiscite accordé à l'écologie sociale. Ocälan aurait en effet découvert l'œuvre du théoricien américain entre les murs de sa prison turque, effectuant dès lors un virage libertaire vers le confédéralisme démocratique. Un argument de poids pour accréditer l'idée que Bookchin détiendrait la théorie porteuse d'espoirs pour les militants. La science d'un mouvement social émancipateur. En accord avec les idéaux d'une gauche révolutionnaire gagnée à la conscience écologiste. Du rouge, du vert et du soleil, comme sur le drapeau du Kurdistan. Une question, pourtant, demeure : l'écologie dite « sociale » est-elle autre chose qu'une énième étiquette délimitant une sous-tribu critique, dont le chef aurait aimé être davantage que cela...en toute horizontalité bien sûr ? Dans des pages jubilatoires de son roman *Le retour du gang* (1990), Edward Abbey abordait la question, en narrant l'intervention musclée de Bookchin (rebaptisé Bernie Mushkin) lors d'un rassemblement de *Earth First !*, en pleine forêt : « Qui est votre chef ? Quel chef, nous n'avons pas de chef, nous sommes tous des militants de base, bla, bla, bla » répondent les partisans de gauche du polémiste Mushkin, « archéo-marxiste, révolutionnaire sectaire, professeur de chaire supérieure, écrivain universitaire, pédagogue, démagogue, idéologue », attiré « par le débat politique comme le papillon de nuit par la flamme - comme la mouche à viande par la carcasse du phacochère ». Le même Abbey qui, magnanime, plaçait en 1988 *Notre environnement synthétique* dans la liste de lecture des amoureux de la nature, destinée au journal de *Earth First !* En somme, la Bibliothèque verte des activistes américains. On se prend alors à imaginer les contributions d'un Bookchin primesautier et sarcastique, délesté de son esprit de sérieux, poursuivant et étoffant ses premiers travaux anti-industriels. Mais cela aurait été une autre histoire. Loin des villes, loin de l'agitation politique. Loin, là-bas, dans la *wilderness*.

Renaud Garcia
Automne 2020

Lectures :

- *Notre environnement synthétique*, Atelier de Création Libertaire, 2017.
- En dialogue avec Dave Foreman (mouvement Earth First!), *Quelle écologie radicale ? Écologie sociale et écologie profonde en débat*, Atelier de création Libertaire, 2020.
- *Une société à refaire*, Écosociété, 1993.
- *Pouvoir de détruire, pouvoir de créer*, L'Échappée, 2019.

Edward Abbey

(1927-1989)

Le symbole du groupe écologiste radical *Earth First !* ne trompe pas, composé d'un marteau de pierre et d'une clé à molette. En 1980, quelques défenseurs des espaces sauvages, opposants à l'hydre mécanique, fondent ce groupe en hommage à Edward Abbey, l'auteur du *Gang de la clé à molette*. Ce roman picaresque publié en 1975 narre les aventures de quatre saboteurs, des luddites combattant, cette fois, non pour leurs métiers mais pour l'ocre désert d'Arizona, le fleuve Colorado, le défilé de Glen Canyon et les espèces environnantes (castors, hérons, pélicans, aigrettes, sans compter les cerfs arpentant les berges du fleuve). Ce que les Américains nomment la *wilderness*, la nature sauvage, un lieu non pas à conquérir mais à préserver. Abbey, souvent cantonné au genre du *Nature writing*, à mi-chemin entre le récit de voyage et l'observation de naturaliste, trouve dès 1968 un public d'environnementalistes avec *Désert solitaire*. Ce journal, tour à tour incisif et contemplatif, où l'auteur consigne ses impressions sous forme de notes de ranger, dans le parc national des Arches (Utah) – en réalité, dans plusieurs autres endroits. Ces deux livres font de « Cactus Ed », l'écrivain du désert, un symbole de la résistance au progrès technique, héros de jeunes activistes en quête d'une figure tutélaire (ses discours lors des rassemblements d'*Earth First !* seront un moment toujours très attendu), héraut de ses compagnons pour lesquels il hurle contre la civilisation industrielle : loups, coyotes, wapitis, mouflons, aigles.

Image approximative, toutefois. Jack Burns, le protagoniste de *Brave Cowboy*, son second roman, publié en 1956 et incarné à l'écran par Kirk Douglas dans *Seuls sont les indomptés*, film de David Miller (1962), diffère de Abbey. Certes, ce cavalier errant, attaché à l'ancienne liberté d'aller et venir sur une terre aimée, refusant la clôture des terrains, puis traqué par la police au milieu des bois et des rocailles, avant de mourir d'une mort stupide sous les roues d'un camion de marchandises, écrasé par le progrès, c'est aussi Abbey : mais mythifié, corrigé, réécrit. Car Abbey est hâbleur. Ainsi l'écrivain de l'Ouest grandit non pas dans l'Utah, l'Arizona ou le Nouveau-Mexique (lieux de ses futures vadrouilles), mais dans une ferme de de Pennsylvanie, au cœur des Appalaches, dans le Nord-Est. Membre d'une fratrie de cinq enfants, il trouve chez ses parents de forts exemples d'indépendance. Son père, agnostique et Wobbly (syndiqué chez les Industrial Workers of the World), complète les travaux agricoles par divers boulots (de chauffeur de bus à distributeur de magazines), sans compter ses activités de bûcheron, de trappeur et de chasseur, dans lesquelles il embarque ses fils. Dans les Appalaches, en 1940, chasser n'est pas encore un hobby, encore moins un sport. C'est une nécessité pour passer l'hiver. Sa mère, d'ascendance presbytérienne, institutrice et organiste à la chorale locale, est aussi artiste que rigoureuse. Au repas du soir, à la table familiale, les enfants entendent parler politique. Et aussi leur père réciter son auteur favori, Walt Whitman. Ces mots, par exemple, tirés de la préface à la première édition des *Feuilles d'herbe* (1855) et connus par cœur :

« voici ce que vous devrez faire : Aimer la terre le soleil les animaux, mépriser les richesses, faire aumône à tous les mendiants, défendre les idiots et les fous, consacrer labeur et grains aux autres, haïr les tyrans, ne pas argumenter sur Dieu, montrer de la patience et de l'indulgence envers les gens, ne pas ôter son chapeau devant quoi que ce soit de connu ou d'inconnu, homme ou nombre d'hommes, fréquenter librement les puissants illettrés les jeunes les mères de famille (...) réexaminer tout ce qu'on vous a appris à l'école à l'église ou dans les livres, congédier tout ce qui blesse votre âme... ».

Autant de mots qui dessinent la vocation littéraire du jeune Abbey et une part de son caractère. Peu disposé envers les travaux agricoles, auxquels il participe comme chaque membre de la famille, il s'immerge très tôt dans les livres comme dans les bois environnants, les uns comme les autres nourrissant ses rêveries. À la fois timide et sûr de ses capacités intellectuelles, il ne se voit pas en

redneck (en « péquenot ») mais en artiste, poète et marcheur. Contestataire aussi. Thoreau et Traven, le mystérieux auteur du *Trésor de la Sierra Madre* (porté à l'écran par John Huston en 1948), sont ses modèles. Aussi s'embarque-t-il, encore adolescent, pour un premier pèlerinage vers l'Ouest, avant d'être envoyé par l'armée, à la toute fin de la guerre, en Italie où il reste jusqu'en 1947. Son service militaire n'ayant contribué qu'à renforcer ses dispositions anarchisantes, il quitte la Pennsylvanie pour l'université du Nouveau-Mexique. Son meilleur ami est un cow-boy hors pair mais Abbey, quant à lui, échoue désespérément à en être un. Il doit se rendre à l'évidence, et nous avec : l'auteur de *Brave Cowboy* aura beau poser en 1986, pour la une d'un magazine, accoudé à la crosse de son Winchester, un bandana noué autour du cou sur le sol sablonneux de sa propriété, radieux à côté d'une télévision éclatée en plein centre, cela n'aura été qu'une mise en scène de plus. Car Abbey est avant tout un écrivain et un lecteur. Un intellectuel, assurément, quoique du genre vagabond. La philosophie politique est son domaine privilégié. Entre son premier mariage (il y en aura cinq), son premier enfant (également cinq), ses premières missions de ranger dans diverses réserves et ses publications (le roman *Jonathan Troy*, en 1954, puis *Brave Cowboy*), l'université lui laisse le temps de terminer en 1959 l'équivalent d'un mémoire de maîtrise intitulé *Anarchism and the Morality of Violence*. Des réflexions argumentées autour de William Godwin, Proudhon, Bakounine, Kropotkine, Georges Sorel, ou encore Emma Goldman et Albert Camus. Imagine-t-on cet Américain solitaire, en « anarchologue » à l'abri dans sa vigie au milieu d'un parc national ? Pas plus que ses collègues ne pouvaient supposer l'existence d'un romancier proluxe derrière ce campeur taiseux, amateur de bière et de bacon frit.

L'existence de Abbey se place tout entière sous le signe de l'unité tendue des contraires, lui qui fut un lecteur de Tchouang-Tseu (IV^e siècle av. J-C), auteur d'un des textes fondamentaux du taoïsme. Il enchaîne ainsi les travaux d'appoint et les saisons de ranger, entre l'Utah, l'Arizona, la Californie, la Floride et le Nouveau-Mexique, tout en écrivant des romans (l'excellent *Le Feu sur la montagne*, en 1962), des essais, des carnets de voyage, puis, à mesure que grandit sa réputation, de plus en plus de recensions publiées dans les grands journaux nationaux. Ces formes d'écriture, l'aventurier du désert finit d'ailleurs par les enseigner pendant quelques semestres, à différentes reprises, aux étudiants de l'université d'Arizona. Imagine-t-on « Cactus Ed » l'indomptable luddite, courbé sur les dissertations de ses élèves, en train de réfléchir dans son bureau de professeur au plan de son prochain cours ? L'irréductible se marie plusieurs fois, s'installant à la ville (Albuquerque, Moab, puis Tucson) avec femme et enfant, avant de céder à l'appel de la *wilderness*, et du désir débridé. Le sentiment *panique*, si l'on veut romancer, cher à cet autre mystificateur, solitaire et amoureux des femmes que fut Giono. Mais dans les faits, l'infidélité de Abbey et sa dépendance à l'alcool précipitent l'une de ses unions dans la tragédie, lorsque sa troisième épouse, Judy, trompée d'innombrables fois, décède brutalement d'une leucémie en 1970, à l'âge de 28 ans. Voilà pour les errements intimes d'un homme taraudé par la culpabilité, dissimulé derrière le visage combatif de l'écrivain rebelle, bientôt icône de la contre-culture. En avril 1970, les États-Unis célèbrent le premier Jour de la Terre, qui marque l'avènement médiatique du mouvement écologiste. L'édition de poche de *Désert solitaire* se vend de mieux en mieux et assoit la réputation critique de Abbey. S'il n'est pas insensible aux louanges, ce dernier n'a aucune envie de jouer les guides pour les paumés en mal de maître. En fait, il trace sa voie dans le sens indiqué par Whitman, le poète de la démocratie américaine : « Résistez beaucoup, obéissez peu ».

Tel est son credo d'écrivain :

« J'écris pour divertir mes amis et exaspérer nos ennemis. J'écris pour consigner la vérité de notre époque du mieux que je la perçois. Pour examiner les relations humaines dans leur comique et leur tragique. Pour contrer, résister et saboter la tendance contemporaine vers un État global, technocratique et policier, quelle que soit sa couleur idéologique. J'écris pour m'opposer à l'injustice, pour défier le pouvoir et parler pour les sans-voix. J'écris pour faire une différence ». (« A writer's credo » in *One Life at a Time, Please*, 1988).

Si une chance doit être encore accordée à la liberté humaine, alors la seule solution, pour les nostalgiques de l'idéal jeffersonien de petites communautés décentralisées, réside dans la préservation de la *wilderness*. Pas de liberté sans espaces ouverts au-delà des villes, où les hommes et les femmes, les garçons et les filles pourraient vivre au moins une partie de leurs vies en n'obéissant qu'à leurs désirs et à leurs capacités, libérés de l'administration de leurs existences par un pouvoir central. Pas de liberté, donc, sans une lutte pied à pied contre les « maniaques de la croissance », les industriels et les économistes, dont la fonction est une insulte à la vie comme à l'humanité. De l'auto-défense à l'éco-défense : lorsqu'on attaque le refuge des « vrais » américains, ceux qui n'ont pas encore été transformés en « ilotes » (du nom des esclaves affranchis, à Sparte) par l'oligarchie des administrateurs du complexe techno-militaire industriel, refuge qui est dans le même temps celui de la vie sauvage, alors il est juste de répliquer, en état de légitime défense. Il y avait là de quoi inspirer toutes les ZAD et leur monde de luttes écologistes. De telles réflexions n'opposent pas plus la nature à l'humain que le sauvage à la civilisation, comme des critiques avides de marquer leur territoire, Murray Bookchin en tête, l'ont trop souvent martelé. Mais Abbey a eu le malheur de suivre sa pente, indépendant, téméraire, provocateur.

Rendez-vous compte. En 1983, il publie dans le *New Times* de Phoenix l'article « The Closing Door Policy », plus tard repris sous le titre « Immigration and Liberal Taboos ». L'interdit progressiste est en effet bravé : on ne saurait défendre la nature sauvage et l'idéal américain (qui, on le comprend, n'a rien de commun avec le mode de vie américain des années Reagan) en accueillant toujours plus d'immigrés latinos dans les États du Sud. Abbey pose la question, politique et écologique, de la surpopulation, renvoyant dos à dos progressistes et conservateurs (« les conservateurs aiment le travail à moindre coût ; les progressistes aiment leur cause bon marché »). Les Mexicains fuient des régimes autoritaires et des conditions de vie misérables ? Nous avons besoin d'équité sociale, mais aussi de contrôle des naissances, répond celui qui finira père de cinq enfants. La politique de la porte fermée est inhumaine ? La question est plutôt d'encourager les Mexicains à transformer leur propre société, avant de migrer vers un pays dont le niveau de vie les appâte, mais qui peine lui-même à se réformer. Si les Indiens avaient adopté cette même politique de la porte fermée, que serait-il advenu des « visages pâles », ces White Anglo-Saxon Protestant (WASP) dont Abbey est l'héritier ? Mais leur stupidité et leurs divisions internes expliquent leur échec, et le triomphe des Anglo-saxons. Comme si cela ne suffisait pas, en définissant les migrants mexicains comme des masses de gens « affamés, ignorants, non qualifiés et, de manière générale, démunis sur les plans culturel et moral », Abbey choque la représentation que s'en font les progressistes de New York. Attaqué par un sénateur hispanique, il ne l'est pas moins par Murray Bookchin, qui ne cesse de glapir « raciste, élitiste, xénophobe ». Une aubaine pour le théoricien de l'écologie sociale, qui trouve là de quoi discréditer l'écologie dite « profonde » qui ferait primer les intérêts d'une nature mythifiée sur la plus élémentaire justice humaine. Après en avoir critiqué les fondements théoriques chez le philosophe norvégien Arne Næss, il fustige ses penchants misanthropes et réactionnaires en s'attaquant à Abbey. Quelque peu dépassé par la controverse, ce dernier s'enlise dans de multiples explications. Dans une lettre adressée en 1987 à l'éditeur du journal de *Earth First !*, il s'essaie toutefois à distinguer entre le racisme, qu'il rejette (c'est-à-dire l'idée selon laquelle tous les membres d'une race sont supérieurs à tous les membres d'une autre race), et le chauvinisme *culturel*, autrement dit le fait d'apprécier la vie dans son pays et de refuser de la troquer contre une autre, sous l'effet de l'immigration de masse, d'où qu'elle vienne. En ce sens strict, est-il plus fautif que le Français attaché à sa Provence ou à son Dauphiné, qui se désole de voir ses collines et ses montagnes livrées aux cars de touristes et dévastées par les stations de ski ? On peut avoir le sens de l'hospitalité sans pour autant se réjouir de voir les bistrotts disparaître au profit des *kebabs* et des *fast food*.

Abbey aggrave son cas en 1984, à l'occasion d'une recension du livre *Actions scandaleuses et rébellions quotidiennes (Outrageous Acts and Everyday Rebellions)* de la féministe Gloria Steinem (plus tard décorée par Barack Obama et soutien de Hillary Clinton). Dans la thèse de Steinem, qui

semble minorer le besoin que les deux sexes ont l'un de l'autre, tout en revendiquant un paritarisme rigoureux en tout point, Abbey décèle un secret désir secret d'indifférenciation. Enfin passer de l'égalité à l'uniformité. Abbey pour qui les femmes restent des êtres « moralement supérieurs », comme il le confesse à maintes reprises dans son journal et sa correspondance, souligne le bien-fondé des revendications d'égalité salariale, de liberté reproductive et de partage équitable du pouvoir politique. Il lui est plus difficile d'admettre que les pères puissent s'occuper des enfants exactement à la manière des mères, au risque de renier leur héritage d'aventures au-delà du nid familial, en compagnie d'autres hommes. Un dernier argument qu'on laissera à l'auteur. Il n'en demeure pas moins que c'est une chose de combattre la restriction des opportunités en raison de son sexe, c'en est une autre de militer pour des relations entre hommes et femmes expurgées de toute intensité, de sorte que se profile l'avènement de l'indifférencié. Sans avoir eu l'heur de connaître Marlène Schiappa, Caroline de Haas ou Virginie Despentes, notre auteur envisage avec une lucidité stupéfiante l'avenir du sexe une fois passé aux mains des technocrates et des féministes radicales poussant leur logique à son terme : « coupés de leur nature animale primordiale, récusant la source biologique de l'existence, se reproduisant en laboratoire par insémination artificielle, les habitants de ces villes scintillantes et métalliques évolueront complètement comme des robots rationnellement programmés (...) la tendance générale de la société technologique tend vers l'androgynie (...), un monde où les éléments d'une semi-humanité déssexualisée, unisexes, interchangeables, remplaçables, continueront à asservir la nature et la nature humaine dans un univers dominé par un enchevêtrement de machines en train de se reproduire ». (« The Future of Sex : A Reaction to a Pair of Books », in *One Life at a Time Please*, 1988).

Haro sur le *petit blanc* ! Les ligues de vertu, aujourd'hui comme hier, trouveront en Edward Abbey leur bouc-émissaire idéal. Il n'est pas étonnant, non plus, que les écologistes contemporains les plus intransigeants (et un peu crispés) aient jeté leur dévolu sur le besogneux Murray Bookchin (cela dit en soulignant, pour notre part, les évidents mérites de l'œuvre de ce dernier). Par comparaison avec Abbey, voilà un homme de gauche sérieux, tellement plus compatible avec les impératifs de la lutte contre toutes les dominations. Mais le véritable sérieux se moque de l'esprit de sérieux. En 1985, à l'université du Montana, Abbey délivre une fois de plus un discours à contre-courant, devant un public d'étudiants, de ranchers et de néo-ruraux. Le sujet ? Une critique en règle de l'élevage, de l'industrie du bétail mais aussi des mythologies de l'Ouest. Le mythe du cow-boy, libre et mâle, est un moyen de faire accepter la position sociale des éleveurs, ainsi que les dommages qu'ils infligent, aux frais du contribuable, à la nature et aux différentes espèces. Activité livrée à la croissance, dégradant les sols et donc les possibilités d'une agriculture saine, l'élevage est devenu une nuisance. Que le rancher se présente comme un prestigieux homme d'affaires et son simple commis, le garçon vacher, comme l'héritier d'une légende, n'arrange rien. Au grand dam des paysannistes venus de l'Est, Abbey appelle à leur remplacement au profit de métiers vraiment utiles dans une société complexe : des instituteurs, des infirmiers, des éboueurs, des agents de la circulation. Et pour le reste, que le troupeau cède la place aux vrais animaux, sauvages (« Free Speech : The Cowboy and its Cow » in *One Life at a Time, Please*, 1988).

En reléguant l'hirsute Abbey au rang d'auteur de road-movies en pleine nature, pour se pencher (d'ailleurs bien tardivement) sur l'écologie « sociale », notre époque a encore raté le coche d'une approche sensible de la nature. Ce naturisme ennemi de la Machine, l'auteur de *Désert solitaire* le donne à lire dans son éloge de la surface. L'essentiel, pour l'amoureux de la nature et de la nature humaine, c'est l'apparaître ; la manifestation des êtres, tels qu'ils se montrent à la sensibilité : « pour ce qui me concerne, la surface ces choses m'apporte suffisamment de bonheur. À dire vrai, elle seule me paraît avoir une quelconque importance ». Et l'auteur de citer, parmi ces grandes joies superficielles, la main d'un enfant qui serre la vôtre, la saveur d'une pomme, l'étreinte d'un ami ou d'une amante, la douceur soyeuse des cuisses d'une jeune femme, le coucher de soleil sur la roche et les feuilles, l'entrain de telle musique, l'écorce d'un arbre, le visage du vent, etc. Tout est dit, tout est là. Mais au fait, n'avait-on pas affaire à un ignoble misanthrope, misogynne et raciste de surcroît ? La parole à l'accusé, pour terminer. Sans fard, mais non sans malice : « Mais pourquoi,

insiste l'interrogateur, pourquoi les gens comme vous affirment-ils qu'ils aiment à ce point les espaces inhabités ? Pourquoi ce culte de la nature sauvage ? Pourquoi cette haine suffisante du progrès et du développement, cette résistance grincheuse aux améliorations plébiscitées par tous ? D'accord, c'est une question valable, mais elle a déjà été posée et on y a déjà répondu des centaines de fois ; assez de livres pour faire sombrer un homme tout nu dans la folie ont traité cette question dans ses moindres détails (...) toutes choses vraies et magnifiques, chacune plus que suffisante pour répondre à une question aussi mortifiante mortifère mentalement arriérée que : " pourquoi la nature sauvage ? " À laquelle j'ajoute néanmoins une ultime réponse : *Parce que nous aimons le goût de la liberté ; parce que nous aimons l'odeur du danger.* » (*Un fou ordinaire*, Gallmeister, 2009). Salut à toi, Cactus Ed, enterré on ne sait où dans le désert.

Renaud Garcia
Automne 2020

Lectures :

- *Désert solitaire*, Gallmeister, 2010.
- *Le gang de la clé à molette*, Gallmeister, 2013.
- *Le retour du gang*, Gallmeister, 2017.

Jean Brun

(1919-1994)

Né en 1919, le philosophe Jean Brun fut professeur à l'université de Dijon. De confession protestante, spécialiste des Anciens (des présocratiques aux Stoïciens), il était également grand connaisseur de Kierkegaard, dont il introduisit les œuvres traduites en français. Du penseur danois, il retient l'opposition entre la pensée conceptuelle et l'existence, ainsi que la volonté d'assumer la douleur et l'inquiétude de notre condition humaine. Cette filiation est indispensable pour qui voudrait mesurer à sa juste valeur la contribution de Jean Brun à la critique philosophique de la technique. Le sort voulut qu'il meure la même année que son coreligionnaire Jacques Ellul (co-auteur, avec Jean Brun et Gabriel-Philippe Widmer, d'un ouvrage intitulé *Les idéologies de la parole*, publié en 1981). Si la réflexion de Brun a été bien moins largement reçue que celle d'Ellul (elle-même souvent tenue pour marginale), la force, l'ampleur et l'érudition des démonstrations présentées dans *Les masques du désir* (1981) et *Le rêve et la machine* (1992), ses livres majeurs sur la technique, n'ont rien à envier à l'auteur des *Nouveaux possédés* (le livre où Ellul aborde plus spécifiquement les liens entre la technologie, les mythes et le sacré).

La thèse de Brun est décisive : loin de se cantonner à un ensemble d'applications utilitaires rendues possibles par des théories scientifiques (selon ce que laisse penser le terme de « technoscience »), la technique s'enracine dans un fonds « métaphysique » (littéralement : qui se situe en-deçà du domaine de l'observable). Prenons n'importe quelle innovation technique importante (le moteur à réaction, l'hélice, le phonographe, l'appareil photographique, la télévision, l'automobile, le robot ou le Grand Être social mesuré et planifié par l'algorithmique) et tirons les fils qui président à son apparition, nous retrouverons sans cesse des visions oniriques, des aspirations à la démesure, des imaginations délirantes. En un mot : du désir. *Les masques du désir* et *Le rêve et la machine* sont des livres importants en ceci qu'ils se démarquent des deux lectures principales du fait technique selon la philosophie occidentale : d'une part la genèse rationaliste, selon laquelle la technique serait la concrétisation ingénieuse d'une représentation scientifique de la réalité où chaque problème trouve sa solution ; d'autre part la genèse organique, selon laquelle la technique serait un prolongement artificiel de nos « outils » organiques, au premier chef la main, qui leur aurait conféré une portée insoupçonnée. Pour Brun, « les outils ne sont pas seulement des pseudopodes inorganiques qui promettaient à la main humaine d'acquérir une portée et une puissance qui n'étaient pas originellement les siennes : ils constituent aussi des prothèses du moi, ils sont les pères et les fils de rêves d'essence métaphysique ». À la source de la technique, il n'y a pas seulement du vivant, il y a de l'existential. L'originalité de Brun consiste à proposer une histoire philosophique et existentielle de la technique. Le détour par Pascal et Kierkegaard s'avère alors indispensable pour mieux penser à quel point sont démentiels les espoirs que nous projetons dans les machines. Celles-ci sont les moyens *réellement* mis en œuvre pour donner corps à un *désir onirique* universel dont les mythes rendent compte : rompre les relations avec le réel qui circonscrivent notre existence et remporter une victoire définitive sur la séparation.

Le problème, pour qui tient à l'indépassable tragique de l'existence humaine, est que nous sommes précisément des êtres de l'« entre-deux ». En d'autres termes des consciences malheureuses, terriblement séparées du monde et des autres, mais dotées de diverses capacités nous incitant à réduire autant que possible cette déchirante distance : la voix, le regard, le toucher, la création artistique (voir l'exemple de la vision perspective à la Renaissance), l'imagination symbolique, ou encore la recherche religieuse d'une demeure initiale profondément enfouie dans notre mémoire. L'énigme de l'existence humaine se joue ici : « vécue et impensable, ressentie et

inguérissable, évidente mais injustifiable, la séparation demeure notre lot, un lot dont l'enjeu n'est pas écrit dans les structures du monde. » Or, avec l'entreprise technicienne, telle qu'elle se développe en Occident bien avant que n'émerge la science moderne aux XVI^e et XVII^e siècles, une transgression permanente de ce lot originel a lieu. Le désir universel d'être délivré d'une condition limitée dans l'espace et dans le temps, tel qu'il se cristallise en Prométhée, Icare puis Faust, cesse d'être confiné au domaine mythique et s'extériorise sous la forme d'un projet de maîtrise rationnelle du réel. On comprend donc que cette rationalité n'est que de façade car en son fond, elle s'abreuve à des délires démiurgiques. Ce qui ne peut produire, en bout de course, que des monstruosité. L'existence humaine, chaussant ses bottes de sept lieues, est vouée à se dissoudre lorsque toute limite disparaît de son horizon. Comme le dit Brun dans *Les masques du désir*, l'homme « a construit des moteurs et conquis l'espace, mais il ignore où il va et ne sait où aller ». Le concept, le nombre et la mesure, fondements intellectuels du monde machinal, réduisent d'emblée la matière à une réserve de forces à exploiter et soutiennent une logique dont l'aboutissement est l'élimination de la personne humaine, incarnée et faillible. « Dévoreur de la personne et de la distance, le concept, avec son complément le nombre, ne relève pas seulement de la pensée théorique, il est père de la machine, ce système de "pièces détachées", montables, démontables, remontables et remplaçables à volonté, fabriquées "en série" et "à la chaîne". » L'auteur n'a que mépris pour ses contemporains les philosophes du monde machinal, avec leur apologie successive des structures, de la déconstruction et des machines désirantes (Deleuze, Guattari, Derrida, Foucault, etc.). Tous œuvrent à l'acceptation ironique de la destruction de l'humain, sous couvert de l'exhorter à se dépasser sans cesse.

Parce qu'il pense à l'ombre de la transcendance, Brun voit dans le désir d'auto-machination de l'homme qui, tel Protée, aspire secrètement à revêtir toute forme possible, l'essence du divertissement au sens de Pascal. Par le rêve machinal et ses « hystéries motorisées », l'humain se détourne de la douleur de sa condition, et se laisse prendre par le désir illusoire de délivrance. L'humanité, embarquée telle le Juif errant (personnage kierkegaardien) dans un monde venu d'on ne sait où et allant vers on ne sait quoi, ne peut plus prétendre à un Salut que la science a discrédité. Cette dernière, pourtant, par les « innovations » qu'elle conçoit, se présente comme pourvoyeuse de sauvetages techniques. Dédale et Icare, s'évadant du labyrinthe existentiel, sont les métaphores de ce grand désir humain : devenir son propre Dieu, être à soi-même sa solution non pas simplement pour vivre, mais bien pour « surexister ». Ce rêve de l'autodépassement sourd derrière toute invention, y compris celle dont on peut aisément reconnaître l'utilité et la valeur. Dans un chapitre consacré à la captation technique de la voix humaine, l'auteur cite ainsi ces vers du poète Charles Cros, par ailleurs inventeur du phonographe : « Comme les traits dans les camées / J'ai voulu que les voix aimées / Soient un bien, qu'on garde à jamais / Et puissent répéter le rêve / Musical de l'heure trop brève ; / Le temps veut fuir, je le soumets ». À ce propos comme avec bien d'autres inventions traitées dans ses livres, Jean Brun ne manque pas de souligner les avantages de l'enregistrement sur disque ou sur bande magnétique. La grande culture esthétique dont il témoigne à travers ses réflexions doit à l'évidence énormément aux techniques d'archivage et de reproduction des œuvres ! Du reste, il rappelle que pour le meilleur et pour le pire, l'homme est « *homo faber* tout comme il est mortel ». Il insiste seulement, et c'est décisif, sur cette volonté de dépasser les cadres de notre être, qui préside aux destinées de la technique : soumettre le temps qui fuit et nous conduit à la mort ; abolir l'espace qui nous sépare irrémédiablement des autres. Il n'ignore pas non plus les bifurcations, les implications des techniques sur les modes de vie, les seuils de complexité au-delà desquels nous devenons les esclaves de nos outils, ou les intendants de machines qui nous déréalisent (la voix synthétique, portée par la machine et surgie du néant, n'est pas la simple suite de la voix enregistrée, qui permettait de réentendre et faire retour vers le passé). Mais, là encore, selon son approche existentielle, se dessine une continuité dans l'histoire des techniques, par-delà les bienfaits ou nuisances relatifs de telle ou telle invention particulière, à telle époque donnée. Sous la partie immergée de l'iceberg, avance-t-il, peut se lire « une profonde continuité qui revient toujours au *Même* : le conducteur de char romain et l'astronaute sont animés du même désir de conquérir l'espace. De l'utilisation du moulin à vent à celle de la centrale atomique se retrouve le

même désir de disposer d'une puissance sans cesse accrue. Des techniques de croisement et de greffe aux actuelles manipulations génétiques sur la cellule se cache le même désir de devenir le maître de la vie. »

On l'aura compris, lire aujourd'hui Jean Brun, c'est se donner les moyens de comprendre et de démystifier l'imaginaire transhumaniste tel qu'il s'est constitué depuis Teilhard de Chardin et Julian Huxley jusqu'aux ingénieurs de la Silicon Valley. Dans *Les masques du désir*, Brun évoque les « tranches techniques » mobilisées par l'homme moderne pour nier sa finitude et s'arracher au « ghetto humain ». Voilà qui correspond tout à fait aux extases des transhumains, partisans de l'autodivination d'une humanité délivrée de sa gangue existentielle. Mais ces transcendances rêvées prennent l'aspect de leurres ; la promesse de délivrance débouche sur une dépendance intégrale aux dispositifs techniques promus par des milliardaires californiens. Plus encore : lorsque l'humain renonce à l'acceptation du tragique de son existence et se laisse guider par les séductions des machines à vivre, il accède à un véritable délire où la rationalité côtoie la folie et la pulsion de mort. Le désir prolifère jusqu'à « se dévorer lui-même ». L'insurrection technicienne contre la mort sème partout la destruction de la vie : « Les machines finissent toujours par devenir des machines de mort parce que, grâce à elles, l'homme tente de surcompenser la situation où il se trouve de subir une mort qui vient toujours le surprendre ; il le fait en développant de multiples formes de puissance le rendant capable de donner volontairement aux autres cette mort contre laquelle il ne peut finalement rien lorsqu'il s'agit de la sienne ». Simples humains qui voulez combattre pour le rester, lisez Jean Brun, maître de la démystification d'une sotériologie (doctrine du salut) technique qui tôt ou tard s'achève dans la terreur.

Renaud Garcia
Automne 2020

Lectures :

- *Les masques du désir*, Buchet-Chastel, 1981.
- *Le rêve et la machine. Technique et existence*, La Table ronde, 1992.

Ivan Illich

(1926-2002)

Un penseur incarné. Appelé par le génie des lieux. Ainsi pourrait-on évoquer Ivan Illich, prêtre itinérant qui, toute sa vie, pensa et cultiva la convivialité, l'amitié et l'hospitalité. Né à Vienne, en Autriche, d'une famille mi-yougoslave mi-allemande, il émigre après la Seconde Guerre mondiale vers l'Italie. Tour à tour guide de montagne, berger et traducteur des multiples langues qu'il croise, il étudie dans le même temps la cristallographie, la chimie, la théologie et l'histoire. Polyglotte, pressenti pour accomplir une carrière diplomatique au Vatican, il rompt avec ce destin – sans pour autant rejeter l'Église ni le catholicisme, auquel il doit sa construction intellectuelle et nombre de ses concepts – pour devenir, dans les années 1950-1960, jeune prêtre dans une paroisse portoricaine de New York. Vice-recteur de l'université de Porto Rico, il dénonce des manquements aux missions de son ministère. Ses démêlés avec la hiérarchie l'obligent à s'en aller. Sillonnant l'Amérique latine à pied et en autobus, il élit domicile au Mexique et fonde, à Cuernavaca, le CIDOC (Centro Intercultural de Documentación), qu'il dirige de 1966 à 1976. Cette université libre laisse la part belle aux rencontres, aux conversations, à l'enquête et à l'amitié. Elle ouvre ses portes à tous ceux – intellectuels, artistes, militants, étudiants, simples curieux – qui désirent mieux comprendre ce que le Développement (autrement dit le Progrès sans merci) fait aux individus et aux communautés dans la société industrielle. Mieux comprendre. Pas mieux aider. Illich ne laisse aucune illusion à ces étudiants américains bien intentionnés qui se portent volontaires pour aider les pauvres mexicains. Dans ce cas le don est un poison, comme il le dira frontalement aux boy-scouts états-uniens. Les membres des classes supérieures d'une « démocratie » avancée ne peuvent que perpétuer le mépris envers les autochtones, ignorants qu'ils sont de leur passé et de leurs traditions.

On rencontre ici le « premier Illich ». Très vite le CIDOC devient un haut lieu de la critique anti-industrielle. On y examine avec une rigueur mathématique les conséquences de la Croissance : la destruction des cultures et de la nature en raison de l'abandon de tout sens des limites. La disproportion entre les problèmes causés par le développement industriel et les moyens que ce dernier octroie pour les résoudre voue le système entier à l'échec. À partir d'un certain seuil d'expansion industrielle, où l'on atteint une situation de monopole sur la satisfaction des besoins, les promesses d'émancipation se renversent en servitudes nouvelles. Par exemple lorsque les conditions de vos déplacements, dans un milieu urbain entièrement artificialisé, deviennent telles qu'il s'avère périlleux voire kamikaze d'aller à pied ou en vélo, de sorte que l'incarcération dans la voiture reste le moindre mal. La prolifération de l'institution scolaire abêtit ; les soins médicaux rendent malade ; les transports font perdre du temps : plus généralement, les outils font des hommes leurs outils. *Deschooling Society* (1971), malheureusement traduit par *Une société sans école*, *La convivialité* (1973), *Énergie et équité* (1973), *Némésis médicale* (1975) : autant de petits livres incisifs qui assurent à Illich la renommée et laissent à la postérité des termes désormais galvaudés : convivialité et contre-productivité au premier chef.

La gauche, en ces années d'après 68, dans le sillage du mouvement de la contre-culture, s'empare des idées d'Illich. Il va beaucoup plus loin, dès ce moment-là, que le rapport du Club de Rome. Ce groupe d'experts technocrates alerte en 1972 sur les dangers pour l'équilibre naturel d'une croissance exponentielle de biens surabondants et de courte durée. La solution ? Changer de modèle de développement pour davantage de sobriété et réorienter la production vers l'écoulement de « biens immatériels non polluants ». Autrement dit : des services. Or, Illich montre dans ses textes des années 1970 que la production intensive de services industriels pourrait être tout autant

destructrice à l'égard des cultures humaines que celle des biens ne l'est envers la nature. La racine, c'est l'homme ordinaire – en l'occurrence, le mexicain pauvre auquel Illich a affaire à Cuernavaca, lorsqu'il se trouve confronté à des institutions gigantesques qui, sous couvert de lui rendre service, l'adaptent à des usages qu'il n'a pas choisis. Capitalistes ou communistes, ceux qui ont perverti *industriellement* l'idée chrétienne d'hospitalité et de service, menacent la capacité de l'homme à s'enraciner dans le milieu avec lequel il a évolué. Ils le privent de son autonomie d'action, de sa créativité et de l'appui qu'il pourrait trouver dans les traditions et mythes qui lui sont chers. Ne venez pas pour aider ! C'est encore et toujours l'idée centrale de Illich, appliquée au système industriel. Il y décèle l'utopie d'une bureaucratie tentaculaire qui aurait soumis chaque besoin humain à une redéfinition institutionnelle, comme lorsqu'être éduqué revient à compter tant de diplômes, comme autant de sésames permettant de gravir les échelons d'une carrière académique ou d'intégrer les couches dirigeantes de l'organisation industrielle.

Certaines des analyses de cette époque restent célèbres. Voyez cette critique de la voiture par le recours à la notion de « vitesse généralisée ». S'il est vrai que la vitesse se calcule en divisant la distance parcourue par le temps, alors le calcul bizarre de la vitesse « généralisée » - comprenant l'ensemble du temps mis en œuvre afin de parcourir telle distance - livre des résultats contraires à l'intuition. Sachant qu'un automobiliste moyen travaille toute la semaine pour se payer du carburant, sachant le temps pris aux menues réparations, à bichonner sa voiture, la rentrer au garage, trouver un stationnement, etc., alors la vitesse généralisée moyenne tomberait en-dessous de celle d'un vélo. Démonstration mathématique qui a fait couler beaucoup d'encre, et contribué, paradoxalement, à l'effacement de la pensée de Illich. Le polytechnicien Jean-Pierre Dupuy, alors collaborateur d'Illich à Cuernavaca, s'est attribué en partie la paternité de ces analyses, dans la mesure où il fut l'auteur des calculs étranges. Mais Illich finit par remettre en question l'ensemble de son travail de l'époque, pour la raison suivante : il s'agissait encore de combattre la société industrielle sur son propre terrain, celui des chiffres, de l'efficacité et du rendement. Comme s'il suffisait de montrer qu'en vertu de contradictions internes l'industrie s'avérait incapable de tenir ses promesses. « Paradoxalement, dira l'auteur en 1992, la démonstration de la contre-productivité de la croissance confirme la conviction que ce qui compte pour les hommes peut s'exprimer en termes économiques » (*Dans le miroir du passé*). Ses livres de critique de la société industrielle, l'auteur les taxera de « pamphlets », ce qui dans sa bouche n'est pas un compliment.

Aussi faut-il se tourner vers un second Illich, à partir de la fin des années 1970. Le CIDOC a fermé, et Illich devient un professeur cosmopolite, conférencier international qui, partout où il passe, tente de renouer avec la tradition antique du « symposium » : moins colloque guindé que banquet où conspirent (respirent ensemble) des convives unis dans l'amitié. Sa célébrité chez les contestataires décroît au moment où ses analyses atteignent la plus grande radicalité. C'est à l'évidence ce « second Illich » qui doit retenir notre attention. Non seulement parce qu'il est méconnu, mais encore parce que son travail des années 1980 et 1990 pénètre au cœur de la guerre aux vivants, aux êtres de chair, que l'industrialisme mène désormais à l'aide des nano, biotechnologies et des technologies de l'information. Ses pamphlets sacrifiaient au cadre idéologique de la production industrielle : le registre de l'efficacité. Désormais, Illich affirme son attachement au passé, au premier chef la tradition catholique. Il tente de discerner les formes du présent dans le miroir du passé, notamment l'époque médiévale. Pensons à ce concept de *proportion*, ou d'*échelle*, concept musical qui donne la clé de lecture de nombre de ses critiques des nouvelles technologies. On le trouve exprimé dès son livre le plus généraliste des années 1970, *La convivialité*, qui désigne une caractéristique de la technique et non de l'humain. C'est la technique qui doit être conviviale, c'est-à-dire proportionnée à l'individu, au lieu de le transformer en usager de services contrôlés par une organisation. « Si nous voulons pouvoir dire quelque chose du monde futur, dessiner les contours théoriques d'une société à venir qui ne soit pas hyperindustrielle, il nous faut reconnaître l'existence d'échelle et de limites *naturelles*. L'équilibre de la vie se déploie dans plusieurs dimensions ; fragile et complexe, il ne transgresse pas certaines bornes. Il y a des seuils à ne pas franchir ». Sous peine d'incarcération dans un monde machinal.

L'œuvre postérieure affine cette intuition fondamentale. Et toutes les évidences de la société industrielle *durable* acceptées par la gauche volent en éclats. Ces textes, *Le travail fantôme*, *Le genre vernaculaire*, *Du lisible au visible*, *Dans le miroir du passé*, sont une mine de réflexions. À condition pour le lecteur, il est vrai, de consentir à quelque peine tant le texte illichien s'avère érudit, truffé de digressions, de va-et-vient incessants entre la tradition et l'actualité, sans même évoquer ses imposantes bibliographies commentées. En voici le sens essentiel : désormais, les dommages causés par les outils contre-productifs ne se limitent plus au seul environnement physique, mais modifient la représentation que nous nous faisons de nous-mêmes. Le symbolique, donc, aussi bien que le matériel. Et Illich d'interroger : avec les diagnostics statistiques, les échographies, les radiographies, les bilans chiffrés, quel genre de corps admettons-nous comme « naturel » ? Avec la redéfinition arithmétique de l'humain comme être de besoins et la lutte contre la misère, faut-il renoncer à l'état de pauvreté, c'est-à-dire la confrontation séculaire des communautés humaines à la nécessité ? Avec l'appel à combattre pour le Climat, la Planète et les générations futures, de quelle infidélité au lieu où nous vivons l'écologie se fait-elle la complice ? À la suite des revendications féministes pour l'égalité économique entre sujets de droits, faut-il ou pas se réjouir de la « perte du genre », c'est-à-dire de cette partition qui, dans la plupart des sociétés avant le XIX^e siècle, réservait certaines activités aux hommes et d'autres aux femmes ? Cette dernière question attirera à l'auteur les foudres de bien des féministes. Dès lors, la gauche se souviendra de sa qualité de prêtre, pour le classer sans suite parmi les réactionnaires.

Pourtant, aucune de ces questions ne va de soi lorsqu'on a établi que l'industrialisme est avant tout une guerre contre la subsistance et contre les usages vernaculaires. Terme crucial chez Illich, qui désigne les activités des gens lorsqu'ils se tiennent à égale distance du marché et de l'État, faisant face aux nécessités de l'existence en multipliant les actions autonomes. Le vernaculaire pouvait être préservé lorsque les outils industriels ne dépassaient pas une certaine taille et se trouvaient limités à une certaine fonction, selon une juste proportion entre ce qui provenait des individus et l'aide que leur apportait un procédé industriel (tel un ébéniste choisissant telle machine, pas une autre, et pas davantage, afin de faciliter la coupe du bois). Mais désormais, montre Illich à la fin des années 1970, nous avons dépassé l'âge des *outils*, l'âge des *instruments*, pour entrer dans l'âge des *systèmes*.

Lecteur, lectrice, ne décrochez pas, c'est primordial. Pour comprendre le passage d'un âge à l'autre, voyez cet événement concomitant de la réflexion d'Illich : en 1978, au moment même où Microsoft lance son « système » d'exploitation DOS, la notion médicale de « système » immunitaire est formulée pour la première fois. Les usagers du secteur de la santé sont invités à se représenter leur corps *vécu* (la façon dont ils sentent intérieurement) comme un système de contrôle de l'information, avec entrée et sortie : un système cybernétique.

C'est cela, l'âge des systèmes : l'entrée dans un monde où les humains, êtres d'âme et de chair, mettent à distance leur sensibilité pour se percevoir comme des cyborgs. L'outil instrumental incluait déjà une distance vis-à-vis des « outils » naturels que sont nos organes, mais du moins pouvait-on, tel le marteau, le manipuler à sa guise. En effet, il restait à distance de celui ou celle qui l'utilisait. Il était « distal ». Mais le système abolit cette distance. Il « gobe » littéralement son utilisateur, lequel finit par s'incorporer son fonctionnement. « Cet ordinateur sur la table n'est pas un instrument, dit Illich. Il lui manque pour cela une caractéristique fondamentale, déjà connue au XII^e siècle et qui réside dans la "distalité" entre l'utilisateur et l'outil. Un marteau, je peux le prendre *ou* le laisser. Le prendre ne me transforme pas en partie du marteau. Le marteau reste un instrument de la personne, pas le système. Dans un système, l'utilisateur, le conducteur ou l'opérateur, logiquement, c'est-à-dire en vertu de la logique du système, devient partie du système » (*La corruption du meilleur engendre le pire*).

L'âge des outils industriels, et des complexes d'outils (les machines) a été longtemps une époque d'optimisme, où l'on voyait poindre le progrès derrière la mécanisation accrue de l'existence. L'âge du basculement vers les systèmes, au milieu des années 1980, devient une époque d'asservissement consenti, où se répand l'humiliation de la chair. On ne partage plus des repas, on

compte ses apports nutritionnels ; on ne converse plus, on s'enregistre pour se regarder parler sous forme de *sound bite* ; la femme enceinte n'attend plus tant un enfant qu'elle ne s'initie aux rituels de la Santé, en s'identifiant à un profil « à risques » plus ou moins grand ; on ne se divertit plus dans la connivence avec les autres ou en se reposant sur l'usage, mais en se livrant à des algorithmes capables de trier nos préférences ; on ne se séduit plus, par le regard, le toucher ou le silence, on se sélectionne par voie digitale comme une marchandise usinée. Notre époque est bien celle de la perte des sens, d'une humanité tyrannisée par la mauvaise mesure, celle qui réduit tout en chiffres. Qui admet la justesse de cette appréciation historique est en mesure de dégonfler les arguments qui, au nom des souffrants ou des exploités, viennent régulièrement au secours de la société industrielle.

Voyez l'argument-Fioraso, du nom de l'ex-ministre de l'Enseignement supérieur et de la recherche : « La santé, c'est incontestable. Lorsque vous avez des oppositions à certaines technologies et que vous faites témoigner des associations de malades, tout le monde adhère. » (France Inter, "La Tête au carré", 27/06/12). Un argument omniprésent par temps de coronavirus. Un illichien, qui distinguerait la gestion de la Santé et l'art de vivre et de souffrir, c'est-à-dire l'« ascèse » existentielle (de *askésis*, l'exercice), décèlerait dans une telle idolâtrie de la vie le masque de la soumission à un fétiche. Voyez, dans un autre domaine, l'argument-Ruffin, expliquant où se situe l'enjeu du combat des salariés des usines chimiques d'Arkema : « Aux classes populaires, dit-il, il faut garantir cette base : la Sécurité sociale (au sens large), l'assurance d'une vie stable pour eux et leurs enfants, éloigner "l'épée de Damoclès" comme me le disait encore un employé du textile le mois dernier : "On a peur, on vit dans la peur" » (« Réponse à nos camarades de Pièces et main d'œuvre », 11 avril 2012). Pour la critique des nuisances, on repassera. Réponse de Illich à cet ordre des priorités : « La plupart des gens sont probablement tout disposés à reconnaître qu'il y a une différence de goût, de sens et de satisfaction entre un dîner cuisiné à la maison et le plateau-repas produit industriellement à l'intention des téléspectateurs invétérés. Mais l'examen et la compréhension de cette différence peuvent aisément être découragés, particulièrement chez ceux qui défendent l'égalité des droits, l'équité et l'aide sociale à l'égard des pauvres. [...] Dès que je soulève la distinction entre valeurs vernaculaires et valeurs susceptibles de quantification économique et, par là même, de distribution, il se trouve toujours un tuteur autodésigné du prétendu prolétariat pour me dire que j'esquive la question critique en donnant de l'importance à des subtilités non économiques » (*Le travail fantôme*). De ce point de vue, les défenseurs de gauche des classes populaires restent les auxiliaires de leur écrasement par l'empire du Nombre.

Que faire, dans un tel monde où disparaît le sens des sens, où la condition incarnée devient un obstacle à l'emballement technologique ? Illich n'était en rien prescriptif (c'est sa dimension libertaire). À chacun d'endosser ses choix. Mais ce pourquoi il a toujours plaidé, c'est la capacité évangélique d'élire librement l'autre comme son prochain, tel le Bon Samaritain de la parabole dans l'Évangile selon Luc. Lui non plus ne vient pas pour aider. Il accueille la présence charnelle de l'autre comme un don ; l'occasion, gracieuse, d'éprouver une commune humanité et d'exercer la sollicitude à l'égard de cet individu sensible-là, qui lui fait face. Ni usager, ni client d'une institution, ni même porteur de droits à défendre par le collectif. Le pouvoir de l'amitié n'enjoint qu'à une chose : s'exercer à faire sécession d'avec l'enfermement industriel pour retrouver ce qui, dans cet enfer, n'est pas un enfer ; se découvrir humain dans le regard de l'autre, au lieu de laisser des processus technologiques nous vider de toute intériorité et de toute sensibilité.

C'est bien peu ? Ce n'est pas révolutionnaire. Ce n'est pas politique. Mieux : c'est antipolitique. On appelle cela l'amour mutuel. Le véritable sens de la charité.

Renaud Garcia
Automne 2020

Lectures :

- *La convivialité*, Seuil, 1973.
- *Œuvres complètes, tome second*, Fayard, 2005.
- *La perte des sens*, Fayard, 2004.
- *La corruption du meilleur engendre le pire* (entretiens avec David Cayley), Actes Sud, 2007.

Élisée Reclus

(1830-1905)

Géographe et anarchiste, élevé dans la foi protestante, Élisée Reclus embarque très tôt sur le fleuve des révolutions sociales du XIX^e siècle. Suite au coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte, il s'exile en Allemagne où il suit les cours du géographe Carl Ritter. Les voyages au long cours le conduisent vers l'Irlande, les États-Unis puis Santa-Marta, dans la région caraïbe (Colombie), où il tente sans succès de fonder une colonie agricole. Revenu en France, membre de la Société de Géographie, il rédige deux volumes monumentaux, sous le titre *La Terre, description des phénomènes de la vie du globe* (1867-1868). Avec son frère Élie (les Reclus sont une grande famille d'intellectuels militants), il se lance en parallèle dans des expériences coopérativistes, tout en se rapprochant de Bakounine, le géant russe rival de Marx au sein de l'Internationale. En 1868, Reclus est membre fondateur de l'Alliance internationale de la démocratie socialiste, qui porte haut l'étendard de l'anarchisme bakouninien. Communard, il sert dans la compagnie d'aérostiers (pilotes de montgolfière) du photographe Nadar, pendant le siège de Paris. Reclus évite de justesse la déportation, à la faveur d'une pétition internationale de savants. Sa peine commuée en dix ans de bannissement, il trouve refuge en Suisse, avec sa famille, où il travaille à la fédération jurassienne (ouvriers-horlogers) de l'Internationale. Il poursuit dès lors sa double activité de géographe et de rédacteur dans diverses publications anarchistes. Son œuvre scientifique est immense, avec la *Géographie universelle* dont la publication s'échelonne de 1875 à 1894, puis les six tomes de *L'Homme et la Terre*, à partir de 1905. Afin de cartographier l'Asie, il reçoit l'assistance d'un autre géographe et anarchiste, Pierre Kropotkine, dont il fait la connaissance en 1877. Il se rapproche ensuite de l'écossais Patrick Geddes – l'inspirateur de Lewis Mumford - auquel il suggère des modèles de globes et de maquettes afin de réaliser des représentations du monde en trois dimensions. Ses écrits sociaux ne sont pas moins imprégnés du bouillonnement intellectuel de l'époque. Il absorbe, comme ses collaborateurs, l'influence de l'évolutionnisme, cette conception d'une loi naturelle portant les formes vivantes, liées entre elles, vers toujours plus de complexité. Poussée en avant par la lutte des classes et la décision souveraine de l'individu, l'évolution sociale fait le lit des révolutions. Si tant est, bien entendu, que l'on conçoive le retour à l'équilibre (le troisième grand fait de l'évolution selon Reclus) à la suite de la victoire de la révolution et non de la soumission des opprimés. Terminant sa carrière de savant à Bruxelles, Reclus reste l'un des porte-parole classiques du communisme anarchiste, lui qui souffle le mot et l'idée d'« entraide » à Kropotkine.

Pas plus que ce dernier, l'aîné des deux géographes n'a pu sauter par-dessus son temps. Sa pensée, aussi vive soit-elle, bute sur quelques rocs. Des évidences partagées par l'époque, dans l'ébullition des premiers temps de l'Association Internationale des Travailleurs. Telle cette confiance dans le progrès des mœurs sous l'effet de l'extension mondiale des échanges, laissant entrevoir l'avènement d'une humanité raisonnable et pacifique. Comme si, par la grâce de quelque loi naturelle, le torrent des révolutions était voué à rejoindre la mer tranquille de la fraternité universelle, une fois brisées les digues de la rapacité, de la concurrence, de la propriété privée et de l'oppression, qu'elle vienne de l'État ou de l'Église. Le scientifique parle, et ses lumières : « l'ignorance diminue, et, chez les évolutionnistes révolutionnaires, le savoir dirigera bientôt le pouvoir. C'est là le fait capital qui nous donne confiance dans les destinées de l'Humanité : malgré l'infinie complexité des choses, l'histoire nous prouve que les éléments de progrès l'emporteront sur ceux de régression » (*L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*). Nous n'en sommes plus là. L'ignorance croît. Dans les appareils révolutionnaires, la volonté de pouvoir écrase le savoir. Redistribuer les fruits de la production ne change rien à l'épuisement de la terre. Quels « grands

soirs », quels « jours meilleurs » et « avenir radieux » pourrait-on encore se targuer d'annoncer et de préfigurer ?

Néanmoins, c'est en plongeant de nouveau dans la géographie reclusienne que l'on trouvera de quoi se fortifier et tremper nos caractères rétifs à l'invasion de l'hydre mécanique. Car cette œuvre chemine entre tant de méandres que, si l'on prend la peine de la suivre, elle pourrait bien déposer son lecteur, marcheur et navigateur, sur quelque îlot de liberté. Même aujourd'hui, où l'on se demande avant tout ce qu'il reste à sauver du désastre. Qui veut apprécier en Reclus un de nos anciens à nous, naturistes radicaux, doit lire ses deux ouvrages : *Histoire d'un ruisseau* et *Histoire d'une montagne*, parus pour l'un en 1869 et pour l'autre en feuilleton entre 1875 et 1876, avant une édition complète en 1880. Oh, il ne s'agit là que de petits livres, vous savez, publiés dans la « Bibliothèque d'Éducation et de Récréation » de Pierre-Jules Hetzel, l'éditeur de Proudhon, Hugo et Jules Verne ; une collection destinée aux adolescents, aux familles bourgeoises soucieuses d'instruction et aux adultes débutants. Ces textes s'inscrivaient dans le mouvement d'éducation populaire de la seconde moitié du XIX^e siècle. Des modèles de vulgarisation scientifique, instructifs et agréables. Ce fut cela aussi la « gloire de notre école¹ », l'école de la III^e République, que la distribution des *Histoires* reclusiennes comme livres de prix. Savoureuse reconnaissance pour le pédagogue anarchiste, qui exhorte sans cesse élèves et étudiants à sortir de la prison de leurs manuels gris et poussiéreux pour se faire observateurs candides du vaste paysage terrestre.

C'est du ruisseau qu'il faut partir. Peut-être même du ru, ce filet d'eau qui se perd à travers la mousse. Car en recomposant sa trajectoire entre ciel, terre et mer, on s'ouvre à l'histoire de l'infini. De la source au fleuve, du torrent au gouffre, du ravin à la vallée, à travers remous et sinuosités, Reclus nous apprend à voir et nous invite à ressentir le monde, naturel et humain, en ses justes proportions. Vibre et résonne, dans cette histoire d'eau, le sentiment de la nature. Ce que les Américains, amoureux des espaces sauvages, érigeront en genre littéraire à part entière : le *Nature writing*. Il y a du Thoreau, le solitaire de Walden, dans les *Histoires*. Du Whitman aussi. Du reste, Reclus connaît son contemporain, dont il cite le recueil *Feuilles d'herbe* dans sa *Nouvelle géographie universelle*, en 1892. À la source, on trouve sans doute Bernardin de Saint-Pierre (*Paul et Virginie*). Et Rousseau. Promeneur, rêveur, pourfendeur du progrès mécanique, des corruptions de l'amour-propre, apologiste de la conscience et de la vertu. À l'image de ce prédécesseur illustre, la rêverie reclusienne sur le ruisseau n'est jamais détachée d'un fond politique, d'une poussée utopique. C'est du ruisseau qu'il faut partir, donc, pour comprendre que l'histoire humaine, malgré ce que la gauche, le marxisme et le Reclus militant en disent, n'a rien d'une flèche tendue vers le progrès : « Puisque, des rochers de la montagne à la plaine basse, le sol, remanié par les eaux pendant la série des âges, s'incline en pente régulière vers le bord de l'océan, le ruisseau, semble-t-il, devrait s'écouler en ligne droite, entraîné par son poids ; mais, au contraire, son cours est une succession de courbes. La ligne droite est une pure abstraction de l'esprit, et comme le point mathématique, autre chimère, n'a d'existence que pour les géomètres ».

Partout où se produit un mouvement, dans l'ensemble des mondes qui existent, ce mouvement résultant de plusieurs forces s'accomplit selon une direction curviligne. Par analogie, l'histoire prend la forme d'une alternance entre phases de *progrès* et phase de *regress*. Non tel un simple va-et-vient, une suite de « cours et recours », mais plutôt à l'image de spirales, selon la figure d'une hélice. Les cycles de celle-ci grandissent et se déplacent en même temps, délaissant une partie du terrain sur lequel ils ont débuté, tandis que cheminent des influences souterraines : voyez la résurgence de la sensibilité hellénistique à la Renaissance. Il est ainsi impossible (sinon par fanatisme idéologique) d'assigner à l'histoire une fin déterminée. Et d'abord parce que les humains sont des vivants : « comme le vieil Adam pétri d'argile, et comme les premiers Égyptiens nés du limon, nous sommes les fils de la terre » (« De l'action humaine sur la géographie physique »). Si l'homme n'est pas tout ce qu'est son milieu, il n'est rien de consistant sans ce milieu. Aussi, le « milieu-temps » (vie des sociétés, culture, religion, économie, urbanisation, art, technique, politique) entre en relation incessante avec le « milieu-espace » (sol, climat, végétation, cours d'eau,

¹ Cf. Merlusse, « La gloire de notre école », sur www.piecesetmaindoeuvre.com

rocs et montagnes). Ce qui en résulte est chaque fois inédit. On n'ira pas plus loin dans l'usage de termes savants. L'écologie scientifique peut bien parler d'« Anthropocène » et penser l'homme comme un « agent géologique ». Reclus, empruntant au sensible et aux traditions païennes, dit seulement ceci : l'humain est né de la nature, enfin voué à y retourner, après avoir vécu avec elle un compagnonnage éclairé par ses capacités de réflexion. Pour mener une vie bonne, il doit être la « nature prenant conscience d'elle-même ». Voici le critère qui permet de juger, à tel ou tel moment d'un cycle historique, si l'on se situe du côté du progrès ou de la régression. Il faudrait à chaque fois se demander ce que les enfants de la nature font à leur nourricière et à quel point ils en prennent soin.

Voyons le cas des chemins de fer, dont le développement à l'époque de Reclus réduit la surface terrestre, favorise les échanges commerciaux, les voyages et la constitution de villes populeuses. Il n'est pas jusqu'aux sommets jadis inaccessibles ou réservés aux amoureux héroïques de la solitude, qui ne se transforment en sites touristiques ou occasions d'exploits sportifs, à la faveur de la construction d'une ligne ferroviaire. Fasciné et perplexe, l'auteur évoque dans *Histoire d'une montagne* le nouveau mode d'ascension inventé par les Américains, ces « gens pratiques dans leur poésie », qui ont rattaché le mont Washington au grand réseau du Progrès : « roches et pâturages sont entourés d'une spirale de rails que les trains gravissent et descendent tour à tour en sifflant et en déroulant leurs anneaux comme des serpents gigantesques. Une station est installée sur la cime, ainsi que des restaurants et des kiosques dans le style chinois. Le voyageur en quête d'impressions y trouve des biscuits, des liqueurs et des poésies sur le soleil levant » (*Histoire d'une montagne*). Même chose en Suisse, bientôt sur les plus hautes cimes des Andes et de l'Himalaya, en attendant, plus tard mais plus violemment encore, le plateau du Tibet.

Pensons ensuite à la production agricole et à l'éradication des paysans. Dans une adresse « À mon frère le paysan » (première édition en 1873), Reclus anticipe les désastres de l'agro-industrie. Aux États-Unis, il a découvert comment les grands exploitants céréaliers s'entendent à contrôler scientifiquement, par une foule de moyens, tous les « facteurs de production » y compris les animaux et les hommes. La misère ouvrière devient la seule issue pour les cultivateurs jadis attachés à leur terre et à leur liberté. Aussi l'anarchiste les encourage-t-il à s'unir dans la révolte contre l'organisation : « Unissez-vous tous dans votre malheur ou votre danger. Défendez ce qui vous reste et reconquerez ce que vous avez perdu. Sinon votre sort à venir est horrible, car nous sommes dans un âge de science et de méthode et nos gouvernants, servis par l'armée des chimistes et des professeurs, vous préparent une organisation sociale dans laquelle tout sera réglé comme dans une usine, où la machine dirigera tout, même les hommes ; où ceux-ci seront de simples rouages que l'on changera comme de vieux fers quand ils se mêleront de raisonner et de vouloir. »

Pourtant, en dépit de tels passages où il prédit la réduction de la matière humaine à l'état d'outil, Reclus n'est pas un ennemi absolu du machinisme. On aura beau se désoler de la dépopulation des campagnes, le mouvement de concentration vers les villes semble inéluctable. Dans sa phase d'emballement, le cycle historique de l'industrie implique la disponibilité de toutes les ressources, le prolongement de la vie de l'homme par « toutes les heures conquises sur la période d'efforts », tandis que l'avoir de l'humanité « s'accroît de tous les trésors arrachés à la terre ». On ne reviendra pas à un hypothétique bon vieux temps. Mais bientôt le progrès implacable révèle sa pente régressive, comme dans les deux exemples cités ci-dessus. Basculement qui oblige à penser l'ambivalence de la civilisation technologique, le fait que chaque gain apparent se paie d'une perte essentielle. Oui, dit Reclus l'anarchiste, le propagandiste d'idées subversives, c'est dans les villes qu'il est possible d'élargir le cercle de ses idées, d'affiner son intelligence et de participer aux luttes collectives pour la justice sociale. Pourtant, du point de vue des fils de la nature, « c'est un fait bien connu que l'air des cités est chargé des principes de mort » (« Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes »).

Au moment où écrit Reclus, il revient à sa géographie sensible de contrebalancer les horreurs de l'artificialisation du monde. Car la nature reste la grande éducatrice. Les ruisseaux, les flancs des montagnes, les cimes et les vallées, jusqu'à la plus fine gouttelette, sont des mondes en soi. La véritable *université*. Les païens ne s'y étaient pas trompés. Les Hellènes, qui célébraient le mont

Olympe, le « mont par excellence », et qui partout érigeaient des temples et des statues au bord des rivières, conscients du rôle initiateur de l'eau pour leur civilisation. Les Romains, qui racontaient cette légende à propos de Numa Pompilius (le second des sept rois de la monarchie romaine, de 715 à 671 av. J-C) : c'est auprès de la nymphe Égérie, dans les profondeurs des bois, près d'une cascade prenant la forme d'une belle femme au sourire enjôleur que ce roi pacifique venait apprendre la sagesse. Et Reclus de conclure : « Que nous dit cette légende, sinon que la nature seule, et non pas le tumulte des foules, peut nous initier à la vérité ; que pour scruter les mystères de la science il est bon de se retirer dans la solitude et de développer son intelligence par la réflexion ? » (*Histoire d'un ruisseau*).

Puisque, dans l'histoire en évolution, tout provient et tout revient à l'individu libre et souverain, c'est en plongeant dans la beauté et l'âpreté du milieu naturel qu'un tel individu aura quelque chance d'émerger, après s'être « refait une âme » par la contemplation de la terre. Reclus le puritain, formé au calvinisme, fait de la rectitude morale la destination de l'homme, avant le bien-être promis par l'industrie. Travaillons à rendre l'humanité heureuse, dit-il, « mais enseignons-lui en même temps à triompher de son propre bonheur par la vertu ». Évoquant le bain, il exalte cette immersion régénératrice dans la nature, où corps et âme, l'individu se met à nu (au sens figuré comme au sens propre), effaçant un temps les frontières du moi. On lit ce souvenir d'enfance : un régiment de militaires, machine de précision marchant du même pas, s'égaille soudain au bord de l'eau, les uniformes en tas sur le sol, chacun se précipitant dans l'eau avec des cris de joie. Nature et liberté. Soudain, c'en est fini de l'obéissance passive, de l'« abdication » de sa propre personne et de la hiérarchie imposée par la force. Le contact corporel (et non seulement visuel) avec la nature permet à l'individu corseté par son rôle social d'éprouver de nouveau ses forces, tout autant qu'il le trouble par la dilution onirique de sa conscience. Une fois qu'il flotte dans l'eau, « tout ce monde extérieur est-il bien réel », se demande le nageur-rêveur ? Il l'est pourtant (demandez à Bachelard, *L'eau et les rêves* (1942)), et il faut, sinon le transformer, du moins le rendre aussi beau que possible, répond l'homme de cœur, revenu ragaillard sur la berge.

La science vivante de Reclus aborde la nature comme le foyer, la patrie véritable de tout homme, par où il apprend à s'appartenir. Or seul un être qui s'appartient peut ensuite se donner, par l'afflux de vie incorporé en lui. La source grecque donne une nouvelle fois des enseignements essentiels : « Dans les beaux temps des républiques grecques, les Hellènes ne se proposaient rien moins que de faire de leurs enfants des héros par la grâce, la force et le courage : c'est également en éveillant dans les jeunes générations toutes les qualités viriles, c'est en les ramenant vers la nature et en les mettant aux prises avec elle que les sociétés modernes peuvent s'assurer contre toute décadence par la régénération de la race elle-même ». Ces mots issus de l'important texte sur « le sentiment de la nature dans les sociétés modernes » sont, faut-il le rappeler, ceux d'un anarchiste, en des temps où l'on ne craignait pas de défendre un *aristocratie populaire*. Puisque l'humanité s'exhause moralement et spirituellement par l'exploration aimante de la nature, alors toute pratique industrielle qui enlaidit cette dernière appauvrit d'autant les hommes.

Reclus redoute l'avènement de ces humains dégradés, étroits d'esprit, enfants perdus de la déforestation, de l'agriculture intensive, des constructions insensées, des polders, des mégalo-poles, des zones industrielles, des remonte-pentes et des stations touristiques. Car là où « toute poésie a disparu du paysage », avance-t-il, alors la « routine et la servilité s'emparent des âmes et les disposent à la torpeur et à la mort ». Une atmosphère mortifère qui n'épargne pas les animaux. Au-delà de son végétarisme (un autre trait qu'il partage avec les naturiens²), Reclus, qui défend la « grande famille » des vivants, fustige les techniques de domestication modernes qui ont avili les animaux eux-mêmes, réduit leur diversité et amoindri l'étendue des relations affectives que les peuples dits « primitifs » avaient établies avec des animaux considérés depuis comme « sauvages » : éléphants, chacals, tigres, lions, gerboises, serpents ou singes. Les éleveurs modernes, montre-t-il en soulignant une nouvelle fois l'ambivalence du progrès, même lorsqu'ils domestiquent les animaux

² Cf. R. Garcia, « Tolstoï et les naturiens. Notre Bibliothèque Verte n°8 et 9)

dans les meilleures conditions, en font des « êtres artificiels », machines ou serviteurs. Certainement pas des compagnons dans une nature libre.

À la pointe septentrionale de la Camargue, le Rhône se partage en deux bras. Traversée par la tension entre les contraires, la pensée de Reclus s'est trouvée elle-même sur un delta historique. Celui qui a conduit l'écologie naissante vers deux directions opposées. En 1866, le naturaliste et dessinateur Ernst Hæckel, libre penseur, partisan du darwinisme social, eugéniste et raciste, définit l'écologie comme la « science des rapports des organismes avec le monde extérieur » (*Morphologie générale des organismes*). La science des « écosystèmes » est née. Celle qui, aujourd'hui, ne parle que de « gestion de la biodiversité », d'« empreinte carbone », de « résilience locale » ou de « transition énergétique ». Celle qui se voit contrainte de surcompenser son abord scientifique et technocratique en organisant des rites et des cérémonies burlesques de « reconnexion » à la nature et à la vie sauvage auprès de Gaïa, la déesse mère. L'autre branche, qu'on aurait dû suivre, est l'écologie sensible des *Histoires* reclusiennes. Dans ses meilleures pages, elle distille une sagesse métaphysique, l'auteur s'y révélant lecteur de la philosophie indienne du *Rig-Veda*. La vie humaine n'est pas plus éternelle que l'eau d'une cascade ; elle a commencé, elle doit aussi disparaître, car « à la surface de la terre, tout naît, vieillit et se renouvelle comme la planète elle-même ». Semblables au ruisseau, nous changeons de moment en moment. Illusion de l'esprit que de croire rester le même. Il y a de la mort dans la vie, comme de la vie dans la mort, à l'image du grand circuit des eaux. Le contraire du trépas, c'est la naissance : le moment où la nature nous révèle un monde à ressentir et penser. Voilà à quoi nous tenons : une nature libre, à la beauté de laquelle il faut participer. Ce refuge où les solitaires, réfractaires aux modes, au factice et à vie facile, pourront toujours « retremper leur pensée ». Ce que nous serons prêts à défendre. Car où fuir, si le monde devient immonde, et la nature hideuse ? Que cette « écologie »-là ne s'adresse pas aux masses n'était pas une objection pour Reclus : « ou bien nous pouvons réaliser ce rêve pour la société tout entière, dans ce cas, travaillons avec énergie, ou bien, nous ne pouvons le réaliser que pour un petit nombre, dans ce cas, travaillons encore ». Il en va de même pour nous. Reste à remonter à la source.

Renaud Garcia
Automne 2020

Lectures :

- *À mon frère le paysan*, éditions de L'idée libre, 1899 (disponible sur Gallica.bnf.fr).
- *Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes*, éditions Premières pierres, 2002.
- *Histoire d'un ruisseau*, Actes Sud, 2005.
- *Histoire d'une montagne*, Actes Sud, 2006.
- *Écrits sociaux*, éditions Héros-Limite, 2012.
- Joël Cornuault, *Élisée Reclus, géographe et poète*, éditions fédérop, 2002.

Les impressionnistes

(environ 1863-1889)

En 1904, au début d'un essai intitulé « L'art et le peuple », Élisée Reclus, géographe et poète, dit ceci : « À la fermeture du Salon, un de mes amis, grand amateur de belles choses, m'arriva tout désolé. Il avait été malade, puis un voyage l'avait éloigné de Paris ; maintenant, il revenait trop tard pour visiter l'Exposition, et voilà qu'il se lamentait de n'avoir pas vu ces multitudes de marbres, de peintures, dont l'entretenaient les revues spéciales. Qu'il se rassure, le cher compagnon ! Une promenade dans les sentiers de la forêt, sur les feuilles froissées, ou bien une minute de repos au bord d'une fontaine pure, - s'il s'en trouve encore à quinze ou vingt lieues du boulevard – le consoleront d'avoir manqué sa visite au palais coutumier où, tous les ans, sont enfermés temporairement ce que l'on appelle les "beaux arts" ».

Avec cette exhortation à rompre avec l'académisme pour retrouver un art vivant, dont le milieu est la nature, Reclus donne à penser l'ampleur de la révolution picturale provoquée quelques trente années auparavant par le groupe des Impressionnistes. Lui, le pionnier du naturisme radical, partage beaucoup de choses avec son exact contemporain Camille Pissarro (1830-1903), chef de file des Impressionnistes, maître de Cézanne et de Gauguin. Une même idée : la nature est une œuvre d'art. Le géographe sensible l'aménage pour qu'elle forme le milieu de la liberté humaine. L'œil et la main de l'artiste en font un paysage dans lequel les modernes plongent se ressourcer. Un semblable idéal : anarchie et fraternité. Il faut imaginer les deux amis, cheminant en 1894 dans les plaines de Flandres où le peintre est venu rendre visite au géographe professant à Bruxelles, pour saisir comment la version reclusienne de l'écologie sensible trouve dans l'art de Pissarro, et des autres impressionnistes, sa vision. Mais pour mesurer mieux encore la richesse de ce mouvement, revenons à la décennie 1863-1873. Celle-là même qui voit Reclus composer son *Histoire d'un ruisseau*, dissertant sur la terre, cette « grande éducatrice », par la « magnificence de ses horizons, la fraîcheur de ses bois, la limpidité de ses sources » et la joie pure d'éprouver, dans le bain, la nudité.

C'est par le nu, justement, que le scandale survient en 1863. Édouard Manet (1832-1883) peint une scène champêtre au sortir du bain : le *Déjeuner sur l'herbe*. Au centre de la toile, entourée par des hommes habillés, une femme nue prend la pose et fixe le spectateur du regard. Le Jury du Salon Officiel ricane ou s'offusque. C'est le Salon des Refusés, dont Napoléon III a autorisé l'ouverture, qui abrite la toile de Manet, accompagnée de deux autres : *Portrait de jeune homme en costume de majo* et *Portrait de Mlle V*** en costume d'espada*. Émile Zola, l'ami de jeunesse de Cézanne à Aix-en-Provence (le Plassans de la série des Rougon-Macquart), chroniqueur à l'*Évènement*, soutient Manet avec qui il se lie en 1866. Dans un texte de 1867, il se gausse du scandale et de la foule comme des académiciens, si obtus dans leur obsession du thème, du sujet et de ses intentions prétendument obscènes. Car la vie est ailleurs, dans les couleurs, les jeux de lumière, les masses contrastées, telles que le peintre les voit. Ce qu'il faut voir, à notre tour, dans le tableau, dit Zola, « ce n'est pas un déjeuner sur l'herbe, c'est le paysage entier, avec ses vigueurs et ses finesses, avec ses premiers plans si larges, si solides et ses fonds d'une délicatesse si légère ; c'est cette chair ferme, modelée à grands pans de lumière, ces étoffes souples et fortes, et surtout cette délicieuse silhouette de femme en chemise qui fait, dans le fond, une adorable tache blanche au milieu des feuilles vertes ; c'est enfin cet ensemble vaste, plein d'air, ce coin de la nature rendu avec une simplicité si juste, toute cette page admirable dans laquelle un artiste a mis les éléments particuliers et rares qui étaient en lui » (*Édouard Manet, étude biographique et critique*, 1867). Les historiens de l'art diront que l'on n'entre pas, par ce seul tableau, dans l'impressionnisme. Manet n'est pas Pissarro et sa *Gelée blanche* (1873). Pas plus qu'il n'est Claude Monet (1840-1926), dont la vue du

port du Havre sous un soleil d'hiver brumeux, composée en 1873 et originellement sans titre, est baptisée « Impression » au moment de l'accrochage, pour la première exposition du groupe composé de Renoir, Cézanne, Degas, Guillaumin et Morisot, en 1874 dans l'atelier du photographe Nadar. Et pourtant, les principes se retrouvent presque tous chez Manet, lorsqu'il théorise la rupture avec l'académisme. Sacrifier les formes, remplacées par des taches colorées ; privilégier, de plus en plus, les vibrations chromatiques ; revenir au sensible, à l'atmosphère, à l'élément aérien. Ce que Zola souligne encore en 1896, en dépit de sa brouille avec Cézanne suite à la publication de *L'Œuvre* (en 1886, date de la dernière exposition impressionniste) et de son observation résignée d'un mouvement novateur ayant tourné au procédé : « J'ai loué Manet, et je le loue encore, d'avoir simplifié les procédés, en peignant les objets et les êtres dans l'air où ils baignent, tels qu'ils s'y comportent, simples taches souvent que mange la lumière » (« Peinture », in *Écrits sur l'art*).

Étrange modernité, en réalité, que celle dont Manet se fait le chantre avant que les Impressionnistes ne s'en revendiquent en tant que groupe à partir de 1877. Car si l'on rompt avec la tradition figurative, pour préférer aux sujets élaborés en atelier des moments de la journée pris sur le vif, en plein air, cette avancée est aussi retour en arrière. Ou plutôt *en-deçà* : de la concentration intellectuelle sur un thème unique (certains impressionnistes sont réputés peindre plusieurs toiles en même temps, pour mieux capter les fugitives variations de l'atmosphère) ; de la perception utilitaire des objets ou des éléments qui nous font face ; des couches d'artifices qui couvrent la nature d'un voile d'opacité. Le corps d'abord, foyer du sensible. L'impressionnisme est un déconditionnement à l'ère du progrès industriel. Avec sa devise « l'œil, une main », pour toute définition du peintre, Manet en condense l'essentiel, que développent ensuite Monet et Cézanne. Le premier, dont l'ironie voulut qu'il fût opéré de la cataracte à la fin de sa vie, décrivant ainsi l'œil impressionniste : « naître aveugle pour tout à coup être un jour doué de la vue et ainsi commencer à peindre sans avoir eu la connaissance préalable de ce que sont les objets se trouvant devant ses yeux ». Le second cherchant à « donner l'image de ce que nous voyons, en oubliant tout ce qui apparut avant nous ». Bref, pour concéder au jargon philosophique (Maurice Merleau-Ponty a consacré de nombreuses réflexions à Cézanne, par exemple dans l'opuscule *L'œil et l'esprit*), l'impressionnisme incarne le retour « aux choses mêmes », et, à cette fin, l'artiste apporte avant tout son corps.

Telle est, en tout cas, la légende moderniste qui entoure le mouvement, dont les toiles lumineuses excluent le gris et le noir. Un mouvement spontané, primesautier, vivant. Où le paysage ouvre une fenêtre vers une société harmonieuse. Songeons ici aux scènes paysannes de Pissarro ou à ses vues de Pontoise (*La récolte, La moisson, Paysanne poussant une brouette, Toits rouges, coin d'un village, Bergère rentrant ses moutons, Le jardin à Pontoise*), à son élève Cézanne dont l'usage des couleurs primaires et complémentaires fait la beauté de *La maison du pendu, des Montagnes en Provence, des Peupliers, du Pont de Maincy, du Golfe de Marseille vu de l'Estaque* ou de *La montagne Sainte-Victoire*, tableaux de sa période impressionniste, réalisés entre 1873 et 1887. Encore à la contemplation des paysages de Moret-sur-Loing par Sisley (1839-1899), peut-être le plus pur représentant de l'impressionnisme, pour qui c'est le ciel lui-même qui doit être le moyen du peintre, par sa profondeur, sa forme et son arrangement avec la composition du tableau. Enfin aux canotiers représentés par Auguste Renoir (1841-1919) et Manet, respectivement dans *Le déjeuner des canotiers* (1881) et *Argenteuil* (1874). Des années durant, Stéphane Mallarmé, poète symboliste et hermétique, qui enseigne l'anglais au lycée Fontanes (actuel lycée Condorcet) à Paris, fait une halte dans l'atelier de Manet, situé sur son chemin. Il y apprend, auprès de celui qui la pratique sans doute le moins, la théorie de cette peinture atmosphérique, en plein air, qui joue sur les résonances plus qu'elle ne s'accroche aux figures. Surtout, il accrédite la lecture révolutionnaire de l'impressionnisme dans un article publié en 1874, intitulé « Les Impressionnistes et Édouard Manet ». Révolution dans l'art, écho de l'avènement de la politique démocratique. Cette peinture, qui révèle la nature à un œil redevenu naïf, en fait l'objet sensible d'une vision commune. L'académisme laissait croire que seuls des yeux surnaturels pouvaient dévoiler le sens du réel. L'impressionnisme invite au contraire l'homme ordinaire, l'homme du peuple, à un tel dévoilement. « À cette heure critique pour la race humaine, dit Mallarmé, où la nature désire travailler pour elle-même, elle exige de certains de ceux qui l'aiment - hommes nouveaux et impersonnels, en

communion directe avec le sentiment de leur temps – qu'ils desserrent les contraintes de l'éducation, pour laisser la main et l'œil agir à leur guise, et qu'elle puisse à travers eux se révéler ». Parvenus à un point extrême de civilisation, en cette fin de siècle machiniste, où « tout ce qu'il y avait d'établi et d'assuré part en fumée » (Marx & Engels, *Manifeste du Parti communiste*), l'art et la pensée ne sauraient perdurer qu'en revenant vers leur source initiale : la relation à la nature. Leur « source idéale », dit Mallarmé, au lieu de leur commencement réel. La trajectoire en spirale, qui parcourt le cycle d'une manière réversible, pour réapprendre à voir et sentir, débouche sur une peinture qui substitue la tache à la figuration, anticipant ainsi l'abstraction du XX^e siècle. La retrempe dans la nature inaugure l'extrême modernité. Là n'est pas la moindre des contradictions de l'œil impressionniste.

Il en est d'autres. Caractériser ce groupe de peintres par la spontanéité, la captation mouvante de l'éphémère et l'exposition sereine de paysages campagnards relève en partie du cliché. Berthe Morisot (1841-1895), une des fondatrices du mouvement, amie de Manet et Mallarmé, peint autant de scènes intimistes que de moments en pleine nature. On pense ici au *Berceau* (1872), à la *Femme à sa toilette* (1875) ou encore au clin d'œil féminin sinon féministe de celle qui, traitée de « gourmandine » à ses débuts, et plus encore après avoir posé pour Manet puis épousé son frère, fait le portrait de sa nièce *Paule Gobillard peignant* (1887). Renoir réalise en 1876 le *Bal au moulin de la galette, Montmartre*. La prise sur le vif d'une danse populaire n'est qu'une impression. En se rendant sur les lieux, le peintre a d'abord produit des esquisses, puis devait déménager et revenir sans cesse exécuter les portraits des habitués de l'endroit. Quant à Edgar Degas (1834-1917), peintre de la danse, de la musique et du théâtre, il affirme, à l'encontre de ses amis, ne pas vouloir « perdre la tête » face à la nature. Amoureux de la vie urbaine, il n'a qu'un goût modéré pour les Édens campagnards. Contradictions réfractées dans les tensions politiques de la fin du siècle. Parce qu'ils furent refusés au départ, tournés en ridicule par la critique officielle et placés souvent dans des conditions matérielles difficiles faute de ventes, on a tenu les Impressionnistes pour des marginaux. Traduction politique : des « intransigeants », « garibaldiens » ou « communards ». Mais certaines enquêtes rouvrent le dossier³, en s'intéressant aux collusions entre peintres et hommes politiques républicains dans les cénacles parisiens, jusqu'à un éclatement des trajectoires de chacun vers la province au début des années 1880 (Cézanne à Aix, Pissarro à Éragny, Monet à Giverny). Degas évolue vers l'antisémitisme et le camp antidreyfusard, tout comme Renoir. Cézanne se tourne vers le catholicisme tandis que l'anarchisme appelle Pissarro, puis Paul Signac (1863-1935) et Maximilien Luce (1858-1941). Ces derniers, chefs de file du pointillisme, avec Georges Seurat (1859-1891), inscrivent leur art dans le sillage de l'impressionnisme pour mieux en subvertir les principes. En effet, à leurs yeux libertaires, comme plus tard ceux de Frantisek Kupka (1871-1957), illustrateur de *L'Homme et la Terre*, le testament géographique de Reclus, la science moderne ouvre de nouveaux horizons à la perception. Le fait scientifique du mélange optique des couleurs, à partir d'une multitude de petits points observés à distance, permet le dépassement de la technique impressionniste de la tache.

Au temps pour l'opposition entre tradition et modernité. Mouvement de rupture par retour à la simplicité, l'impressionnisme est trop « bas de plafond » pour un Odilon Redon (1840-1916), peintre et graveur symboliste. Pourtant, qu'il s'agisse du symbolisme, du pointillisme, du fauvisme ou du cubisme, tous les courants du début du XX^e siècle découlent de cette révolution picturale survenue dans les années 1870. S'y engouffrent aussi trois génies malheureux. Cézanne, puis Gauguin (1848-1903) et Van Gogh (1853-1890). Gauguin, bourgeois en exil perpétuel, peintre du dimanche, agent de changes ruiné, rejoint les impressionnistes en 1879, pour leur quatrième exposition, avant de devenir artiste à plein temps en 1882. L'oscillation est permanente entre l'attrait des paysages nus et la civilisation urbaine. Lorsqu'il se fixe en Bretagne, en 1888, après avoir réalisé dans les années précédentes les œuvres impressionnistes *La Seine au pont d'Iéna*, *Scène de neige*, *Le jardin* ou *La bergère bretonne*, le peintre exalte le ton sourd et mat des sabots résonnant sur la terre granitique, à l'instar de la puissance qu'il recherche en peinture. Le retour au

³ Cf. Philip Nord, *Les impressionnistes et la politique. Art et politique au XIX^e siècle*.

sauvage passera d'abord par les lumières de Provence et les tumultueuses relations avec Van Gogh, en Arles. Une oreille coupée plus tard, le désaccord entre le primitif et le romantique s'achève en discorde. Gauguin cherche son idéal de réjouissances lumineuses du côté de Tahiti puis des Marquises, loin de l'impressionnisme dans la forme, mais dans une continuité d'inspiration. Ici des pastorales polynésiennes, une harmonie de couleurs puisant aux sources vitales, une oasis anarchique telle que célébrée par Diderot dans son *Supplément au voyage de Bougainville*. Là, des rivières oranges, un chien rouge, un cheval vert, comme autant d'appels à embellir une civilisation vers laquelle le peintre, souffrant et pauvre, est toujours revenu sans jamais trouver la force d'y terminer sa vie. Van Gogh, quant à lui, découvre les impressionnistes en 1886, lors de leur dernière exposition à Paris. Par l'intermédiaire de son frère Théo, galeriste, il rencontre Seurat, Pissarro et Gauguin. Il peint, avec une palette claire, la *Terrasse au jardin du Luxembourg*. Mais c'est évidemment le départ pour le Sud qui libère le génie du Hollandais. Arles, en 1888 : une intensité de couleurs, une pureté de l'air, une vibrante sérénité, qui se reflète dans l'intensité des tons et des rapports chromatiques. *La méridienne*, capture d'une sieste paysanne, tient tout entière par le contraste de deux couleurs : le jaune d'or et le bleu clair. *Le semeur au soleil couchant*, les *Moissons en Provence*, autant de scènes agrariennes renouant avec l'amour des humbles qui jamais ne quittera Van Gogh. Quant à la *Nuit étoilée* (1889), réalisée depuis l'asile dans lequel il était enfermé à Saint-Rémy de Provence, et sa version en Arles sur les berges du Rhône (1888), elles transcendent l'impressionnisme des débuts. S'éclairant à la bougie, le peintre rend la nuit lumineuse et s'appuie sur la voûte céleste pour faire se rejoindre, en une ligne courbe, le fleuve et les étoiles. Une nuit sans noir, toute de scintillements, pleine de l'infini que l'artiste porte en lui. Ici, enfin, on touche à l'idéal d'Élisée Reclus : l'art embellit la nature.

Reste une énième tension. Celle qui nous ramène au cœur du sujet. À bien y regarder, en effet, l'impressionnisme ne cesse de peindre la grande ville. Paris, au premier chef. Caillebotte (1848-1894) peint des vues du Boulevard Haussmann depuis les balcons de façades bourgeoises, ou au ras des carrefours, avec ses mornes passants vêtus de redingotes noires, abrités sous leurs parapluies. Renoir peint les *Patineurs au bois de Boulogne* (1868), le *Pont-Neuf* (1872), tandis que Monet capte la lumière du *Boulevard des Capucines* (1873). La peinture sereine des paysages ruraux cède la place à l'expérience du grouillement des rues, souvent sur le mode du dédoublement, des bourgeois en haut-de-forme invitant à voir d'un œil neuf la scène exposée. Mais avec la ville, c'est aussi le progrès, c'est-à-dire le chemin de fer, que l'impressionnisme incorpore à sa vision. *Le chemin de fer*, de Manet (1873), consiste en un portrait de Victorine Meurent, modèle du peintre. Souvenez-vous de son érotisme dans *Le déjeuner sur l'herbe*. C'est bien elle, la femme nue qui fixe le spectateur. La voici, désormais, sagement assise face à une grille, un livre entre les mains, un chien de compagnie couché sur ses genoux et une petite fille, de dos, tournée vers la scène extraordinaire qui se déroule derrière la grille : un panache de fumée s'élève, qui sature l'arrière-plan du tableau. Progrès et regrès. Tout comme la pensée de Reclus, le tableau de Manet est traversé par la contradiction de la société industrielle. Notre regard saura-t-il se contenter des toilettes délicates de la femme et de l'enfant, ou sera-t-il happé par la puissance envahissante de la machinerie ? Il appartiendra ensuite à Monet d'intégrer le monde industriel, ses matériaux et sa pollution à l'art impressionniste, avec sa série de tableaux représentant la *Gare Saint-Lazare* (1877). Le verre et l'acier charpentent la toile alors que le crachotement des vapeurs se transforme, sous la main du peintre, en un moutonnement de nuages.

L'impressionniste accueille l'ambivalence de la vie moderne. C'est d'ailleurs en cela seul qu'il peut en être le peintre. On entend ici l'écho de Baudelaire, ce pourfendeur du mythe du progrès qui, pourtant, sut faire de nécessité vertu. D'un côté, note-t-il dans *Mon cœur mis à nu*, la vraie civilisation « n'est pas dans le gaz, ni dans la vapeur, ni dans les tables tournantes », mais dans la « diminution des traces du péché originel ». D'un autre côté, la rédemption passe par la sublimation esthétique du quotidien industriel, envisagé dans sa fugacité et son agitation : « Pour le parfait flâneur, pour l'observateur passionné, c'est une immense jouissance que d'élire domicile dans le nombre, dans l'ondoyant, dans le mouvement, dans le fugitif et l'infini » (*Le peintre de la vie moderne*). À condition, bien entendu, que l'art rende l'instable plus vivant que la vie elle-même.

On se prend à rêver des conversations de Reclus et Pissarro, sur la peinture moderne, lors de leurs promenades flandriennes. Tous deux sont marqués par cette union des contraires (entre ville et campagne, progrès et regrès, modernité hors sol et retour à la nature), en ce moment fugace où tout pouvait basculer. Leur commun idéal (Pissarro, à la fin de sa carrière, comblait les dettes du journal anarchiste *Les Temps Nouveaux*) leur permettait sans doute de dépasser cette tension, au moins en théorie : la révolution sociale devait rendre les hommes libres, et de tels hommes devenus artistes auraient pu dès lors embellir les villes comme les campagnes, en adaptant leurs œuvres aux sites et aux milieux. De tels espoirs se sont effondrés. Pourtant, cette « harmonie douce au regard, réconfortante pour l'esprit » conserve une puissance émouvante. Les Grecs l'appelaient « cosmos ». Sisley, l'impressionniste par excellence, l'appelait la nature enveloppée de lumière. L'éclat esthétique qui nous rappelle que nous sommes des corps sensibles.

Renaud Garcia
Automne 2020

Simone Weil

(1909-1943)

Le génie, d'ordinaire parcimonieux, dérogea à la règle pour les Weil. Dans cette famille bourgeoise, juive d'origine alsacienne, venue s'installer à Paris, il se penche d'abord sur le berceau d'André, né en 1906, qui devint l'un des plus grands mathématiciens du XX^e siècle, en fondant notamment le groupe Bourbaki. De trois ans sa cadette, Simone fut le second enfant doté d'aptitudes hors du commun. Mais dans son cas, la supériorité intellectuelle se double d'une exigence de cohérence dans la pratique qui ne peut que forcer l'admiration. Sa vie, à la merci d'une santé chancelante, fut aussi brève que pleine. À 16 ans, elle entre en khâgne au lycée Henri IV, pour suivre les cours d'Émile Chartier, dit Alain, le philosophe rationaliste héritier de Descartes, qui l'initie à la recherche de la vérité. Trois ans plus tard, elle est reçue à l'École normale supérieure d'Ulm. En parallèle, déjà, des actions étudiantes en faveur de la paix et du désarmement. Agrégée de philosophie en 1931, elle débute une carrière dans l'enseignement au lycée de jeunes filles du Puy-en-Velay. Elle se nourrit, dans ces années, de la culture politique de l'extrême-gauche, d'abord à la CGT, puis autour des revues *La Révolution prolétarienne* du syndicaliste Pierre Monatte et *La critique sociale* de Boris Souvarine, exclu du PCF en 1924 et critique du stalinisme. Partie à l'été 1932 en Allemagne, pour jauger des possibilités d'unité syndicale face aux périls du fascisme et de la guerre, elle rencontre l'année suivante, alors que Hitler est devenu chancelier, le couple Trotsky, hébergé à Roanne où elle enseigne. En 1933 encore, l'article « Perspectives : allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », paru dans *La Révolution prolétarienne*, dément l'orthodoxie trotskyste sur la vraie nature de l'URSS. On y reviendra, mais d'ores et déjà Weil se pose en dissidente du syndicalisme révolutionnaire. Contre la mobilisation au service de la force, qu'il s'agisse des États totalitaires ou des organisations syndicales et partidaires (« J'étouffe dans ce mouvement révolutionnaire aux yeux bandés », écrit-elle à l'instituteur et militant Urbain Thévenon), Weil exalte la figure des faibles, des faillibles. Ceux dont l'ordinaire est l'expérience du malheur, et au nom desquels pérorèrent les têtes chaudes aux commandes d'appareils bureaucratiques en lutte pour le pouvoir.

En 1934-1935, c'est la première conversion : cette étrange enseignante, déjà rappelée à l'ordre par la hiérarchie parce qu'elle donne la majeure partie de son salaire d'agrégée à qui veut, soutient les chômeurs et anime des cours pour les ouvriers, demande un congé pour « études » et entre comme manœuvre chez Alsthom, puis chez Renault. Rares sont les intellectuels passés un temps du côté de la condition ouvrière, encore plus rares chez les écologistes, naturistes radicaux ou anti-industriels, et de plus en plus rares au fil des générations (on pense à Günther Anders, à Murray Bookchin aussi, et probablement quelques autres), afin d'établir, en connaissance de cause, des *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*.

Sa santé la contraint à arrêter l'expérience, qui lui laisse, indélébile, la marque de l'esclavage. Au plus bas degré de la machinerie industrielle se répand l'avitissement. La condition ouvrière est celle d'une humanité broyée par l'engrenage de la chaîne ; la souffrance de la chair y entraîne l'abrutissement de l'âme, quelles que soient les compensations salariales arrachées par le mouvement ouvrier. Mieux : en raison même de ce combat salarial, aveugle à la réduction de l'humain à l'état de chose inerte. « Qui donc, dans le mouvement ouvrier ou soi-disant tel, a eu le courage de penser et de dire, pendant la période des hauts salaires, qu'on était en train d'avilir et de corrompre la classe ouvrière ? Il est certain que les ouvriers ont mérité leur sort : seulement la responsabilité est collective, et la souffrance est individuelle. Un être qui a le cœur bien placé doit pleurer des larmes de sang s'il se trouve pris dans cet engrenage », dit-elle à Boris Souvarine, dans

une lettre de 1935. Elle se rapproche alors des anarchistes de la CNT-FAI. Lorsqu'éclate la guerre civile en Espagne, l'idée de rester « à l'arrière » lui est insupportable. Aussi s'engage-t-elle dans les rangs de la colonne Durruti, sur le front d'Aragon, où elle fait derechef l'affreuse expérience des penchants totalitaires de la force, y compris chez les justes auto-proclamés. L'union fait la force, oui, et la force armée de fusils exécute les prêtres et un gamin de quinze ans enrôlé par les phalangistes, cependant que du côté franquiste, la force armée, qui résulte de la discipline, exécute de maison en maison, les militants d'extrême-gauche et les sympathisants républicains. Ce dont témoigne une lettre adressée à Georges Bernanos, probablement à l'automne 1938.

Bernanos, romancier catholique, monarchiste, passé par les Camelots du roi et l'Action française, publie la même année *Les grands cimetières sous la lune*. Résidant aux Baléares, l'écrivain, franquiste au début du conflit, se trouve bientôt saisi d'horreur face aux exactions de l'Église. A la vue du sang et de la terreur qui ruissellent de toute l'Espagne en guerre, son pamphlet antifranquiste (ultime rupture avec Maurras) exprime sa détestation pour les sanguinaires, chez qui l'entraînement de la violence efface le but même de la lutte. Simone Weil s'y retrouve, elle qui n'aura de cesse, désormais, de dénoncer le renversement des moyens en fins comme la catastrophe du siècle. Ses souvenirs affluent au sujet de cette CNT espagnole, un des derniers groupements se réclamant « des couches méprisées de la hiérarchie sociale » qui lui inspiraient quelque confiance. Las. Entre les diverses histoires de tueries dont elle témoigne à Bernanos, celle-ci : « en Aragon, un petit groupe international de vingt-deux miliciens de tous pays prit, après un léger engagement, un jeune garçon de quinze ans, qui combattait comme phalangiste. Aussitôt prisonnier, tout tremblant d'avoir vu tuer ses camarades à ses côtés, il dit qu'on l'avait enrôlé de force. On le fouilla, on trouva sur lui une carte de phalangiste ; on l'envoya à Durruti, chef de la colonne, qui, après lui avoir exposé les beautés de l'idéal anarchiste, lui donna le choix entre mourir et s'enrôler immédiatement dans les rangs de ceux qui l'avaient fait prisonnier, contre ses camarades de la veille. Durruti donna à l'enfant vingt-quatre heures de réflexion ; au bout de vingt-quatre heures, l'enfant dit non et fut fusillé. Durruti était pourtant à certains égards un homme admirable. La mort de ce petit héros n'a jamais cessé de me peser sur la conscience, bien que je ne l'aie apprise qu'après coup ».

L'enquête historique montre cependant que Weil recompose sans doute l'évènement et fait jouer à Durruti un rôle qui ne fut peut-être pas le sien. En 1955, Louis Mercier Vega revient sur cette lettre dans le numéro 8 de la revue *Témoins*, dirigée par Jean-Paul Samson, avec des contributions d'Albert Camus et d'André Prudhommeaux. Selon lui, l'affaire du jeune phalangiste fut contée à Weil par des miliciens qui s'indignaient de ce que le jeune homme eût été fusillé à l'arrière, sans que l'on eut pu par ailleurs déterminer si cela s'était fait avec l'approbation de l'état-major de la colonne, sur son ordre ou bien en toute indifférence. Récemment, la consultation des archives franquistes a permis à l'équipe des Giménologues de retrouver l'identité du phalangiste (un certain Angel Caro Andrés) et une déposition de son père. Fait prisonnier en août 1936, il fut épargné par Durruti qui ordonna de le placer en prison. Des miliciens demandèrent que leur fût livré le prisonnier, ce que Durruti refusa. Alors, ils attaquèrent la prison au petit matin, enlevèrent le jeune homme et l'assassinèrent (« Retour sur la lettre de Simone Weil à Bernanos » sur le site des Giménologues⁴).

L'essentiel, du moins, demeure : Weil, comme Bernanos, a vu l'ivresse du pouvoir et l'instinct morbide s'emparer des organisations en guerre. Elle a aussi compris que même sans injures ni brutalité de la part des révolutionnaires, « un abîme séparait les hommes armés de la population désarmée, un abîme tout à fait semblable à celui qui sépare les pauvres et les riches. Cela se sentait à l'attitude toujours un peu humble, soumise, craintive des uns, à l'aisance, la désinvolture, la condescendance des autres ». Weil vient d'une famille agnostique. Mais, comme l'auteur du *Journal d'un curé de campagne* (1936), elle tient le christianisme authentique pour la seule religion

⁴ . www.gimenologues.org

des pauvres et des humiliés. Tous ceux qui, à divers titres, n'ont ni les armes, ni les moyens. Ceux qui subissent le mal. « Je me suis dit parfois que si seulement on affichait aux portes des églises que l'entrée est interdite à quiconque jouit d'un revenu supérieur à telle ou telle somme, je me convertirais aussitôt », confesse-t-elle dans sa lettre de 1938. Le restant de sa vie, cinq années fulgurantes, relève ainsi d'une seconde conversion, vers un christianisme mystique. La spiritualité tombe sur elle comme un rayon gracieux, qui la confirme dans son platonisme idéaliste : les racines de l'homme sont au ciel. C'est à notre âme de s'exercer à penser conjointement le vrai, le beau et le bien.

En 1940, départ de Paris pour Marseille, où Weil écrit pour les *Cahiers du sud*, la revue de Jean Ballard. S'y approfondit l'étude de multiples traditions religieuses et hérétiques, en parallèle de ses travaux sur *L'Iliade*, « cet antique et merveilleux poème » où « apparaît déjà le mal essentiel de l'humanité, la substitution des moyens aux fins » (*Réflexions*), qu'il s'agisse de la guerre, de la richesse ou de la production. La philosophe se tourne vers les Pythagoriciens, le taoïsme, se forme au sanskrit pour lire la *Bhagavad-Gîtâ*, étudie l'hérésie cathare et l'inspiration occitanienne. Prise dans une intense activité au sein du réseau de résistance local, elle fait également la connaissance du Père Perrin, qui sera son interlocuteur privilégié en matière religieuse. Cherchant à mettre à l'abri sa famille, juive, elle embarque en 1942 pour New York. Ne pouvant revenir en France, elle gagne Londres où elle est affectée comme rédactrice au Commissariat à l'action sur la France. Alors qu'elle rédige son chef-d'œuvre, *L'enracinement*, elle envisage la création d'un groupe d'infirmières de première ligne dispensant des soins aux soldats sur le front. Au sein des réseaux gaullistes, elle tente de convaincre des personnages influents, comme le mathématicien Jean Cavaillès, de la transférer en France pour mettre en œuvre son idée. Possédée par son exigence de pureté, elle rompt finalement avec le mouvement gaulliste. Mais ses forces la trahissent, elle qui donne une bonne part de ses tickets de rationnement à ceux qu'elle estime moins bien lotis. Atteinte de tuberculose et souffrant de malnutrition, elle s'éteint en août 1943 au sanatorium d'Ashford, dans le comté du Kent.

A l'approche de sa mort, Weil rédige un texte important, « La personne et le sacré », qui pourrait servir de fil directeur aux anti-industriels. Et cela, que nous soyons croyants, agnostiques, athées ou libre-penseurs.

Qu'ont fait les défenseurs du progrès technique, partisans d'un développement illimité des forces de production, à l'affût d'une source d'énergie immédiatement utilisable pour tous les besoins humains ? Qu'ils soient libéraux ou marxistes, ils ont occulté la violence du travail d'extraction des gisements énergétiques, les dépenses liées aux activités de coordination, les efforts incessants d'adaptation des innovations à de nouvelles branches de la production, cependant que l'on abandonnait un matériel déclaré obsolète sans être pour autant hors d'usage. Tout cela sans même évoquer la dégradation des conditions d'existence sur Terre. Bref, ils ont nié le travail vivant, celui de l'individu confronté à la résistance du donné. Non pas un numéro parmi d'autres, mais tel individu exposé à l'expérience de la nécessité, se disciplinant face aux obstacles extérieurs. Il n'est resté du travail physique dans la vie sociale, « centre spirituel » de l'existence selon Weil, qu'un résidu machinal (voir *La condition ouvrière*), en attendant sa réduction à une simulation algorithmique, que la philosophe anticipe dans ses *Cahiers*, en établissant l'équivalence entre l'argent, le machinisme et l'algèbre, les « trois monstres de la civilisation actuelle ».

Dans la machine, la méthode se trouve dans la chose, non dans l'esprit. Dans l'algèbre, la méthode se trouve dans les signes, non dans l'esprit. Le problème n'est pas seulement que le capitalisme exploite la force de travail. C'est plutôt que l'organisation économique repose sur des moyens technologiques qui anéantissent la vie intérieure, contrainte à s'effacer au profit du « tumulte glacé » de l'usine. Tel est le sens de l'oppression : la destruction industrielle de l'âme humaine. Dès lors, l'histoire du mouvement marxiste des années 1920 à nos jours, l'histoire des luttes pour les droits, pour de plus hauts salaires, n'est qu'une duperie chaque fois recommencée, où l'arbre de l'exploitation cache la forêt de l'oppression. Écoutons : « Imaginons que le diable est en train d'acheter l'âme d'un malheureux, et que quelqu'un, prenant pitié du malheureux, intervienne

dans le débat et dise au diable : « Il est honteux de votre part de n'offrir que ce prix : l'objet vaut au moins le double. » Cette farce sinistre est celle qu'a jouée le mouvement ouvrier, avec ses syndicats, ses partis, ses intellectuels de gauche ». Autrement dit, faire aimer aux esclaves leur asservissement.

Tout anti-industrialisme conséquent part de là. Un travailleur, pris dans le capitalisme technologique, doit-il avant tout revendiquer des *droits*, ou se soulever de tout son être contre ce qui souille son âme, son intériorité, et empêche l'élan vers la vérité (en se demandant quelle est la nature exacte de ce qu'il vit, en quoi réside le bien et en quelle mesure il y participe lui-même) ?

Le legs le plus fécond de Simone Weil, dont on imagine bien les cris de pintades *politiquement corrects* qu'il provoquerait aujourd'hui, tient dans son rejet des droits de la personne humaine comme stade ultime de la justice. Le droit, zone du raisonnable, reste pour elle le domaine de la médiocrité (au sens originel qui indique ce qui se situe dans la moyenne), entre l'Enfer de la force brute et le Ciel de la justice. Aussi le droit ne peut-il s'avérer efficace, dans son ordre, que s'il reconnaît ses propres limites. Ce qui est sacré, bien loin de la « personne », c'est ce qui, dans un être humain, relève de l'impersonnel. Autrement dit ces principes supérieurs auxquels on ne peut accéder que dans la solitude morale et par un surcroît d'attention, vertu cardinale dans la pensée de Weil, qui désigne cette capacité de désirer la vérité, mais d'y aspirer en quelque sorte à vide, sans en deviner d'avance le contenu, de sorte que la lumière de l'évidence se révèle à l'individu. Aux droits, il faut alors opposer les obligations, lesquelles répondent aux besoins de l'âme humaine. Des obligations inconditionnées, qui ne tiennent leur être que de la transcendance. Seule cette dernière, en effet, attire le rayonnement de l'esprit, là où l'arène, toute matérielle, du combat démocratique pour les droits devient le théâtre de la course aux moyens pour l'emporter contre le camp adverse.

Bien sûr, une telle critique de l'oppression perpétuée au nom des droits repose sur le postulat de la dimension divine de l'humain, doté de ce que Descartes appelle sa « lumière naturelle », par quoi il affirme sa liberté. La parenté de la pensée de Weil avec celle de son contemporain Bernanos ne fait aucun doute sur ce point. Le mieux, pour qui n'est pas chrétien et éprouverait quelque prévention à l'égard de telles idées, est d'envisager leurs prolongements pratiques. Pour Weil, la Création divine est un acte d'abdication, non de puissance. Pour que le monde soit, Dieu s'est retiré, sans quoi sa plénitude aurait pris toute la place. La seule conduite à la hauteur de cet acte fondamental de retirement tient dans le renoncement au pouvoir. Abandon de la volonté de puissance, refus de commander ou encore non-agir procédural (le *wu wei* taoïste) : plusieurs noms pour la même attitude, qui vient briser la cuirasse de la force et remettre l'individu en présence de la beauté du monde. Elle se tient tout autant à distance de la petite mécanique des intérêts individuels conduisant comme par magie au bien commun (selon l'idéologie libérale) qu'à l'écart du Collectif réorganisant la production sous la poussée des forces historiques (selon le marxisme le plus plat, et l'anticapitalisme contemporain). Cette idée, chrétienne en son fond, porte le fer là où l'oppression commence : lorsque l'humain, ce roseau pensant, est écrasé par des processus mus par une compulsion de croissance aveugle.

Défiance, par conséquent, à l'égard des moyens technologiques, avec leurs promesses de toute-puissance, mais aussi à l'égard d'une science mécaniste qui, oubliant la source grecque et son sens du *cosmos* (le monde en sa beauté proportionnée), fait primer l'accumulation de connaissances sur le désir de la vérité. Défiance envers l'univers concurrentiel de l'université et la duperie consentie des savants, travaillant prétendument à affiner des théories neutres, sans se soucier de leurs applications techniques, alors même que ces dernières seules assurent leur prestige social. Appel à la suppression de tous les partis, ces machines à « fabriquer de la passion collective », dont le seul but est de croître pour croître, en tuant dans les âmes le sens de la vérité et de la justice (il faut lire et relire sur ce point la *Note sur la suppression générale des partis politiques*). Et, pour les mêmes raisons, appel à détruire les Églises, la catholique ayant fourni le modèle de tous les mécanismes d'oppression spirituelle à venir, dans sa lutte contre les hérésies. Enfin, pour tous les « anti- » (les anti-industriels n'y faisant pas exception), aspirer à se nommer autrement que dans la dépendance à l'égard de ce qu'ils combattent.

Telle est l'exhortation lancée par Simone Weil, dévastatrice pour les ennemis de la liberté spirituelle, déstabilisante pour ceux qui, partout, traquent le conservatisme. Pour rassurer ces derniers, terminons sur l'article « Perspectives⁵ », paru en 1933, où la philosophe syndicaliste effectue le bilan de la révolution russe. Parler, pour l'URSS, d'un « État ouvrier », dit-elle, est une fumisterie. En revanche, « règne sur un sixième du globe, depuis près de quinze ans, un État aussi oppressif que n'importe quel autre et qui n'est ni capitaliste ni ouvrier. Certes, Marx n'avait rien prévu de semblable. Mais Marx non plus ne nous est pas aussi cher que la vérité. » Et l'auteur d'anticiper le développement, venu d'Amérique, d'une machine bureaucratique tout aussi implacable, uniforme et totalitaire, partageant des affinités avec le fascisme comme avec le stalinisme. Une société où, le marché étant supprimé, « les techniciens se trouveraient tout-puissants, et useraient de leur puissance de manière à donner à tous le plus de loisir et de bien-être possible ». Ce système anéantissant méthodiquement « toute initiative, toute culture et toute pensée », c'est la technocratie.

Aujourd'hui que s'étend partout une telle oppression fonctionnelle, un principe reste à méditer pour les résistants au monde-machine : « rien au monde ne peut nous interdire d'être lucides ». La faiblesse empêche de vaincre, mais pas de comprendre la force qui nous détruit. Elle n'ôte pas aux faillibles le désir d'œuvrer pour la vérité, et de chercher le bien par-delà la fascination aveugle pour les moyens. Et si, sous la garde d'une Sagesse éternelle, ce qui est souverain ici-bas, c'est la limite, alors il n'est pas exclu que la « nature même des choses » vienne un jour à l'aide des sans-pouvoir, sous la forme de Némésis, cette divinité justicière adorée des Grecs qui châtie la démesure.

Renaud Garcia
Été 2020

Lectures :

En attendant de lire les *Œuvres*, en collection « Quarto », Gallimard, 1999 et les *Œuvres complètes*, sous la direction d'André A. Devaux et Florence de Lussy, Gallimard, 1988-2012, on se reportera, en format de poche, aux ouvrages suivants :

- *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934), Gallimard, Folio, 1955.
- *La condition ouvrière*, Gallimard, Folio, 1951 (réédition complétée par des documents biographiques en 2012).
- *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, 1949.
- *Force et malheur* (recueil d'articles, lettres et fragments, de 1933 à 1943), Éditions la Tempête, 2019.

⁵ Article paru sous le titre *Allons-nous vers une révolution prolétarienne ?*, dans *La Révolution prolétarienne*, n° 158, 25 août 1933. A lire ici : <https://lesamisdebartleby.wordpress.com/2020/01/15/simone-weil-allons-nous-vers-une-revolution-proletarienne/>

Georges Bernanos

(1888-1948)

Les maniaques du classement rangent Bernanos dans la case des « inclassables ». Ceux qui ont toujours refusé de sacrifier leur liberté de pensée et d'action aux idoles du Parti, de la Race, du Collectif ou de la Nation. Oui, vous avez bien lu : de la « Nation ». Lui, Bernanos, l'écrivain « de droite », dévot de surcroît, héraut de la France immortelle pendant la période catastrophique de 1939-1945 ? « On demande à voir », s'écrient les *gendegauches*. Alors voyons.

Né en 1888 dans une famille royaliste et catholique dont le père, tapissier-décorateur, fera fortune dans son domaine, Bernanos reçoit une éducation religieuse ample, dont il saura gré à ses parents : « Dans ma famille catholique et royaliste, j'ai toujours entendu parler très librement et souvent très sévèrement des royalistes et des catholiques. Je crois toujours qu'on ne saurait réellement "servir" - au sens traditionnel de ce mot magnifique - qu'en gardant vis-à-vis de ce qu'on sert une indépendance de jugement absolue. C'est la règle des fidélités sans conformisme, c'est-à-dire des fidélités vivantes » (« Autobiographie », in *La révolte de l'esprit*). Enfant, il écoute son père lire *La libre parole*, journal fondé en 1892 par Édouard Drumont. Auteur en 1896 de *La France juive*, journaliste et polémiste (il révèle le scandale de Panama), nationaliste, anti-parlementaire et anti-dreyfusard, Drumont est à l'époque le représentant de l'antisémitisme populaire. La révolte du petit peuple travailleur contre les puissances de l'argent, cristallisée en haine du Juif, banquier et spéculateur. Il devient un maître à penser pour le jeune Bernanos, par sa détestation de l'esprit mercantile. Un maître dont l'écrivain, déjà reconnu, fera l'éloge dans son premier essai, *La grande peur des bien-pensants* (1931), critique de la déliquescence d'une nation livrée aux mains de la bourgeoisie conservatrice. Élève des Pères jésuites au Collège de la rue Vaugirard (où il croise un certain Charles de Gaulle), puis placé dans un collège de l'Artois (dont les paysages seront le décor de ses œuvres romanesques), où son père a acquis une propriété dans laquelle la famille passe ses vacances, Bernanos s'engage avec passion à *L'Action française* et fait partie des Camelots du roi, groupe versé dans le folklore provocateur, le culte de Jeanne d'Arc et le coup de poing contre les étudiants de gauche.

« C'est tout vu », se hérissent (déjà) ceux qui ont (déjà) tout vu. Holà, pas si vite ! Rescapé des orages d'acier de la Grande Guerre, l'auteur, qui a par la suite constaté les turpitudes du peuple de l'« arrière », réserve ses imprécations aux bourgeois bigots, lâches et affairistes, liquidant la victoire en préparant la déroute. *Sous le soleil de satan*, en 1926 et le *Journal d'un curé de campagne*, en 1936, l'installent au sommet de la littérature française. Les revues de gauche (*Marianne*, *Vendredi*, le quotidien radical *La République*) applaudissent cet émule de Dostoïevski, dont les personnages de prêtres torturés traitent en profondeur la question du Mal et pourfendent l'abdication par l'Église de sa vocation envers les pauvres et les offensés. La presse catholique, corsetée par son moralisme étroit, s'offusque du terrible portrait des paroissiens que peint Bernanos. Quant à *L'Action française*, elle ignore désormais ce « renégat » qui en 1932 a eu le front de collaborer avec *Le Figaro* du fortuné François Coty, estimant à l'époque ce journal mieux placé pour relever la nation. Bernanos suit dès lors sa propre pente, celle d'un pamphlétaire de génie pour qui l'honneur, le risque de la pensée et l'héroïsme sont des valeurs cardinales, là où Maurras et les maurrassiens ne

tardent pas à s'aligner avec la bourgeoisie conservatrice, cautionnant les dictatures et leurs massacres.

1935-1936 : l'Italie fasciste engage sa machine militaire pour écraser l'Éthiopie à coups d'ypérite (gaz moutarde) ; 1936 : les franquistes espagnols éradiquent, avec l'appui de l'Église, les « mal-pensants », témoignant d'une férocité sanguinaire ; 1938, à Munich : Daladier et Chamberlain, les représentants des deux nations phares de la chrétienté européenne, se couchent devant Hitler, lui laissant le champ libre pour envahir la Tchécoslovaquie. Moment de bascule pour Bernanos : la tradition de l'esprit capitule, au nom de la paix des démocraties, devant la violence totalitaire. 1938, c'est aussi l'heure du règlement de comptes avec l'Église, autour des charniers espagnols, dans *Les grands cimetières sous la lune*, pamphlet antifranquiste d'un ancien franquiste, rédigé depuis Palma de Majorque, pour lequel il sera inquiété.

Simone Weil, combattante de la colonne Durruti, a « vu », elle aussi. Notamment l'exécution d'un jeune phalangiste de 15 ans et de joyeuses fusillades de prêtres. Revenue du front d'Aragon, elle lit le livre de Bernanos et lui écrit. La philosophe, venue de l'extrême-gauche, dit notamment dans une lettre que l'écrivain monarchiste conservera toujours dans son portefeuille : « Depuis que j'ai été en Espagne, que j'entends, que je lis toutes sortes de considérations sur l'Espagne, je ne puis citer personne, hors vous seul, qui à ma connaissance, ait baigné dans l'atmosphère de la guerre espagnole et y ait résisté. Vous êtes royaliste, disciple de Drumont – que m'importe ? Vous m'êtes plus proche, sans comparaison, que mes camarades de milices d'Aragon – ces camarades que, pourtant, j'aimais. »

C'est que Bernanos reste fidèle, par-delà les partis, à quelques principes, dont le désir de vérité et l'amour du peuple (« ce n'est pas la misère ou l'ignorance du peuple qui m'attire, dit-il, c'est sa noblesse »), conjugués au dégoût de l'égalitarisme démocratique, faux nez, selon lui, de l'avilissement de la conscience. Les accords de Munich manifestent une telle dégradation spirituelle, prélude aux défaites armées et aux armistices et à la décomposition de la nation. Car les « Vieux », qui s'étaient engouffrés après 1918 dans la porte ouverte par la victoire, guettent désormais la moindre humiliation pour prendre les commandes du pays. Dès 1938, l'affaire est entendue pour Bernanos : la France s'engage dans la voie de la déroute. L'écrivain fuit alors cette ambiance de déshonneur pour rejoindre un vieux rêve : celui d'une existence de fermier en Amérique du sud.

Il cherche d'abord à s'installer au Paraguay puis, après quelques vicissitudes, ses amis brésiliens lui octroient une ferme, au lieu-dit Cruz das Almas (La Croix-des-Âmes), à mi-chemin entre Rio et Belo Horizonte. C'est là que pendant six ans (les années 1944-1945 le voient habiter de plus en plus à Rio), Bernanos va cuver la honte de Munich et, animé par l'esprit de la chevalerie chrétienne, se lancer dans le combat pour la Résistance. L'appel du 18 juin 1940 résonne comme un sursaut de la tradition révolutionnaire française. La Révolution, ce mot sacré, a été profanée par le vieux Pétain et son administration. Immédiatement, Bernanos voit en de Gaulle, son ancien condisciple et coreligionnaire, l'homme d'une vocation non seulement nationale mais universelle (le sens même du mot grec *katolikos*) ; l'homme d'une révolution décisive : « La souveraine grandeur historique de la vocation du général de Gaulle - qu'il s'en soit rendu clairement compte ou non, c'est d'avoir jeté bas, d'un seul coup, une maison où la France ne pouvait plus vivre, et qui l'aurait tôt ou tard ensevelie sous ses décombres [...] Dépouiller d'un seul coup de leur prestige des élites dégradées me paraît beaucoup plus grave que de couper des têtes, et, d'ailleurs, lorsque les prestiges sont tombés, tôt ou tard les têtes tombent aussi. » (« Je crois à la révolution », novembre 1944, in *La révolte de l'esprit*).

Dès lors, chaque matin et chaque après-midi, les villageois de la petite ville de Barbacena voient surgir, sur son cheval, *Seu Jorge* (Monsieur Georges) qui, après avoir attaché sa monture à la façade du Bar colonial, se met à écrire et remanier ses textes sur des cahiers d'écolier. La *Lettre aux Anglais* (écrite entre 1940 et 1941, année de l'avancée de l'Allemagne et du Japon, à l'instigation d'universitaires de la *Dublin Review*), le recueil du *Chemin de la Croix-des-Âmes* et *La révolte de l'esprit*, puis *La France contre les robots*, en attendant, à son retour en France, le recueil de

conférences données après la Libération publié sous le titre *La liberté, pour quoi faire ?*, sont les livres majeurs de cette période. Des ouvrages indispensables pour notre bibliothèque.

Le pamphlétaire y fustige les démocraties marchandes qui, pour protéger une prétendue paix, ont dépouillé leur peuple de tout esprit d'initiative. Il leur oppose l'héritage de 89, autrement dit la tradition de la pensée libre, celle de Descartes, de Montaigne, de Rousseau. C'est cela, la France libre : un peuple moins composé d'« honnêtes gens » ou d'« honnêtes citoyens » que d'« honnêtes hommes » ; ceux qui savent courir le risque de *juger*, ceux qui, en remplissant les devoirs de leur profession, charge ou rang, cherchent « non pas la solution de problèmes particuliers, mais à se faire l'idée la plus claire possible des problèmes généraux qui se posent à tout esprit libre ». Ceux-là sont les adversaires les plus résolus de l'étroitesse des techniciens, des experts, tout autant que de la fatuité des intellectuels de profession, derrière qui se dissimulent le plus souvent, selon Bernanos, de parfaits imbéciles. Au nom d'une telle aristocratie de l'esprit, qui n'a que faire des classes sociales (« je connais un très grand nombre d'ouvriers français qui appartiennent, en ce sens, à l'aristocratie de l'esprit », « Pour José Fernando Carneiro », fin 1944), Bernanos attaque le problème essentiel de la civilisation de la force, à l'œuvre dans le fascisme italien, le nazisme, le communisme mais encore dans la société de consommation venue des États-Unis : elle habitue l'homme à déléguer sa liberté à des mécanismes (matériels – robots, armement, usine, et immatériels – le système électoral, la propagande, le marché, la réalisation du socialisme sous l'effet de la croissance de la production), de sorte qu'il finit par « se renoncer » en eux. L'expérience de la mobilisation totale est celle des moyens renversés en fin, qui font passer le carburant humain à leur service, après avoir réduit les individus conscients à l'état de masses inertes. Livré à sa pente déclinante, parce qu'il ne vise précisément que la puissance, le monde des machines se concilie une humanité dégradée, qui a cessé tout effort pour demeurer à la hauteur de sa vocation spirituelle, sans même parler de la transcender. La voix de Bernanos tonne : il n'y aura pas de reconstruction de la civilisation sans les caractères humains capables de la soutenir. Mais le culte moderne de la quantité, du nombre, élimine les éclats spirituels comme des résidus anormaux. L'échantillon moyen de l'espèce devient le spécialiste, standard et conforme. Plus il se veut libre, plus il se fond dans la masse. Car ce qu'il désire au plus haut point, c'est de n'avoir pas moins que le voisin. Être non pas son égal, mais son pareil. Esclave sans doute, mais de bon gré, tant que personne ne le serait moins que lui-même.

Si la civilisation, c'est l'homme civilisé, chair, os et esprit, alors l'ère de la Technique, parce qu'elle est avant tout une machination contre la vie intérieure de l'individu, est le signe d'un processus de décomposition. Bernanos le martèle dans *La France contre les robots*, son dernier texte rédigé au Brésil, et notre bréviaire anti-industriel. Devant une telle acuité dans le jugement, face à des prémonitions couchées sur papier avec un tel feu, on se voit réduit à citer.

« Les régimes jadis opposés par l'idéologie sont maintenant étroitement unis par la technique. Le dernier des imbéciles, en effet, peut comprendre que les techniques des gouvernements en guerre ne diffèrent que par de négligeables particularités, justifiées par les habitudes, les mœurs. Il s'agit toujours d'assurer la mobilisation totale pour la guerre totale, en attendant la mobilisation totale pour la paix totale. Un monde gagné pour la Technique est perdu pour la Liberté ».

Encore :

« Le jour n'est pas loin peut-être où il nous semblera aussi naturel de laisser notre clef dans la serrure, afin que la police puisse entrer chez nous nuit et jour, que d'ouvrir notre portefeuille à toute réquisition. Et lorsque l'État jugera plus pratique, afin d'épargner le temps de ses innombrables contrôleurs, de nous imposer une marque extérieure, pourquoi hésiterions-nous à nous laisser marquer au fer, à la joue ou à la fesse, comme le bétail ? »

Plus loin : « l'État Technique n'aura demain qu'un seul ennemi : "l'homme qui ne fait pas comme tout le monde" - ou encore : "l'homme qui a du temps à perdre" - ou plus simplement si vous voulez : "l'homme qui croit à autre chose qu'à la Technique" ». Et ainsi de suite. L'intellectuel de profession montrerait sans doute que tout le Ellul de la trilogie sur la technique (*La technique ou l'enjeu du siècle*, 1954 ; *Le système technicien*, 1977 ; *Le bluff technologique*, 1988) se trouve en germe dans le texte bernanosien. Lui et bien d'autres.

Mais admirons plutôt la constance de celui que de Gaulle exhorte, à la fin de la guerre, à revenir en France. De 1946 à 1948, au lieu d'accepter un poste de ministre, Bernanos livre des conférences et s'attelle à en recomposer les textes pour publier un nouveau recueil de combat. C'est que le Mal a franchi un palier supérieur avec l'explosion de la bombe atomique. Détruite depuis belle lurette dans les consciences, la civilisation vient de voler matériellement en éclats. Là où le catholique Teilhard de Chardin, chantre technoscientifique de la conscience planétaire, s'échauffe en comparant la bombe à l'enveloppement de la matière par le divin, Bernanos voit peser sur l'homme démocratique la double menace de la folie et de l'impuissance. Débarrassé du faix de la responsabilité de ses actes, bercé par le déterminisme des choses et les promesses d'abondance au sein du monde « libre », le citoyen européen revêt le masque hagard d'une bête prise au piège mais n'imaginant plus rien en dehors de sa cage. À ce point, il ne serait plus défendu d'imaginer une civilisation privée de force spirituelle et « stabilisée au point le plus bas » (« L'esprit européen et le monde des machines », in *La liberté, pour quoi faire?*) Une civilisation où, réellement, selon le mot de Lénine, ce penseur de l'Organisation et de la Machine, l'homme moyen en serait réduit à se demander : la liberté, pour quoi faire ? Face à cette liquidation, tout le sens du christianisme de Bernanos, analogue en cela à celui de Simone Weil, consiste à maintenir vive la source de la liberté européenne, exemplifiée dans la figure du Christ, faisant primer les devoirs sur les droits. « Le christianisme divinise l'homme. Il n'en faut pas moins pour équilibrer, en quelque mesure, l'énorme avantage dont dispose la Collectivité sur la Personne. Qui ne se réclame que de l'Ordre humain tombera tôt ou tard sous la loi d'airain de la Cité géante » (*Lettre aux Anglais*).

Profession de foi réactionnaire dans une Europe déchristianisée, progressiste, poussée à toute vapeur vers l'avenir ? Encore une fois, pas si vite. Le *réactionnaire* n'est-il pas celui qui, aujourd'hui encore, fût-il libéral, marxiste ou écosocialiste, prétend poursuivre une expérience vieille de deux cents ans, en s'appuyant sur la même mécanique, quitte à l'aménager aux marges ou à la faire tourner par des moyens plus ou moins participatifs ? Dans toute son œuvre, Bernanos n'a cessé de châtier les « Vieux », l'esprit de vieillesse dont les pétainistes, ces techniciens de la destruction spirituelle de la France, étaient la parfaite incarnation. Règne du profit, du nombre, de l'efficacité ; lorsque le pouvoir des Vieux s'est généralisé à ce point, c'en est fait de l'esprit de jeunesse, celui du courage, de l'honneur, de la liberté ennemie de tous les conformismes. Mais une fois que l'on a perçu l'issue de secours, celle du refus de la tyrannie des moyens, on ne peut qu'espérer en elle. Espérer, ou surmonter le désespoir. Bernanos le chrétien ne pouvait pas désespérer des hommes, et d'abord de l'esprit d'enfance. Ces enfants de France qu'il exhortait en 1943 à mépriser les collaborateurs, en toute innocence et partout, de la rue au confessionnal, en passant par l'école et la table familiale. Ces enfants, pas encore comptables des errements de leurs aînés, auxquels il opposait les gens sérieux « qui ont choisi d'être stériles, par crainte d'embarras ultérieurs, ou de perte de temps. Perte de temps ! Ils ont perdu leur vie ». Les hommes économiques, les hommes techniques, les hommes politiques : tous ceux qui « n'ont pas voulu courir le risque de la sincérité, de la simplicité, de la grandeur », hommes-machines tombés dès lors « dans le médiocre sans comprendre que la plus extraordinaire, la plus hasardeuse, la plus fantastique entreprise, c'est encore de subsister en imbéciles dans un monde ruisselant de beauté » (« Noël à la maison de France », 1928).

Renaud Garcia
Été 2020

Lectures :

- *Lettre aux Anglais*, éditions Sillage, 2019.
- *La révolte de l'esprit. Écrits de combat, 1938-1945*, Les Belles Lettres, 2017.
- *La liberté, pour quoi faire ?*, Gallimard, 1995.
- *La France contre les robots*, Le castor astral, 2017.

Léon Tolstoï

(1828-1910)

Fin août 1869. Le comte Léon Tolstoï, flanqué d'un serviteur, part en voyage pour acheter une propriété dans l'Est de la Russie. Le soir du 2 septembre, il fait halte dans une auberge du village d'Arzamas. La nuit est trouble, le sommeil ne vient pas, l'angoisse monte. Vers deux heures du matin, l'auteur de *Guerre et paix* est frappé d'une crise de terreur. Vanité des vanités. L'existence est sans pourquoi : « la vérité est que la vie était absurde. J'étais arrivé à l'abîme et je voyais que, devant moi, il n'y avait rien que la mort » (*Notes d'un fou*).

Moment crucial que cette nuit d'Arzamas. Désormais, l'écrivain génial, asservi aux joies futiles du luxe, confit dans l'oisiveté aristocratique, vit dans le déchirement. Corps et âme, il va s'attacher à surmonter la vacuité d'une existence de sybarite vivant en parasite sur le dos des humbles. Celle de la classe dont il fait partie. Entretemps, il écrit un autre chef-d'œuvre, *Anna Karénine*. Mais la conscience morale ne le lâche pas. Il faut vivre autrement. Tolstoï doit passer de l'autre côté du jeu social, auprès de l'humanité occupée à créer la vie. C'est le moment de la *Confession* rédigée à partir de 1879 (après l'écriture d'*Anna Karénine*). Face aux tentations suicidaires qu'implique la prise de conscience d'une vie entière passée à faire violence, de fait, aux simples gens, la rédemption passe par une conversion à la vie anonyme du peuple.

Tolstoï se met donc à fréquenter des gens simples, des paysans, hommes et femmes témoignant d'une foi de charbonnier, ces masses « qui travaillaient tranquillement, supportaient les privations et les souffrances, vivaient et mouraient, en y voyant non plus de la vanité mais un bien » (*Confession*, 1880). Renversement spectaculaire du point de vue de classe, indissociable de la recherche de la pureté. Celle d'un christianisme « rationnel », expurgé de ses scories mystiques et liturgiques, réduit au message essentiel du Sermon sur la montagne : ne pas se mettre en colère, ne pas commettre l'adultère, ne pas prêter serment, ne pas se défendre par la violence, ne pas faire la guerre. Tout ce à quoi l'exposait sa vie mondaine et citadine. Tout ce dont restent éloignés les pauvres et les humiliés. La rusticité du paysan, la simplicité de la nourriture, du vêtement, des manières, deviennent choses bonnes et grandes. Le vrai chrétien ne saurait désormais chercher la gloire, les louanges, une instruction, des vêtements, une nourriture qui le séparent de la masse des hommes et justifient l'écrasement de ces derniers au nom de la préservation de quelques privilèges. Telle est la religion tolstoïenne, dont le contenu se veut universel : pratiquer une seule loi, celle de l'amour, selon laquelle le bonheur de l'existence « ne s'obtient que par l'aspiration de chaque être au bonheur de tous les autres » (*De la vie*, 1889) Ainsi, dans les trente dernières années de son existence, entre 1880 et 1910, Tolstoï n'est plus seulement l'immense romancier au sommet de son art (bien qu'une troisième grande œuvre, *Résurrection*, certes plus édifiante, voie le jour en 1900) mais un pamphlétaire, critique de la civilisation occidentale du point de vue des travailleurs ordinaires. Un sage mondialement écouté, auteur de récits édifiants, de paraboles et de multiples textes, articles et interventions. Une étude littéraire plus fouillée démontrerait qu'un fil critique de la civilisation court dans l'œuvre littéraire de Tolstoï depuis les années 1850. Il faudrait lire l'ensemble. De toute manière, même pour rédiger un texte de circonstance, un romancier de cette stature ne peut suspendre totalement de son talent littéraire. Néanmoins, ce sont bien les libelles et protestations écrits à partir des années 1880, et plus encore au début du XX^e siècle, qui doivent retenir l'attention des écologistes – c'est-à-dire des anti-industriels, luddites, naturiens, naturistes.

Que dit Tolstoï ? Ceci, que « tu ne peux pas ne pas réfléchir à ta position de propriétaire, négociant, juge, empereur, président, ministre, prêtre, soldat, qui est inhérente à l'oppression, à la violence, au mensonge, au meurtre, et ne pas reconnaître son illégitimité ». L'intelligence est de se retirer du mal. De refuser d'obéir à des injonctions, directes ou indirectes, qui maintiennent une

situation d'injustice. Telle devrait être la maxime morale au principe d'une écologie conséquente. L'individu ainsi appelé rétorquera : j'ai « des relations, une famille, des subordonnés et des chefs », je suis « sous une influence si puissante » que je ne peux m'en affranchir. Au moins, reprend le sage, la chose suivante demeure possible : « tu peux toujours reconnaître la vérité et ne pas mentir » (*Le royaume des cieux est en vous*, 1893). Ne pas maintenir que l'on reste soldat parce que l'armée serait nécessaire à la société, et non par crainte d'une punition ; ne pas affirmer que l'on reste fabricant, négociant, écrivain en vue ou artiste à la mode parce que c'est utile aux hommes. Dans une version moderne, cesser d'affirmer que l'on aurait besoin de la 5G pour *télécharger* en une seconde un film indisponible autrement, afin d'étancher notre soif de culture. Cela, en sachant dans le même temps ce qu'il en coûte, ici et ailleurs, en amont puis en aval, pour produire, mettre en œuvre et maintenir une telle installation technologique.

Tolstoï n'en appelle pas, comme les révolutionnaires de son temps, aux masses organisées pour arracher des garanties étatiques et des droits au pouvoir despotique. Y compris dans les cas extrêmes. Voyez le dimanche « rouge », qui déclenche la première révolution russe. Emmenés par le pope Gapone, inspiré par les écrits tolstoïens, environ 200 000 travailleurs de Saint-Pétersbourg, abreuvés d'outrage, traités en esclaves dans les ateliers, se soulèvent pour exposer leurs revendications constitutionnelles au tsar Nicolas II. Le cortège défile pacifiquement, exposant des portraits du souverain et divers signes de foi orthodoxe. Les troupes fusillent la foule, tuant autour de deux mille personnes. Le nom des Romanov devient odieux aux ouvriers de Russie. On cherche à savoir ce que Tolstoï, ce titan, en pense. Aux reporters venus le consulter, il démontre que les exactions du gouvernement sont dans l'ordre. C'est par essence qu'un gouvernement, qui concentre force et moyens, est voué à utiliser la violence. Que ce gouvernement soit despotique ou libéral n'y change rien. Fomenteur d'une révolution dans les villes serait encore recourir, pour le contrer, aux moyens de l'ennemi. Et puis, une révolution avec qui ? Certainement pas avec la majorité du peuple, paysanne, concernée d'abord et avant tout par la réappropriation d'une terre libérée des propriétaires fonciers, cultivée en commun selon des techniques et des usages hérités (l'institution du *mir*, communauté de décision politique, et de l'*obschina*, qui désigne la commune au sens territorial et historique – celui d'une culture partagée).

Non, Tolstoï n'en appelle pas aux masses, mais à l'individu, du point de vue de ces *moujiks* auxquels il vient en aide en 1891-1892, lors de grandes famines, et dont il se fait le héraut lors de jacqueries explosant en 1905-1906. Excommunié par le Saint-Synode en 1901, Tolstoï, à la différence de certains de ses compagnons et disciples, est dénoncé sans être contraint à l'exil. Sa stature, privilège indu peut-être selon sa philosophie, fait reculer le tsar Alexandre III lui-même. Ses écrits sont néanmoins censurés. Le voici décrié dans la presse réactionnaire comme un agitateur socialiste, l'incarnation de l'Antéchrist, qui exhorte les paysans à l'impensable : retrouver la possession commune de la terre et organiser leur vie de façon à ne pas avoir besoin des autorités. La terre, ce n'est pas une « ressource » à exploiter, à segmenter en divers « facteurs de production » mais un milieu vital dans lequel se déploie la liberté d'une communauté humaine. Les colons qui s'installent sur des terres à l'époque de Tolstoï « travaillent sur un terrain qui n'appartient à personne, en se servant de leurs propres instruments de travail ou d'instruments prêtés sans intérêt, chacun pour soi ou tous ensemble dans l'intérêt commun » (*L'argent et le travail*). Il n'est question, dans une semblable communauté, ni de rente, d'intérêt, ni de capital, ni de salaire. Simplement de partager ce que l'on a de sorte qu'il y ait toujours assez pour tous de ce qui est nécessaire, et peut-être quelque surplus. Pour le reste, vivre en bonne amitié avec tout ce que la vie met en notre présence, et avec les hommes que nous avons là, sous les yeux, à l'image de Platon Karateiev, figure du paysan qui apparaît à Pierre Bezoukhov dans *Guerre et paix*. Sortie radicale du monde de l'économie. Ce monde de la superficialité, du calcul, de l'abstraction, censé mettre à la disposition de tous les fruits de la civilisation.

Le citoyen, habitué au rythme de vie industriel, aux satisfactions du luxe et aux jeux de l'amour-propre, peut-il comprendre le point de vue paysan ? Il faudrait pour cela que, tel Tolstoï lui-même, il ressente dans sa chair la dépravation de sa condition et accueille, telle une évidence, l'exigence évangélique. Qu'il comprenne, pour le dire autrement, qu'en consommant tout ce qu'il reçoit des

autres, il s'affaiblit et se rend impropre à tout travail. Un assisté perpétuel au lieu d'un individu autonome cultivant les vertus de sobriété et de maîtrise des passions. Les paysans eux-mêmes seraient-ils assez insensés pour renoncer à une vie âpre, mais libre, qui de peu fait au mieux, afin de venir en villes se vendre comme ouvriers d'usines, ou encore accepter de devenir des ouvriers agricoles dans des campagnes modernisées ? Le principal combat du géant Tolstoï est là, face à l'hydre de la mécanisation et du progrès, incarnée par la « doctrine socialiste », les ancêtres de la gauche technocratique actuelle. On croise, en mal, dans les écrits politiques de notre auteur, les noms de Bebel et de Jaurès, aussi celui d'Edward Bellamy, auteur en 1888 de l'utopie industrielle *Looking Backward*⁶, application d'un socialisme collectiviste. Tous ceux qui se sont avancés le plus loin sur la voie de la science, en promettant l'abolition des tâches pénibles par l'automatisation et l'avènement d'une société d'individus enfin parvenus au confort, après avoir arraché par d'intenses luttes syndicales le droit de jouir des commodités offertes par l'industrie. Autant croire au paradis garanti par les théologiens, s'étouffe le chrétien anticlérical.

Tolstoï voit dans les séductions de la doctrine progressiste l'obstacle majeur à la révolution qu'il appelle de ses vœux, la seule capable d'honorer à la fois la terre et la liberté : celle qui substituerait aux « mesures policières de nous conserver la vie » l'amélioration morale de notre vie. Révolution au sens fort d'un renversement brutal, total et irréversible, impliquant d'abandonner, ni plus ni moins, ce qu'il en coûte pour maintenir telle quelle la « civilisation » industrielle : l'oppression des humbles, les inégalités, le colonialisme (songez simplement, à ce propos, aux modalités d'extraction des matières premières de votre ordiphone), la violence envers les animaux (Tolstoï défend le végétarisme comme étape du perfectionnement moral) et plus généralement le maternage permanent (« délivrez-vous en un clic de la nécessité de pourvoir à votre subsistance »). Les progressistes s'offusquent. Les membres de la classe d'encadrement du système industriel naissant, avec ses usines et sa population ouvrière, défendent quant à eux la redistribution des fruits de la modernité occidentale : lumière électrique, chemin de fer, téléphone, automobiles, expositions et concerts à l'adresse de la minorité. Au nom de quelques dizaines de milliers d'ouvriers entassés dans les villes, les voici prêts détruire le milieu naturel et les formes culturelles de l'existence de plus de cent millions de paysans qui travaillent la terre. Ce sera bientôt la fonction historique d'un Lénine, bien qu'il fût lui-même embarrassé par l'héritage de Tolstoï, entre les hommages incontournables à rendre au grand écrivain patrimonial et l'inconfort idéologique causé par ses écrits politiques, chrétiens, pacifistes et paysannistes. Le chef bolchévique, tout à sa hantise du moujik, acclamera la machine qui, en quelques décennies de démolition capitaliste, aurait suffisamment délabré les institutions agraires traditionnelles pour préparer l'avènement du socialisme⁷. Les chevaux vapeur contre la haridelle du paysan.

Pour qui le lit bien, il apparaît que Tolstoï propose un inventaire de la civilisation, guidé par quelques critères simples : quel progrès pour qui ? De quelle déperdition le gain se paie-t-il ? Est-ce vraiment un gain par rapport à l'époque où telle ou telle invention ou procédé n'existait pas ? Par conséquent, c'est la production elle-même qu'il faut réorienter, en refusant la voie de la fausseté, en sortant de ce que d'autres appelleront plus tard la production de nuisances. La devise des hommes vraiment civilisés ne sera pas : que la culture advienne, la justice dût-elle périr, mais : que la justice soit, la culture dût-elle en périr. Régression barbare ? « Quoi qu'il arrive, les hommes ne seront pas réduits à remuer la terre avec des pieux et à faire usage pour s'éclairer de chandelles de résine. Les progrès techniques qu'ils ont réalisés au prix d'un douloureux esclavage resteront acquis définitivement ». Alors quoi ? « Que les hommes comprennent seulement qu'ils ne peuvent pas sacrifier à leurs jouissances la vie de leurs semblables ; ils sauront alors appliquer tous les progrès de l'industrie pour sauvegarder, au lieu de compromettre, tant d'existences précieuses » Mais l'augmentation du pouvoir et des moyens peut-elle cesser, face à la loi chrétienne de l'amour ? Précisément, il s'agira pour les partisans de la vie libre de « conserver le pouvoir acquis sur la

⁶ Traduction en français sous le titre *Cent ans après ou l'an 2000*, éditions Éternel, 2015.

⁷ Cf. Chantal de Crisenoy, *Lénine contre les moujiks*, La Lenteur, 2017.

nature dans la mesure où il est conciliable avec l'émancipation de leurs frères » (*L'esclavage moderne*).

Dans un texte de 1947, intitulé « Lear, Tolstoï et le bouffon », Orwell s'efforce de comprendre l'aura du sage non-violent, inspirateur de Gandhi et de multiples communautés à travers le monde, depuis les imitateurs du christianisme primitif (à l'exemple des Doukhobors, secte dissidente de Russie, pratiquant l'objection de conscience, dont l'écrivain facilita l'émigration vers le Canada à la fin des années 1890) jusqu'aux adeptes du retour à la vie rurale dans les années 1970, en passant par les colonies naturiennes adeptes du végétarisme à la Belle Époque. Le personnage shakespearien de Lear, vieillard errant sur la lande, maudissant le ciel, accompagné d'un bouffon et d'un fou, ressemble à cet homme puissant renonçant au pouvoir, homme déchiré, esclave de ses contradictions, qu'est Tolstoï. Lui qui, lorsqu'il reprise ses bottes, ne le fait jamais sans l'aide d'un serviteur ou qui, mettant son extraordinaire force physique au service du labourage dans une propriété voisine, s'y livre des heures durant sous l'œil et les pinceaux du peintre Ilya Répine. Pris dans un conflit intérieur tragique, l'aristocrate russe n'aurait jamais pu, selon Orwell, accomplir son exigence de purification. La différence entre un saint et un homme ordinaire est une différence de nature, non de degré. D'où la singulière posture de celui qui exhorte ses semblables à la sainteté, cet idéal hors d'atteinte. Autre manière, selon Orwell, d'exercer la contrainte morale à l'égard d'autrui, dans un penchant au fanatisme spirituel. Gardons cela en tête en lisant Tolstoï, qui, à l'heure de la fin, fuira définitivement son domaine pour mourir esseulé dans la petite gare d'Astapovo, après avoir parcouru quelques kilomètres dans la neige en compagnie d'un serviteur. Mais n'oublions pas non plus qu'à un certain point, seule l'exagération est vraie pour préserver la « croissance de l'humanité » (dit l'écrivain dans son *Journal*) face à une « pseudo civilisation » qui absorbe toute la force de croissance pour entretenir des branches fausses, nuisibles, au prétexte de concourir au bien-être du peuple.

Renaud Garcia
Été 2020

Lectures :

- *L'esclavage moderne*, Le pas de côté, 2012.
- *L'argent et le travail*, édition des Syrtes, 2010.
- *Le royaume des cieux est en vous*, Le passager clandestin, 2010.
- *Refus d'obéissance. Écrits sur la révolution* (textes réunis et présentés par Pierre Thiesset), L'Echappée, 2017.

Les naturiens

(environ 1890 - 1945)

Les années 1894-1914, qualifiées de « Belle époque » à la suite de la Grande Guerre, n'ont sans doute eu de beau que le nom. À l'intérieur comme au-delà des frontières, le capitalisme industriel étend son emprise. Inégalités sociales, misère, crises politiques (l'affaire Dreyfus au premier chef) remplissent concrètement les promesses de la chimie, de l'automobile et du pétrole. Les trois idoles du progrès et de la civilisation machinistes.

Contrairement aux masses, certains n'y croient pas. Modestes anarchistes, ils font sécession d'avec leur propre camp pour opposer à la « ville tentaculaire, au luxe insolent, au mensonge, à la chimie meurtrière, à la vie artificielle, aux forces du mal et de la contrainte » le principe de la liberté dans la nature. Sous l'impulsion du dessinateur et publiciste Émile Gravelle (1855-?), figure de la bohème de Montmartre, créateur en juillet 1894 du journal *L'état naturel et la part du prolétaire dans la civilisation*, ils se rallient à la position naturienne : une intuition qui soutient la volonté, révolutionnaire, de changer de mode de vie, afin d'arracher la classe ouvrière aux séductions de la science qui facilite la vie. C'est que ces libertaires-là ont tiré les leçons de l'activisme des poseurs de bombe du début des années 1890. Suite à une vague d'attentats, la répression de l'État est devenue féroce, avec ses « lois scélérates ». L'échec de la « propagande par le fait », entendue de façon étroitement explosive, entraîne la dislocation des groupes et structures militantes. L'horizon d'un soulèvement spontané des masses, attisé par l'étincelle de la dynamite, se perd dans un lointain avenir jamais atteint. Nombre d'anarchistes se tournent vers l'organisation syndicale de la lutte sociale. Pas les naturiens qui, minoritaires entre les minoritaires, entendent tout autrement le terme « révolution ».

Les révolutionnaires (communistes, socialistes, anarchistes), dit Gravelle dans un texte du journal *Le naturien*, en 1898, tombent chaque fois dans la même ornière : « ils s'en prennent aux hommes tandis que c'est le système matériel d'existence qui est féroce ». Un système qu'il faut bien appeler par son nom : *industriel*. Ce mot qui désigne la recomposition artificielle, scientifique et technique, de ce que la nature donne pour rien, puis sa vente à ceux qui sont en mesure de se l'approprier : travailleurs et employés.

Les naturiens voudraient leur ouvrir les yeux, attiser la conscience de leur esclavage. Les partisans de la liberté dans la nature ne se battraient pas à leurs côtés pour une réappropriation démocratique de l'appareil de production. L'ouvrier « libre », avance Gravelle, « mis en demeure de travailler ou de mourir de faim, qui pratique aussi toutes les industries concourant au "Progrès matériel" - toute la civilisation », c'est encore et toujours le serf, tout entier dévoué à l'Artificiel. Qu'il descende dans la « mine asphyxiante, s'enfourne dans l'usine brûlante, peine sur le chantier à ciel découvert sur terre et sur mer », le voici exposé à tous les périls, à toutes les catastrophes. Et lorsque, paysan, « il a desséché et stérilisé la terre, il veut maintenant forcer sa production par l'emploi d'engrais chimiques et n'obtient plus que des produits dénaturés qui débilitent les hommes et les animaux » (*L'état naturel*, n°4, février 1898).

L'anarchisme officiel, aussi dogmatique que les autres courants de pensée, ne peut supporter la déviation représentée par ce « naturisme libertaire », défini par le cheminot Henri Zisly (1872-1945), autre figure de proue du mouvement. Le cordonnier Jean Grave, directeur des *Temps Nouveaux*, un des principaux organes anarchistes de l'époque, rejette les textes et actions des naturiens comme autant de « divagations » de cerveaux instables. Alors, on n'en parle plus et l'on se voue, corps et âme, à la lutte pour la démocratisation du Progrès.

Les naturiens passent outre ces condamnations et poursuivent leur propagande en faveur d'une vie délivrée des poisons industriels, examinant sans fard les attraits que l'on pourrait encore trouver

à la civilisation et les vices qu'on lui doit. Les brochures, conférences, réunions et appels à fonder des colonies naturiennes ne se convertissent pas tout de suite en tentatives concrètes. Il faut attendre pour cela l'élaboration d'une « société pour la création et le développement d'un milieu libre en France », à l'initiative de Zisly, du théoricien anarchiste individualiste Émile Armand et du charismatique Georges Butaud (1868-1926). Conçu comme un exemple frappant, susceptible d'inciter les révoltés contre l'ordre social à se déprendre ici et maintenant des contraintes du système industriel, le milieu libre de Vaux, dans l'Aisne, voit le jour en 1902 sous l'impulsion de Butaud et de sa compagne Sophie Zaïkowska (1874-1939).

D'autres expériences suivront, comme l'« essai d'Aiglemont », dans les Ardennes, de 1903 à 1909, l'essai de Saint-Maur, à partir de 1913, la colonie de Bascon, à nouveau dans l'Aisne, à partir de 1911 jusqu'en 1951, ou encore la « cité végétaliennne Terre libérée », fondée en Touraine, en 1924, par Louis et Clémence Rimbault. Inscrites dans les marges de l'histoire de l'anarchisme ouvrier, sensibles à des questions féministes comme la maternité consciente ou la limitation des naissances, les initiatives naturiennes participent d'expériences sociales dissidentes en divers endroits de l'Europe. Par exemple le mouvement de la « réforme de la vie » (*Lebensreform*) en Allemagne, avec la colonie de Monte Verità, où s'implique un temps Gustav Landauer ; le socialisme poétique et agrarien du britannique Edward Carpenter, expérimentant la vie en communauté dans sa ferme de Millthorpe ; ou encore les multiples communautés tolstoïennes, partageant l'idéal de simplicité du sage de Iasnaïa Poliana, et souvent son végétarisme.

Quant à Kropotkine et Élisée Reclus, deux figures de l'anarchisme, en qui nous reconnaissons aussi nos anciens, ils n'hésitent pas à encourager les efforts communautaires de ceux qui cherchent à vivre « en-dehors ». Mais leur soutien ne vaut pas adhésion pleine et entière. Le théoricien russe, sollicité en Angleterre en 1895 pour devenir le trésorier d'une colonie à Wearside, admet le peu de confiance qu'il place dans ces projets de colonies communistes, regrettant toujours de voir des hommes et des femmes de valeur s'apprêter à subir toutes sortes de privations pour ne trouver, dans la plupart des cas, que déception à la fin.

Reclus, végétarien ayant rendu visite aux colons de Vaux, en 1903, rend raison de tels doutes : les communes modèles ont le défaut capital d'être établies en dehors des villes « où se brassent les hommes, où surgissent les idées, où se renouvellent les intelligences ⁸ ». Résumons et analysons tour à tour ces deux propositions : les essais inspirés par le retour à l'état naturel pourraient bien tourner court, victimes de la promiscuité, de l'enfermement communautaire, des jeux de rivalité et de jalousie ; pour qui n'a pas rompu avec l'espoir d'un soulèvement des masses, c'est encore l'air de la ville, avec ses multiples relations sociales, qui émancipe.

À suivre l'évolution du mouvement naturien depuis 1895 jusqu'aux communautés végétaliennes d'après-guerre, on ne peut donner entièrement tort à Kropotkine, du moins pour la première partie de l'argument. D'une rue à l'autre, d'un mois à l'autre, les groupes se tiennent en respect puis s'attaquent. Les exemples sont légion. Ainsi d'Honoré Bigot (1856-1932), militant de la première heure, qui se méfie bientôt de Zisly et Beaulieu (dit Henry Beylie), les rédacteurs de la *Nouvelle humanité*, en raison de leur « autoritarisme ». Prenant des positions « sauvagistes » (on dirait aujourd'hui « primitivistes »), il crée avec le cordonnier Alfred Marné le journal *Le Naturien*, puis *L'Âge d'or*, afin de se démarquer des prétendues compromissions de Gravelle, Beylie et Zisly. Les publications, souvent éphémères, se succèdent au rythme des réajustements de la théorie. La charge libertaire des premières revues se dissipe quelque peu, après-guerre, chez des personnages comme Rimbault, Butaud ou Zaïkowska qui mettent l'accent sur les questions hygiéniques, diététiques et spirituelles. Mais là encore, les élans du début s'effilochent. Rimbault, passé au végétarisme, participe à la revue *Le Néo-naturien*, lancée en 1921. Mais la revue *Le végétalien*, fondée en 1925 par le couple de Bascon, finit par couler la publication qui lui est chère. Rupture provisoire et aigreur.

⁸ Élisée Reclus, *L'anarchie*, Les Temps Nouveaux, 1896.

À l'intérieur des communautés, dans les réunions, passent des personnages hauts en couleur et des influences surprenantes. Voyez la « Rolande », Léonie Fournival (1864- ?), féministe, pratiquant l'amour libre, qui adhère en 1901 au groupe des anarchistes naturiens. Toujours à la limite de la mendicité, elle cherche à incorporer dans le mouvement français les principes tolstoïens qu'elle a expérimentés en Angleterre : végétarisme et douceur envers les animaux. Vêtue comme une militante de l'Armée du Salut, elle contribue à cette propagande tout en prétendant maîtriser les sciences occultes et la métempsychose. Voyez encore l'influence du Dr. Paul Carton sur le courant végétalien, un scientifique dont les préconisations diététiques seront tenues par les plus libertaires pour du spiritualisme ésotérique. L'ordinaire de la vie communautaire est, pour le reste, émaillé de conduites conflictuelles, incohérentes ou parasitaires. La polygamie, expérimentée par Butaud à Saint-Maur, « ne va point sans causer quelques aléas », comme le rapporte Zisly. C'est lui qui remarque en 1907, dans son bilan de l'expérience de Vaux, que les actifs y labouraient la terre « pendant que les naturiens et les végétariens roupillent jusqu'à midi ou s'en vont sous les arbres lire Stirner ». Autant de griefs familiers aux connaisseurs des communautés des années 70 et aux néo-ruraux d'aujourd'hui.

Quant à Louis Rimbault, les derniers temps de sa colonie végétalienne Terre libérée parlent d'eux-mêmes. Veuf en 1927, un accident le laisse paraplégique en 1932. Un an plus tard, deux des cinq membres permanents de la communauté l'abandonnent, seul en compagnie d'une jeune femme atteinte d'un retard mental, de vingt-cinq ans sa cadette, qu'il se résoudra à épouser. Rimbault poursuit les collaborations avec les journaux anarchistes individualistes jusqu'à son décès en 1949, il continue d'accueillir des visiteurs qui jamais ne se fixent dans la colonie. Lâché de tous, cible du qu'en-dira-t-on, son expérience semble un échec cuisant. La joie de vivre qui s'en dégage paraît aussi sinistre que celle du roman éponyme de Zola. Ces échecs incitent à souscrire à la thèse de l'historien Arnaud Baubérot, pour qui la surenchère théorique et militante - une revue chassant l'autre, une étiquette remplaçant telle autre suspectée de compromission bourgeoise (naturien, naturiste libertaire, sauvagiste, néo-naturien, végétarien, végétalien, crudivégétalien – végétalien qui refuse de cuire ses aliments) - aurait été surtout un moyen de compenser l'isolement, la décomposition et la marginalité, à l'aide de signes identitaires partagés.

Argument recevable, mais incomplet. Rappelons-nous : un Élisée Reclus pouvait souligner les limites des communautés naturiennes, coupées de l'air émancipateur de la ville. Cent ans après, l'atmosphère urbaine est devenue irrespirable : saturée de particules fines et d'ondes condamnant les individus porteurs de données à l'incarcération dans les rets de la *smart city*. Poussés en avant par le Progrès, la porte s'est refermée derrière nous. Seul un faible rai de lumière s'y faufile par en-dessous. C'est le rappel d'une vie ramenée à l'état naturel, qui fut pensée une première fois, au sein de ce que l'on appelle la critique sociale, par les naturiens. Une fois perçue, on ne voit plus que cette lueur libératrice, et l'on s'y tient. Car en dépit des multiples petites différences, une unité d'inspiration se dégage. La nature des naturiens, c'est un principe, un critère de jugement des œuvres du progrès. Revenir à la nature, c'est refuser la « civilisation » telle quelle, c'est-à-dire tout ce qui entoure les hommes du luxe et du machinisme, sous les auspices de la science. C'est lui poser la question : qu'en retenir ? Jusqu'où ? Pour la satisfaction de quels besoins ? Principe, critère de jugement, mais refuge aussi.

Des premiers naturiens (Gravelle, Zisly) jusqu'aux végétaliens (Butaud, Zaïkowska, Rimbault), l'étude des lois naturelles (seule science admissible) désigne la possibilité, offerte à tous, de satisfaire les besoins organiques et sociaux en conjuguant plaisir et satiété. Celui qui, délivré de la gangue des plaisirs en excès, réapprend à vivre selon l'état naturel, cultive la « mesure où il n'est plus permis qu'un homme soit dépouillé », comme le dit Aug. Troussset, ce mystérieux naturien sans trace biographique disponible, auteur en 1905 du traité *Civilisation et naturianisme*.

Faute d'avoir saisi la portée de cet épicurisme libertaire, en le confondant avec une apologie du retour au primitif (position restée minoritaire dans le mouvement naturien), le prolétariat, et ses brillants théoriciens socialistes, sont restés captifs du rêve industriel : se soumettre à la discipline du travail salarié dans l'espoir de s'emparer d'une production matérielle excédentaire, dont on pourrait

jouir enfin en déléguant aux machines les tâches pénibles. C'était refuser de voir que l'exploitation de l'homme par l'homme (décrit par de nombreux textes naturiens comme le « parasitisme » des propriétaires bourgeois), impose la dégradation de la nature, qu'il s'agisse du milieu vital ou du corps lui-même. Autrement dit, une production machinisée et scientifique engendre nécessairement, sous couvert de progrès, tout un déchainement de nuisances, depuis la guerre totale jusqu'à l'alimentation chimique, en passant par la dégradation des sols, la disparition des savoir-faire (jardinage, élevage, apiculture, pisciculture, tissage, couture), les maladies, les épidémies, la dégradation de l'expérience de l'espace et du temps et le déni de l'effort. Autant de thèmes traités directement par les partisans du naturisme libertaire. Songez à votre expérience de piéton dans les rues des grandes villes, grouillantes de trottinettes, vélos électriques, scooters, 4x4, entre autres « nouvelles mobilités », et lisez ces remarques de Zisly, en 1918 : « Vous voyez d'ici les agréments de la vie scientifique. Les individus n'auront plus besoin de jambes, par exemple, vu la multiplication des moyens de locomotion et celui qui serait assez fou pour marcher à pied serait d'abord regardé comme un véritable phénomène et ensuite écrasé par quelque engin de meurtre, auto, vélo ou autre ».

Les intellectuels diplômés, libertaires ou non, pourront moquer le simplisme de cette assertion du cheminot Zisly, et de ses compagnons dessinateur, chansonnier, bourrelier, couturière, comptable ou tailleur de pierre : « la civilisation est le mal, la nature le bien ». Ils riront moins quand leur sera rappelée l'inanité de la croyance qui, sans cesse, a conduit leurs élans révolutionnaires à l'échec : « le machinisme féérique où tout se ferait presque par miracle [...] engendre l'esclavage ».

C'est que pour les naturiens, à l'encontre des marxistes et de bien des anarchistes, l'homme n'est pas d'abord un *producteur*, qui en tire un *droit* à consommer. C'est un vivant qui a le droit à la *subsistance* « par le fait qu'il naît », comme le souligne Troussel. Nature et indépendance. Une conception qui, soit dit en passant, permet de distinguer le coin de terre qui nous est assigné parce qu'on y est né et la patrie dont l'amour est imposé par le groupe. On ne s'étonnera donc pas que les naturiens aient été de farouches antimilitaristes.

Les partisans de la révolution efficace se gausseront aussi de la condamnation des aliments de mort (viande, tabac, alcool, sucre industriel) chez les naturiens, tout comme des querelles entre végétariens et végétaliens, ces derniers soutenant que la consommation de produits animaux, outre la viande, n'exige pas moins l'industrialisation des conditions de vie des bêtes. Peut-être auront-ils du mal à trouver savoureuse la « basconnaise », cette salade « d'infinie variété » concoctée par Louis Rimbault, plat phare du végétalisme. À vous de voir et d'éplucher : pour une personne, 30 grammes de carottes, betteraves, topinambours, pommes de terre, navets, céleris-raves, radis ; 120 grammes de choux et de salades diverses ; 120 grammes de pommes de terre cuites en robe des champs ; 2 grammes d'huile d'arachide et un gramme de sel de cuisine ; 5 grammes d'oignon, un peu de persil, de cerfeuil ou de fenouil.

Divertissement futile face aux tâches militantes ? Ce serait oublier l'intuition première des colonies végétaliennes, ainsi résumée par Butaud et Zaïkowska : « tendre à se perfectionner, à devenir un élément moins dispendieux, c'est améliorer la société tout entière dans toute la mesure que l'effort industriel peut rendre » (*Étude sur le travail*, 1912). Nouvel écho de la révolution à la manière de Tolstoï, laquelle, nécessairement, doit précéder toute révolution sociale. Sans travail sur les besoins, sans souci de perfectionnement moral, l'échec est assuré. Des hommes, officiellement anti-capitalistes, libertaires, anarchistes, encore dotés des mêmes appétits justifieront, d'une manière ou d'une autre, la coercition afin de satisfaire leurs désirs sans borne. Aussi Butaud préfère-t-il le terme « autarchiste » à celui d'anarchiste : on ne saurait se délivrer de ses maîtres illégitimes sans être d'abord son propre maître.

Ceci a été dit il y a un siècle. Ce qui a été véritablement pensé une fois peut l'être une autre fois, et d'autres encore, en dépit de l'oubli. Les thèmes des libertaires naturiens ont resurgi dans la contre-culture des années 1960 (voyez Marcuse, Bookchin, Roszak, Ellul, Françoise d'Eaubonne). Avant un nouveau reflux. Maintenant que la bannière libertaire semble passée, sans rire, des mains

d'une Sophie Zaïkowska à celles de Paul B. Preciado⁹ et de tous *celleux* qui, à sa suite, considèrent d'une manière ou d'une autre que la nature est « fasciste », on éprouve quelque fierté à se revendiquer d'une conception *libertaire* naturienne. Mais, pour sacrifier à la désinence française en matière de courants d'idées, *naturisme* et *naturistes*, tout court, pourraient être nos noms véritables (à ne pas confondre avec les « nudistes »). Hommage à l'idéal de ceux qui s'honorent d'être nés, et voient dans la nature le milieu même de la liberté.

Renaud Garcia
Été 2020

Lectures :

- Revue *Invariance*, supplément au numéro 9, série IV, juillet 1993 : *Naturiens, végétariens, végétaliens et crudivégétaliens dans le mouvement anarchiste français (1895-1938)*. Recueil de textes.
- François Jarrige (prés.), *Gravelle, Zisly et les anarchistes naturiens contre la civilisation industrielle*, Le passager clandestin, 2016.
- Arnaud Baubérot, *Histoire du naturisme. Le mythe du retour à la nature*, Presses universitaires de Rennes, 2004.

⁹ Les éditions *Libertalia* publient en effet le prochain ouvrage de Preciado, assurément fondamental, intitulé *Terreur anale*

Ray Bradbury

(1920-2012)

Le vert est-il la couleur de Ray Bradbury, l'écrivain de science-fiction le plus connu au monde, auteur de *Fahrenheit 451* et des *Chroniques martiennes* ? Il s'en défendait lui-même. « Je ne souhaite pas qu'on fixe sur moi l'étiquette d'écologiste. C'est trop sérieux », avouait l'auteur de *L'homme illustré* (1950), un des premiers livres sur la pollution (entretien avec P. Curval, *Futurs*, n°3, septembre 1978).

Comment le vert pourrait-il être la couleur de celui qui devint, avec ses *Chroniques martiennes*, l'écrivain favori de la NASA, adulé par les scientifiques et les astronautes ? À tel point, d'ailleurs, qu'il fit partie de la mission de contrôle de la sonde Mariner 9 qui atteignit en 1971 l'orbite de Mars, puis des comités scientifiques qui supervisèrent les missions de la sonde Voyager. Conférencier régulier pour le California Institute of Technology, Bradbury, tout en déplorant les méfaits de l'automobile et de la quincaillerie technologique qui isole les humains en prétendant les faire communiquer, n'a jamais cessé de penser que les USA devaient reprendre les vols vers la Lune, pour enfin coloniser Mars. Hommage du vice scientifique à la vertu littéraire : en 2007, une sonde a transporté une copie digitale des *Chroniques martiennes* vers Mars ; une astéroïde, un cratère lunaire et une portion de la surface de la planète rouge portent le nom de Bradbury.

On se souvient qu'en 1959, le physicien britannique C. P. Snow, qui s'était essayé au roman avec nettement moins de talent que Bradbury, avait campé l'opposition des « deux cultures » : celle des sciences et techniques de la société industrielle face à celle des humanités. Cette dernière, vouée à l'extinction dans un monde soumis à l'efficacité, devait être remplacée, relevée, par une troisième culture, celle des sciences humaines et sociales, afin d'acculturer les jeunes générations à l'organisation technocratique de la société¹⁰.

Trois ans plus tard, le 14 septembre 1962, quelques jours après que le président Kennedy eut annoncé, sous la pression des prouesses soviétiques, la reprise du projet d'exploration de l'espace, Bradbury publia dans le magazine *Life* un texte intitulé « Cry the cosmos ». Ce texte fit beaucoup pour sa célébrité au-delà des cercles littéraires. Il s'y livrait à une méditation humaniste sur la conquête spatiale, établissant un compromis entre les deux cultures. Pourquoi donc, se demandait-il, dépenser des millions pour aller sur la Lune, quand les poètes nous la donnent gratuitement depuis des lustres ? Parce que nous chérissons la vie et craignons la mort. Les voyages spatiaux seraient, avançait l'écrivain, notre ultime réponse à l'angoisse du néant. Après avoir bâti des villes, allumé des lampes, fondé des mythologies et élevé des enfants pour nous sauver de l'obscurité, il nous fallait désormais assurer notre salut en transmettant le don de la vie humaine à travers les abysses planétaires. Mais, pour se hisser à la hauteur d'une telle ambition, il faudrait, concluait l'article, arbitrer entre la volonté de détruire et celle de sauver, et avant tout élever les idées plus haut que le perfectionnement technique des machines. En définitive, incorporer les valeurs humanistes dans la machine pour faire pencher son ambivalence du côté du Paradis et non de l'Enfer.

Et pourtant. Pourtant, au-delà de ce discours de conciliation, version lettrée de n'importe quelle campagne d'acceptabilité sociale des nuisances technologiques, Bradbury reste l'auteur de *Fahrenheit 451* (1953). *Fahrenheit 451*, ou la température à laquelle le papier s'enflamme

¹⁰ Cf. Pièces et main d'œuvre, *Les deux cultures, ou la défaite des humanités*, 15 février 2016. www.piecesetmaindoeuvre.com et Pièce détachée n°76.

spontanément et se consume. Bien entendu, les pyromanes pompiers du roman sont une allégorie de la censure, de la destruction de la vie de l'esprit, de l'hitlérisme au maccarthysme. Les lecteurs d'Orwell feront l'analogie avec le Commissariat aux archives de 1984 où le passé est sans cesse falsifié afin de corroborer la ligne toujours mouvante, mais toujours implacable, du Parti. L'autodafé des livres est une pratique aussi vieille que l'avènement du fanatisme et l'écriture des livres. Je me souviens de l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie, la plus grande de tout le bassin méditerranéen, trois fois calcinées, par les troupes de César, par les juifs mosaïstes et les juifs chrétiens lors de leurs batailles armées, par les Arabes musulmans lors de la prise d'Alexandrie. Je me souviens non seulement de l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie, mais aussi de ceux des bibliothèques de Rome, et de toutes les bibliothèques du bassin méditerranéen, afin que rien ne subsiste des humanités antiques, et notamment du sage Epicure spécialement poursuivi par l'obscurantisme chrétien.

Fahrenheit 451 est surtout un admirable texte sur la mémoire, l'incarnation et la mélancolie. En suivant la rédemption de son protagoniste Guy Montag, Bradbury donne à sentir ce qu'il en coûte de sauvegarder l'humanité et les humanités dans une ère dévastée par la marchandise et la technologie, où des avortons diminués se divertissent à en mourir d'ennui. Bradbury parle de nous. C'est ainsi qu'il nous est proche.

Tous les récits de l'auteur sont truffés de gadgets technologiques dont il interroge les malfaisances. Dans le roman, le Limier-Robot, chien traceur programmé par traitement algorithmique de données, est sans doute le cas le plus emblématique de la prescience de Bradbury. Ce chien-robot, c'est celui que nous voyons aujourd'hui traquer les porteurs du Covid-19 à Singapour. La compagne de Montag, la malheureuse Mildred, illustration de la ménagère américaine aliénée au dernier degré, se raccroche à une réalité exotique par ses coquillages d'oreille (prototypes des actuelles oreillettes sans fil), vit des moments exaltants avec sa « famille » virtuelle, immergée entre les quatre murs de son salon-écran. Le virtuel a pris possession des quartiers résidentiels où flâner à pied devient une conduite suspecte, passible de dénonciation par des voisins « vigilants ». Reste la bagnole, dispensatrice de sensations fortes lorsque, partout, s'est insinué le blasement. Une jeunesse déboussolée se grise d'appuyer sur le champignon pour écraser les passants aventureux.

Au milieu de ce « cauchemar climatisé » (Henry Miller), dont il est d'abord l'un des gardiens consciencieux, Montag va pourtant s'éveiller à une possibilité : vivre en humain. Sous son blouson ignifugé puant le pétrole, le héros retrouve, par la rencontre avec Clarisse McClellan, jeune fille campée sur la terre solide et bien ronde, une image enfouie dans ses émotions : celle d'une humanité libre « d'humer les choses, regarder les choses » ; une humanité capable de « rester toute la nuit debout, à marcher, à regarder le soleil se lever » ; une humanité attentive au monde, qui se permet encore de réfléchir, converser et rire, comme l'étrange famille McClellan, bientôt liquidée par les autorités.

L'attention aux sensations, à la nature, est attention au *sens*. Une manifestation de culture. Mis sur la voie par Clarisse, Montag remonte la piste des humanités jusqu'à Faber, vieux professeur d'anglais contraint à la retraite par défaut de crédits et d'élèves dans son école d'arts libéraux. L'honnête homme lui livre le secret de son amour pour les livres et du rôle de passeur, désormais clandestin, qu'il s'est donné : « Connaissez-vous la légende d'Hercule et d'Antée, le lutteur géant dont la force était incroyable tant qu'il gardait les pieds fixés au sol ? Une fois soulevé de terre par Hercule, privé de ses racines, il succombe facilement. Si cette légende n'a rien à nous dire aujourd'hui, dans cette ville, à notre époque, c'est que j'ai perdu la raison. »

Lire et relire *Fahrenheit 451*, en gardant une oreille sur la ritournelle des inhumains d'aujourd'hui. Face à Faber, le littéraire, le défenseur de la *skolè* (du loisir pour penser et cultiver les arts libéraux) se tient Beatty, le capitaine des pompiers brûleurs de livre, fonctionnaire de la défaite des humanités. À la différence des imbéciles qui constituent son équipe, lui a lu des livres, du moins appris suffisamment de citations pour le laisser croire. Il choisit en conscience d'en faire

des bûchers, comme d'en finir avec les humains qui, tels Clarisse, prêchent d'exemple : « elle ne voulait pas savoir le comment des choses, mais le pourquoi. Ce qui peut être gênant. On se demande le pourquoi d'un tas de choses et on finit par se rendre très malheureux, à force ». Pour le reste, se gaver d'informations et suivre le courant : « restez pompier, Montag. Tout le reste n'est que désolation et chaos ! » Beatty, c'est déjà C. P. Snow et le nihilisme technocratique. Les littéraires sont bien pour lui ces « luddites par tempérament », perturbateurs de l'organisation sociale, obsédés par le *pourquoi*, que le physicien britannique tancerait dans sa conférence de 1959.

Traqué, pisté, pourchassé, après une course éperdue à travers la forêt et le fleuve, Montag trouve refuge auprès des flammes chaleureuses d'un feu de camp, en compagnie de vieux universitaires (dans le sens noble du terme, des intellectuels participant de la communauté universelle du savoir humain). Clochards célestes, luddites d'une époque avilie, ils se groupent en petites unités, près des forêts, le long des voies ferrées, à l'écart de l'inculture des villes, bientôt détruites par des guerres éclair. Eux, les littéraires, voyagent avec peu de livres. C'est qu'ils les ont appris par cœur, disséminés chapitre par chapitre, ici ou là. Un tel *est* Thoreau, un autre Bertrand Russell, tel autre encore Shakespeare. Ils se reconnaissent par-delà les distances. Ils demeurent les sentinelles de la mémoire dans un âge de ténèbres, conservant la flamme vacillante de la culture humaine. Les Phénix qui, à chaque génération, préservent une chance qu'un peu plus de monde se souvienne.

En cela Bradbury est des nôtres, et sa couleur est le vert. Car il y a plusieurs façons de brûler les livres. Dans une préface à une réédition du livre datant de 1993, il écrivait ainsi : « Si le monde se basketballise et se footballise en grand spectacle télévisé, plus besoin d'hommes comme Beatty pour enflammer le pétrole ou faire la chasse au lecteur. Si, au niveau du primaire, les cerveaux se ramollissent et disparaissent dans les fissures et les bouches d'aération de la salle de classe, qui, au bout d'un certain temps, le saura ou s'en préoccupera ? » (« De l'étincelle à l'incendie », 14 février 1993). Lorsque la masse préfère vouloir le néant plutôt que de ne rien vouloir du tout, seule la mémoire vive atteste notre humanité. C'est également la leçon d'un texte préparatoire à *Fahrenheit 451*, intitulé « Feu de joie », dans lequel les protagonistes, à la veille de l'apocalypse nucléaire, basculent dans l'explosion finale arrimés aux souvenirs des œuvres du passé. Attachés, malgré tout, à la mémoire de l'effort obstiné des humains pour continuer de vivre dans la pensée de leurs descendants.

Le vert de Bradbury n'est certes pas celui d'un écologiste engagé, mais son importance n'en est pas moindre pour autant. C'est la couleur d'une vision émouvante de ce que peut une vie humaine consciente de sa finitude. Une vision qui ne frappera jamais les innombrables Beatty machinant le grand dégoût de vivre : « Je crois que la mélancolie est l'état d'âme de l'humanité. Tous les garçons et les filles, en grandissant, se rendent compte que les couchers de soleil ne durent pas éternellement [...] C'est la mort qui rend la vie belle et la liste des choses qu'on a faites, des belles et bonnes choses qu'on a faites est chargée de mélancolie » (entretien avec P. Curval, 1978).

Renaud Garcia
Été 2020

Lectures :

- *Fahrenheit 451*, « Feu de joie », Paris, Denoël, 1995.
- Pièces et main d'œuvre, *Les deux cultures, ou la défaites des humanités*, 15 février 2016 (Pièce détachée n°76)

Feu de joie (Bonfire)

Ray Bradbury

Ce qui tracassait le plus William Peterson, c'était Shakespeare, Platon et Aristote, Jonathan Swift et William Faulkner et les poèmes de... Robert Frost peut-être, John Donne et Robert Herrick. Tous, rendez-vous compte, livrés au Feu de joie. Puis il se mit à penser à certains tableaux au musée, où dans les livres de sa tanière, les bons Picasso, pas les mauvais, mais le peu de vraiment bons ; les bons Dali (il y en avait, imaginez-vous) ; et les meilleurs Van Gogh ; aux lignes de certains Matisse, pour ne rien dire de leurs couleurs, à la façon dont Manet savait rendre un cours d'eau, et à l'espèce de brume qui flottait sur le visage des femmes pêches de Renoir dans les ombres de l'été. En remontant plus loin dans le passé, il y avait aussi les merveilleux Greco, comme saisis dans la lumière d'un éclair, ces corps de saints étirés par quelque gravité céleste vers des nuées orangeuses oscillant entre le blanc et le sulfureux. Après avoir songé à ces petits bouts de bois d'allumage (car c'était ce qu'ils allaient devenir), il se remémora les imposantes sculptures de Michel-Ange, son David aux poignets gonflés de jeunesse et au cou tendineux, aux mains et aux yeux si délicats, à la bouche si tendre ; les Rodin passionnément concertés ; la tendre fossette dans le dos de la statue de femme nue au fond du musée d'Art moderne, cette fossette flegmatique où l'on avait envie de poser la main en passant pour féliciter Lembroocke de son talent...

Tard dans la nuit, William Peterson était allongé dans son bureau, toutes lumières éteintes, son visage osseux effleuré uniquement par la petite lueur rosée du voyant de son électrophone. La musique filtrait en douceur dans la pièce, un chœur de sauterelles de l'*Iéna* de Beethoven, l'averse d'un pizzicato au milieu de la *Quatrième* de Tchaïkovski, une charge de cuivre à travers la *Sixième* de Chostakovitch, un fantôme surgi de *La valse*. William Peterson se palpait parfois le visage et découvrait un peu d'humidité sous chaque paupière inférieure. Ce n'est pas vraiment de l'apitoiement sur soi, n'est-ce pas ? se disait-il. C'est simplement de ne rien pouvoir faire pour qu'il en soit autrement.

Car demain ils seraient tous morts. Shakespeare, Frost, Huxley, Dali, Picasso, Beethoven, Swift. Définitivement morts. Jusqu'à présent ils avaient échappé à la mort. Même si leurs corps avaient les vers pour compagnons depuis des siècles, leurs pensées avaient obstinément continué de vivre. Demain, la question serait réglée.

Le téléphone sonna. William Peterson lança sa main dans le noir et souleva le combiné.

« Bill ?

- Oh, bonsoir, Mary.

- Qu'est-ce que tu fais ?

- J'écoute de la musique.

- Tu ne comptes pas faire quelque chose de particulier ce soir ?

- Qu'est-ce qu'il y a à faire ?

- Dieu sait où nous serons tous demain soir. Je pensais simplement...

- Il n'y aura pas de demain soir, coupa-t-il. Il n'y aura que le Feu de joie.

- Drôle de formulation. Quel dommage, dit-elle d'une voix lointaine. J'étais en train de penser...quel gâchis. Ma mère arrive, me met au monde, m'élève, et mon père me fait suivre des études. Même chose pour toi, Bill. Et pour les deux milliards d'entre nous sur Terre ce soir. Et il faut que ceci arrive.

- Sans compter », réfléchit-il, les yeux fermés, l'appareil collé à sa bouche, « les millions d'années qu'il nous a fallu pour en arriver là. Oh, on pourrait se demander : " Qu'avons-nous obtenu ? Où sommes-nous allés ? Sommes-nous seulement arrivés ? Où sommes-nous en définitive ? " N'empêche que nous sommes là, pour le meilleur et pour le pire. Et il a fallu des millions d'années à l'humanité pour s'y hisser. Je suis tout simplement ulcéré que quelques individus haut placés puissent tout effacer d'un claquement de doigts. Ma seule consolation est qu'ils brûleront eux aussi. » Il ouvrit les yeux. « Tu crois à l'Enfer, Mary ?

- Je n'y croyais pas, mais maintenant si. On dit qu'une fois que ce sera parti, la Terre brûlera pendant un milliard d'années, comme un petit soleil.

- Oui, c'est bien l'Enfer, et nous dedans. Je n'y avais jamais pensé, mais nos âmes rôtirot dans l'air ambiant, rivées à la Terre longtemps après qu'elle ne sera plus qu'un feu de joie. »

Mary se mit à pleurer, de l'autre côté de la ville, dans son appartement.

« Ne pleure pas, Mary, dit-il. Ça me fait plus de mal de t'entendre que n'importe quoi dans cette gabegie.

- Je ne peux pas m'en empêcher. Tout ça me met hors de moi. Dire que nous avons tous *gâché* nos vies, perdu notre temps, toi à écrire trois des meilleurs livres de notre temps, pour n'aboutir à rien. Et tous les autres, les milliers d'heures qu'ils ont passées à écrire, bâtir, réfléchir, mon Dieu, ça fait un total effrayant, et il suffit que quelqu'un craque une allumette... »

Il lui accorda une longue minute d'hystérie silencieuse.

« Tu crois que personne n'a pensé à ça ? lâcha-t-il enfin. Nous avons tous notre petit bûcher. Nous nous disons : " Seigneur, c'est pour ça que grand-père a traversé les plaines ? C'est pour ça que Colomb a découvert l'Amérique ? C'est pour ça que Galilée a lâché ses poids du haut de la tour de Pise ? C'est pour ça que Moïse a traversé la mer Rouge ? " Voilà qui efface soudain l'ensemble de l'équation et réduit tout ce que nous avons fait à l'absurde parce que ça aboutit à ANNULER, ANNULER sur la machine.

- Et on ne peut vraiment rien y faire ?

J'ai appartenu à toutes les organisations imaginables, j'ai parlé, cogné du poing sur les tables, voté, j'ai été jeté en prison, et maintenant je me tais. Nous avons tout fait. Les choses nous ont échappé. Quelqu'un a jeté le volant par la fenêtre dans les années quarante, et personne n'a songé à contrôler les freins.

- Pourquoi s'être donné la peine de faire quoi que ce soit ?

- Je ne sais pas. Je voudrais pouvoir remonter le temps pour dire à mon moi de 1939 : " Écoute, mon jeune ami, ne t'affole pas, ne te presse pas, ne t'excite pas, ne te triture pas les méninges, laisse tomber tes contes et tes livres, c'est inutile, ça ne sert à rien. En 1960 on te poussera dans l'incinérateur, toi et tes ouvrages ! " Et j'aimerais pouvoir dire à M. Matisse : " Arrêtez de tracer ces lignes superbes ", et à M. Picasso : " Ne vous embarrassez pas de Guernica ", et à M. Franco : " Ne vous embarrassez pas de conquérir votre propre peuple. " Tout le monde, ne vous embarrassez de rien !

- Et pourtant il fallait se donner cette peine, on devait continuer.

- Oui. C'est le côté à la fois merveilleux et absurde de l'histoire. Nous avons continué même en sachant que nous allions droit dans le four. C'est une chose dont nous pouvons nous prévaloir jusqu'au bout, ou presque. On a violonné, peint, on s'est reproduit, on a parlé et agi comme si ça devait durer éternellement. Autrefois je me plaisais à imaginer que d'une manière ou d'une autre, une partie de la Terre demeurerait peut-être, que quelques fragments survivraient - Shakespeare, Blake, quelques bustes, quelques douceurs, peut-être une de mes nouvelles, des vestiges. Je pensais que nous laisserions le monde aux Islandais ou aux Asiatiques. Mais là, c'est différent. Tout va disparaître en bloc.

- C'est pour quand à ton avis ?

- D'un moment à l'autre.
- On ne sait même pas quels seront les effets de la bombe, non ?
- Les chances sont égales des deux côtés. Excuse mon pessimisme, mais je crois qu'ils se sont trompés dans leurs calculs.
- Pourquoi ne viendrais-tu pas chez moi ?
- À quoi bon ?
- Ça nous occuperait...
- À quoi bon ?
- Ça nous donnerait de quoi discuter.
- À quoi bon, à quoi bon, à quoi bon ! »
Elle laissa passer une minute.
« Bill ? »
Silence.
« Bill ! »
Pas de réponse.

Il pensait à un poème de Thomas Lovell Beddoes, il pensait à un bout de pellicule d'un vieux film intitulé *Citizen Kane*, il pensait à la vapeur duveteuse dans laquelle flottaient les ballerines de Degas, il pensait à une mandoline de Braque, une guitare de Picasso, une montre de Dali, un vers de Houseman, il pensait à un millier de matins où il s'était aspergé le visage d'eau froide, il pensait à un milliard de matins où un milliard d'individus s'étaient aspergé le visage d'eau froide avant de partir au travail au cours des dix mille dernières années. Il pensait aux champs d'herbe, de blé et de pissenlits. Il pensait aux femmes.

« Bill, tu es toujours là ? »
Pas de réponse.
Enfin, il déglutit et dit : « Oui, je suis là.
- Je...
- Oui ?
- Je voudrais... »
La terre explosa et brûla sans interruption durant mille millions de siècles...

Ray Bradbury
1950

Pierre Kropotkine

(1842-1921)

Dans son poème *De Profundis*, Oscar Wilde décrit Pierre Kropotkine, théoricien du communisme anarchiste, comme un « Jésus blanc » venu de Russie. D'autres se délectent de le nommer le « prince de l'anarchie ». Clin d'œil, certes, à la vie rocambolesque d'un fils d'aristocrates russes, page personnel du tsar Alexandre II, qui choisit contre les attentes familiales de s'engager dans un régiment de cosaques sibériens, puis devient anarchiste en 1872, au contact des ouvriers horlogers du Jura suisse, membres de la branche antiautoritaire de l'Internationale. Mais allusion plus sérieuse, aussi, à la noblesse de caractère de cet honnête homme impliqué dans la vague du populisme russe (l'« aller au peuple » des *narodniki*), deux fois emprisonné, exilé en Angleterre, référence incontournable du mouvement anarchiste international jusqu'au soutien qu'il apporte aux Alliés en 1914, ce qui lui aliène nombre d'anarchistes.

Héritière de l'esprit encyclopédique des Lumières, son œuvre, composée de traités, de recueils d'articles scientifiques et d'un très grand nombre de brochures et de pamphlets, touche à de multiples domaines : géographie (sa spécialité scientifique), biologie, sociologie, histoire, anthropologie, philosophie, études littéraires. Rien de ce qui est humain ou naturel n'est étranger à notre auteur, partisan d'une géographie par laquelle l'homme devient la nature prenant conscience d'elle-même.

Kropotkine, c'est aujourd'hui l'homme d'une idée : l'entraide. Un thème à la mode. Dans une société fondée sur la compétition et le culte de la performance, il est toujours bien vu d'exhorter à l'aide mutuelle. Nous pouvons être des agneaux et non seulement des loups. Cela ne mange pas de pain. En définitive, c'est bien moutonnier. Quand il publie en 1902 *L'Entraide. Un facteur de l'évolution*, Kropotkine veut dire autre chose, et avec une tout autre profondeur. C'est que ses adversaires sont puissants et déterminés. Ceux qu'on appelle les darwinistes sociaux s'appuient sur la philosophie naturelle la plus influente de la fin du XIX^e siècle, l'évolutionnisme, représenté par les britanniques Herbert Spencer et Charles Darwin, pour appliquer la sélection naturelle à la société industrielle. Malheur aux inadaptés ! Pauvres, handicapés, peuples colonisés, oisifs, socialistes sont les victimes « naturelles » d'un processus au terme duquel seuls les mieux dotés sont destinés à perpétuer l'espèce et à améliorer son type moyen. « Les millionnaires sont les produits de la sélection naturelle » déclare le sociologue de Yale William Graham Sumner, résumant l'idéologie scientifique de tous les Bill Gates à venir.

Ces gens-là ont donc lu Darwin, dont l'œuvre, il faut bien le reconnaître en dépit de l'aura qui l'entoure, se prête à de telles manipulations (voyez à ce sujet les travaux critiques – et peu médiatisés – de l'épistémologue André Pichot et de Bertrand Louart). Kropotkine, lui aussi, a lu Darwin comme tous les intellectuels russes qui, dans les années 1860, ont été formés aux bases de la science occidentale. Mais, à ses yeux, la « lutte pour la vie » prend un sens plus large. Non pas simplement la lutte entre les espèces dans un milieu concurrentiel mais plutôt la réponse adaptée des organismes au défi posé par leur milieu vital. Le savant russe a effectué ses observations naturalistes en Sibérie, dans un environnement hostile et faiblement peuplé, là où Darwin avait fait ses observations dans un milieu tropical très densément peuplé. Songez à ces meutes d'animaux dans le grand froid : comment sans l'entraide pourraient-ils assurer leur survie ? Le terrain, l'entourage, la géographie, déterminent chez Kropotkine une vision de la nature bien différente de celle de son époque. L'historiographie de la biologie s'en trouve également ébranlée, puisque notre auteur revalorise les thèses de Lamarck, le véritable fondateur de la discipline, à rebours de la légende accréditée par Darwin lui-même (et encore enseignée aujourd'hui dans les facultés de

science), pour qui le savant français n'aurait été qu'un estimable précurseur, dépourvu des outils théoriques nécessaires à la conception du principe de la transformation des espèces. Le vivant et l'animal historique qu'est l'humain ne sont pas des machines adaptatives, conditionnées intégralement par leur « plasma germinatif » (pour utiliser les termes de l'époque), par leurs gènes. Ce sont des êtres ouverts, dotés d'une capacité de configurer un milieu vital, et qui subissent en retour l'influence de ce dernier. Ainsi, la plupart des maladies modernes sont-elles des maladies de « civilisation », liées aux dégradations industrielles. L'eugénisme, rejeton du darwinisme social, est à la fois une tentative d'« adaptation dirigée » à cet environnement dégradé, et un délire scientifique au service d'un projet totalitaire. Invité en 1912 à Londres au congrès international sur l'eugénisme, Kropotkine est quasiment le seul à le dire publiquement : « avant d'accorder à la société le droit de stériliser les personnes malades, les simples d'esprit, ceux qui ne réussissent pas dans la vie, les épileptiques (soit dit en passant, l'écrivain russe que vous admirez tant en ce moment, Dostoïevski, était épileptique), n'est-ce pas notre devoir sacré d'étudier avec attention les racines sociales et les causes de ces maladies ? »

Face à la puissance du darwinisme social chez les industriels et dans les milieux scientifiques du début du XX^e siècle (la génétique naissante), Kropotkine est une voix singulière. Sa vision de l'histoire, de l'économie et du progrès social, bien que tributaire sur certains points de préjugés scientifiques, se tient à l'écart du marxisme-léninisme. *L'Entraide* n'évoque pas seulement les conditions d'adaptation des animaux mais aussi celles des groupes humains, depuis les peuplades primitives jusqu'aux associations ouvrières, en passant par les communes villageoises et les guildes médiévales. En réalité, ce traité est une histoire naturelle des traditions d'entraide. Une histoire qui n'est en rien linéaire, passant par une succession d'étapes censées mener infailliblement vers le royaume de la liberté. Pour Kropotkine, il n'est pas nécessaire d'en passer par l'État capitaliste pour arriver au communisme, pas plus qu'il ne faut reléguer les communautés paysannes et leur économie locale au rang de survivances archaïques. L'attente indéfinie du moment où les promesses de l'industrialisation seront assez mûres pour que le peuple en récolte les fruits n'est qu'une manipulation de l'histoire au service d'un parti d'intellectuels et de cadres. Kropotkine ne se prive pas de le dire à Lénine en 1920 : « sans une organisation par en bas des paysans et des ouvriers eux-mêmes, il est impossible de construire une vie nouvelle. Il semblait que les Soviets avaient dû jouer précisément ce rôle de création d'une organisation par en bas. Mais la Russie n'a de république soviétique que le nom. L'influence et la domination du peuple par le Parti, c'est-à-dire, préférentiellement, les nouveaux venus (les idéologues communistes se trouvent davantage dans les centres urbains), a déjà détruit l'influence et l'énergie constructive de cette prometteuse institution - les soviets. À présent, ce sont les comités de Parti, et non les soviets, qui ont le pouvoir en Russie. Et leur organisation souffre des défauts de l'organisation bureaucratique¹¹ ».

Quant aux prétendus « sauvages », ils ne sont en rien des primitifs plongés dans un demi-sommeil de la raison, comme le veut une représentation courante au XIX^e siècle : leurs institutions dénotent plutôt une capacité à utiliser l'aide mutuelle pour neutraliser la pulsion de pouvoir, au risque de renfermer le groupe sur lui-même. L'entraide, insiste Kropotkine, est toujours en même temps développement de la conscience et des échanges spirituels.

Prise entre ces deux adversaires, le darwinisme social et la technocratie communiste naissante – la sélection artificielle au service du capitalisme industriel et l'écrasement des ouvriers et des paysans par la roue de l'histoire -, il n'est pas étonnant que l'œuvre de Kropotkine, y compris chez les anarchistes, ait subi une éclipse. Sans surprise, elle fut étudiée entretemps par des francs-tireurs, des esprits libres. À son époque William Morris, bien plus critique que son ami russe sur les potentialités émancipatrices de la machine, puis Gustav Landauer, hostile à toute trace de positivisme (la religion des « faits » et de la science). Un peu plus tard, le géographe et penseur de

¹¹ Lettre à Lénine, 4 mars 1920.

la ville Patrick Geddes (1854-1932) et son disciple Lewis Mumford (1895-1990), notamment dans *Technique et civilisation* (1934) et *Culture of Cities* (1938).

Qu'en ont-ils retenu, qui nous revient aujourd'hui par leur héritage ? D'abord l'idée que l'économie n'est en rien une science de la production dans un contexte de rareté. Il s'agit de l'enraciner dans la nature elle-même et de la penser comme une « physiologie de la société » : avant de produire quoi que ce soit, étudier ce dont on a besoin collectivement (*La conquête du pain*). Ensuite l'idée que la technique, dont le développement industriel reste encouragé par Kropotkine, ne peut plus, pourtant, être soumise à la seule finalité du profit ni subordonnée à des impératifs de production gigantesques. Il faut l'utiliser dans un milieu adéquat, à hauteur d'homme : des petites fabriques dans des villages, un petit moteur pour les métiers domestiques ou des ateliers mécaniques à la campagne (*Champs, usines, ateliers*). Enfin l'idéal social, culturel et économique d'une société désurbanisée, fondée sur le travail intégré. Pour que chaque individu soit producteur à la fois de travail intellectuel et de travail manuel, et que tout groupement d'individus (à l'échelle d'une région par exemple) produise et consomme lui-même la plus grande partie de ses produits agricoles et manufacturés, il faut une éducation intégrale restaurant les humanités et l'aptitude à faire avec ses mains.

Voici l'apport de Kropotkine qu'il fait bon relire aujourd'hui. « Le socialisme n'implique pas seulement une réorganisation portant sur la division des profits : son sens économique est beaucoup plus profond. Il implique également une transformation de l'industrie de telle sorte qu'elle soit adaptée aux besoins du consommateur, et non à ceux qui en profitent. De nombreuses branches de notre industrie actuelle doivent disparaître, ou limiter leur production ; beaucoup de nouvelles doivent se développer. »

Avis aux disciples industrialistes de Lénine, zéloteurs des avant-gardes, écraseurs des inadaptés. Celui que le chef bolchévique appelait une « vieille baderne » est loin d'avoir dit son dernier mot.

Renaud Garcia
Été 2020

Lectures :

- *L'entraide*, éditions Nada, juin 2020.
- *La conquête du pain*, Le sextant, 2006.
- *Champs, usines et ateliers*, Phénix éditions, 1999.
- *Agissez par vous-mêmes*, Nada, 2019.
- André Pichot, *La société pure. De Darwin à Hitler*, Flammarion, 2000.
- Bertrand Louart, *Les êtres vivants ne sont pas des machines*, la Lenteur, 2018.

Eugène Zamiatine

(1884-1937)

Le XXVI^e siècle. À la suite d'une guerre de deux cents ans, L'État unique, guidé par le Bienfaiteur, a étendu son joug sur toute la surface terrestre. Pour le bonheur des hommes. Ou plutôt, des *numéros*, pièces interchangeables, anonymes, vêtues de leur « unif » gris, immergées dans le Collectif. Une grande usine séparée du monde d'avant, naturel et sauvage, par un « Mur Vert ». Une machine sociale réglée par une Table des heures, des normes maternelles et paternelles, l'organisation de la vie privée et sexuelle, réduite à la portion congrue : la concession hygiénique que le totalitarisme mécanique accorde à ce qu'il reste d'animal dans ses rouages. Humble serviteur de ce système, D-503 est un ingénieur chargé de la construction de *L'Intégral*, un vaisseau spatial censé coloniser les autres planètes, pour ramener l'infini au fini, l'inconnu au connu. L'imprévisible au rationnel. Ce mathématicien de l'État unique, incapable de raisonner en tant qu'individu, livre à la postérité ses notes écrites à la veille de la conquête ultime, à la suite de laquelle plus rien n'arrivera jamais. Plus de rêve, plus d'imagination. Plus de perspective au-delà des murs. D-503 s'oublie. « Nous autres », c'est le seul point de vue à partir duquel il se sent autorisé à parler. Jusqu'à la rencontre, le surgissement de l'*autre*. La femme rédemptrice, I-330, dont la lettre-symbole tranche et jette le trouble dans l'état statique. I, comme une lame. Motif romantique qui fait basculer le héros du côté de la résistance des « méphis », ceux qui ont refusé l'embrigadement par la Machine et sont partis s'instruire « au contact des arbres, des animaux, du soleil ». I-330 et ses compagnons, les *diaboliques*, les séparateurs, qui introduisent des différences de potentiel dans l'équilibre mécanique, de part en part prévisible, transparent et homogène.

Tel est le cadre narratif, contre-utopique, de *Nous autres*, roman écrit entre 1920 et 1921 par Eugène Zamiatine. Élève de l'Institut polytechnique de Saint-Petersbourg, Zamiatine est affecté à la section de construction navale, et enseigne cette matière. Militant bolchevique, il est arrêté en 1905. De 1916 à 1917, il dirige la construction des brise-glace russes en Grande-Bretagne. Il rentre en Russie en 1917 et reprend ses cours à l'Institut polytechnique, tout en se liant avec les prosateurs russes modernistes. Élu en 1920 à la tête de l'Union panrusse des écrivains, il garde ses distances avec les écrivains prolétariens (les artistes du *Proletkoul't*). Interdit de publication en URSS, *Nous autres* n'est publié que quelques années plus tard en Angleterre (et en 1929 en France) Après 1924, il devient de plus en plus difficile à Zamiatine de publier. Accablé par une campagne diffamatoire suite à la parution du roman à l'étranger, il se décide en 1931, avec l'appui de Gorki, à demander à Staline l'autorisation d'émigrer provisoirement. Arrivé à Paris en 1932, il participe à diverses créations littéraires et cinématographiques (notamment une adaptation, pour Jean Renoir, de la pièce *Les Bas-fonds*, de Gorki). Frappé par une crise d'angine de poitrine, il meurt en 1937.

Dans la note 1, qui ouvre le roman, D-503 se demande : « Ces notes seront un produit de notre vie, de la vie mathématiquement parfaite de l'État Unique. S'il en est ainsi, ne seront-elles pas un poème par elles-mêmes, et ce malgré moi ? Je n'en doute pas, j'en suis sûr ». Il y a beaucoup de Zamiatine dans cette association de la science et de la poésie. Ingénieur et mathématicien, lecteur du physicien Julius Robert von Mayer, l'auteur structure sa narration autour de l'opposition entre la mécanique et la thermodynamique. Autrement dit entre une représentation du réel fondée sur la prévisibilité intégrale du mouvement des corps physiques, et une approche introduisant les différences créatrices face aux tendances entropiques. « Voilà, il y a deux forces au monde : l'entropie et l'énergie. L'une est pour l'heureuse tranquillité, pour l'équilibre, l'autre cherche à détruire l'équilibre, elle tend au douloureux mouvement perpétuel ». Les chiffres, les équations, les

symboles géométriques (I-330 est le pendant de O-90, la partenaire circulaire, sans relief, avec laquelle D-503 a rendez-vous lors de ses jours sexuels), les nombres irrationnels (la mystérieuse « racine de moins un » qui se met à obséder le narrateur à partir du moment où il se sent posséder une âme et une profondeur onirique), sont omniprésents dans le livre. Mais ce voile mathématique se superpose à des résurgences bibliques et des poussées irrationalistes venues des souterrains.

D-503, à l'image de Zamiatine, est divisé. D'un côté une rationalité moderne, claire, avide de perfection fonctionnelle. D'un autre, « l'écho simiesque » de la nature, des affects, un moi opaque, archaïque. Dostoïevskien, pour tout dire, à l'image du narrateur des *Carnets du sous-sol*.

On a relevé que ce récit de l'écrasement de l'individu sensible par la logique totalitaire annonçait la catastrophe du stalinisme, et ouvrait la voie à Huxley et Orwell, ses lecteurs attentifs. Zamiatine prophète. On a moins souligné que l'auteur parle, en réalité, de ce qu'il a déjà sous les yeux en 1920, dans l'art et la politique russe qui ne font plus qu'un. Zamiatine connaît les courants avant-gardistes qui accompagnent la prise de pouvoir des bolchéviques : constructivisme, futurisme, suprématisme. Ces esthétiques modernistes imprègnent le roman de leur inquiétante froideur. Imaginez la ville-usine bâtie à l'écart des forêts, des prairies et des lacs. Écoutez le peintre Kasimir Malevitch, dans l'enthousiasme de la Révolution d'octobre : « arrachons [le monde] des mains de la nature et construisons un nouveau monde appartenant à l'homme ». Imaginez que la « raison doit vaincre », au besoin en opérant les réfractaires de leur indécrottable imagination, pour les rendre semblables aux machines. Lisez ces mots du poète Serge Tretiakov, tirés du *Manifeste des nouveaux futuristes* (1923) : « hideuse est la forêt vierge, hideuses les steppes non cultivées, les chutes d'eau non utilisées, les neiges et les pluies qui tombent sans en avoir reçu l'ordre, les grottes et les montagnes. Tout est beau qui porte les traces de la main organisatrice de l'homme ». Songez à cette « Table des heures », qui fait de chaque numéro un « héros épique à six roues d'acier [...] fondus en un seul corps aux millions de mains ». Et voyez l'idéologie du *Proletkoul't* chez Alexandre Bogdanov, médecin, écrivain, philosophe communiste, penseur de la « tectologie », science de l'organisation d'une humanité nouvelle restructurée en fonction des principes du collectivisme. Pour Bogdanov, auteur avec *L'étoile rouge* (1908) d'une utopie communiste cybernétique, l'Usine est le « Messie de fer ». Rédemption machinale que promet, à la fin de *Nous autres*, la Grande Opération, réalisée grâce aux progrès de la Science nationale, et destinée à ouvrir aux numéros défectueux (c'est-à-dire affectés d'imagination) « le chemin du bonheur à cent pour cent ». Voie funeste que D-503, après un sursaut de résistance, sera contraint d'emprunter lui aussi, laissant I-330 torturée sous ses yeux désormais impassibles. Zamiatine commentateur du modernisme soviétique et de l'avancée désastreuse de l'idée communiste.

Orwell, dans une recension tardive de *Nous autres*, en 1946, voit clairement ce point. Le livre est, pour lui, « surtout une étude sur la Machine, ce génie que l'homme a étourdiment laissé s'échapper de sa bouteille et où il ne peut plus le faire rentrer¹² ». Dans le même article, Orwell estime qu'il est « fort possible que Zamiatine n'ait pas particulièrement visé le régime soviétique dans sa satire ». Ayant écrit son livre à peu près à la mort de Lénine, « il ne pouvait songer à la dictature stalinienne ». Certes. Ajoutons qu'il n'en a pas eu besoin. Ce qu'il avait sous les yeux était suffisamment éloquent. Car « Nous autres », c'est le mantra des poètes prolétariens des années post-révolutionnaires. Fin de l'individualisme romantique. Fin de la critique. C'est bien ce que réitère R-13, le poète officiel du régime dans le roman : « l'élément, autrefois sauvage, de la poésie, a été également dressé et soumis au joug. La poésie n'est plus un impardonnable roucoulement de rossignol, c'est une force nationale, un service utile ». On entend ici, mot pour mot, les emportements du poète et syndicaliste Alexeï Gatsev, fondateur en 1920 de l'institut central du Travail (CIT) à Moscou, une institution fonctionnant selon les méthodes de Frederick Winslow Taylor, avec des apprentis en uniformes écrasés par la norme du *one best way*. Le prolétaire, dit Gatsev, a des « émotions que ne mesurent ni le cri, ni le rire, mais le nanomètre et le tachymètre » ;

¹² Recension de *Nous autres*, G. Orwell, *Tribune*, 4 janvier 1946.

sa psychologie est « d'un anonymat stupéfiant, permettant de désigner chaque unité prolétarienne par A, B, C ou par 325, 075, 0, etc¹³ ».

Nous autres relève en réalité de cette prospective qui se contente d'accentuer les tendances morbides du présent. En 1920, tout est déjà là : c'est le cinquantième anniversaire de Lénine, fêté en grande pompe dans le pays. Lénine, ou le Bienfaiteur. En 1920, c'est aussi l'Armée Rouge qui entre en Pologne pour y instaurer le régime soviétique, guidée par le commissaire militaire (futur maréchal de Staline) Toukhatchevski, au son de cet appel : « Aux pointes de nos baïonnettes nous apporterons à l'humanité travailleuse le bonheur et la paix. À l'Ouest ! ». Dans *Nous autres*, *L'Intégral* symbolise la doctrine expansionniste soviétique. Zamiatine est forcément pénétré de cette idéologie, qui innerve son roman, bien qu'il s'efforce de la retourner pour en révéler l'inhumanité. C'est que l'auteur tient pour la tradition de l'artiste en rupture avec le pouvoir. Il tient pour l'hérésie, pour les pensées de « ceux qui rejettent le présent, apparemment inébranlable et infallible » (essai sur Julius von Mayer, cité par Jorge Semprun dans sa préface à l'édition Gallimard). L'hérésie de l'époque, c'est le refus du taylorisme, lequel n'est pas une simple technique de rationalisation de la production *capitaliste*. Il s'agit, plus largement, de l'esprit de la machine collectiviste. Taylor, un des ancêtres vénérés par l'époque du Bienfaiteur : « les gens, en bas, tournaient, se penchaient, se relevaient en mesure, avec des gestes rapides et rythmés, conformément au système Taylor [...] Toutes ces choses ne faisaient qu'un : les machines parfaites, semblables à des hommes, et les hommes parfaits, semblables à des machines ». Taylor, une référence pour Lénine, selon qui les méthodes de rationalisation du travail devaient préparer le prolétariat à prendre en main la production sociale.

Le rôle de l'art, pour Zamiatine, consiste à refuser le contrôle, l'enregistrement et finalement l'entropie. La stase, la mort. Destin funeste auquel participent aussi les concepts d'un autre Taylor, Brook, mathématicien du XVIII^e siècle, dont les recherches contribuèrent au développement du calcul différentiel et intégral. Ce Taylor-là est évoqué au moment où D-503 se livre à l'apologie de la musique moderne, fondée sur les « accords synthétiques des formules de Taylor, de Maclaurin [mathématicien écossais du XVIII^e siècle], les marches carrées et bienfaitantes du théorème de Pythagore... ». La mission, mathématique, de *L'Intégral* ne sera-t-elle pas de « lutter contre l'infini », en le divisant « en portions commodes, faciles à digérer, qu'on appelle des différentielles » ? Ce à quoi I-330 répond qu'il faut être « comme les enfants » et toujours se demander : « et après, quoi ? » En sorte qu'émergent des différences de potentiel, des différences de température par quoi la vie persiste à surgir.

Les écologistes sont ces enfants qui refusent la totalité close, la transparence d'un immonde dans lequel plus rien ne survient. Ils tiennent, comme les « Méphis » dans *Nous autres*, et comme D-503 au moment où s'insinue en lui la conscience d'une union vécue de l'âme et du corps, pour l'individu archaïque « aux mains velues » qui n'a pas honte de n'être pas machine. Les autres n'ont pour seul objectif que la paix dans la déchéance : l'avenir mécanique. C'est, on l'a vu, l'idée des avant-gardes communistes des années 1920. Mais c'est aussi bien le libertarisme qui a aujourd'hui colonnes ouvertes dans *Libération*, sous la plume de juristes comme Marcela Iacub ou Daniel Borrillo. L'idée, développée dans le roman, selon laquelle l'amour est une puissance capricieuse qui aurait été définitivement domptée par la raison mathématique, à l'aide d'une Lex Sexualis proclamant que « n'importe quel numéro a le droit d'utiliser n'importe quel autre numéro à des fins sexuelles », ne rappelle que trop la contractualisation des relations amoureuses, la volonté nihiliste de détruire les affects au profit de transactions neutres. C'est enfin le règne de la quantification, le rejet par l'humain de sa condition faillible au profit de l'algorithmique, chez les technocrates de gauche comme de droite. Dans tous les cas, le visage de la Mort-Machine.

¹³ A. Gatsev, *Des tendances de la culture prolétarienne*, 1919.

Sans *Zamiatine*, pas de *Meilleur des mondes* ni de *1984*. Mais, désormais, qui de Orwell ou de l'écrivain russe a raison ? D'un côté, la robuste évidence selon laquelle $2 + 2 = 4$ permet à l'homme commun de conserver à la liberté une chance dans un monde de falsifications idéologiques. D'un autre, les humains couverts de poils, pleins d'un sang rouge et chaud, sont devenus des ectoplasmes couverts de chiffres qui « rampent sur eux comme des poux ». En réalité, les deux observations se valent. *Zamiatine* lutte contre une raison devenue folle, qui promet aux hommes un paradis sans « désir », ni « pitié », ni « amour » ou « imagination ». Le Collectif et la Machine, tournant à vide, sans friction. *Nous autres* est le miroir d'une civilisation industrielle parvenue au bout de sa volonté de puissance. À nous, écologistes, de reprendre le mot des « Méphis » : À bas l'Intégral !

Renaud Garcia
Été 2020

Lecture

Nous autres, Paris, Gallimard, coll. L'imaginaire, 1971.

Jacques Tati

(1908-1982)

Avec sa démarche dégingandée, son auto déglinguée, son goût des plaisirs simples et ses maladresses en cascade, le personnage de Monsieur Hulot reste le symbole d'une humble excentricité. Son inventeur, Jacques Tati, n'y était pourtant pas prédisposé. De son vrai nom Jacques Tatischeff, celui que l'on a souvent tenu pour un modeste fils d'artisan encadreur, était en réalité issu d'une famille cosmopolite au capital économique et culturel élevé. Son grand-père russe était le général Dimitri Tatischeff qui fut ambassadeur du tsar à Paris. Son grand-père hollandais fut l'ami de l'encadreur de Van Gogh. Sa mère, quant à elle, était la fille d'un des encadreurs les plus réputés de Paris, Van Hoof. Son père prendra la succession de l'entreprise et dirigera un petit atelier d'encadrement d'art. La famille part en vacances à Deauville ou au Touquet, tout en fréquentant les clubs d'équitation de la région parisienne, les théâtres ou les spectacles de music-hall. Le jeune Tati démontre ses qualités athlétiques dans les clubs sportifs les plus huppés (le Racing Club de France), en équitation, au tennis ou au rugby. Avec ses camarades de club, il fréquente les cafés et restaurants chic de Paris. Destiné par sa famille à une carrière d'ingénieur, il s'avère peu disposé aux études, quitte l'école à 16 ans pour entrer dans l'atelier familial. En parallèle, il met au point de petits spectacles de mimes sur le thème du sport, qu'il joue dans les restaurants fréquentés par le Racing. Au début des années 1930, il se lance dans une carrière artistique dans le music-hall, en parallèle de son travail dans l'atelier d'encadrement. Au moment où le cinéma devient parlant, Tati accède au statut de vedette de spectacles muets. Afin, peut-être, d'acquérir une situation davantage en accord avec son mode de vie et ses origines, il choisit la voie des courts puis des longs métrages. Ses influences sont claires : il a absorbé, tel un buvard, la technique du gag visuel élaborée par les maîtres du burlesque, Buster Keaton, Harold Lloyd, Roscoe Arbuckle, Stan Laurel & Oliver Hardy et, bien entendu, Charlie Chaplin. Les Américains.

Parlons-en, des Américains, omniprésents comme le mauvais rêve du facteur François dans *Jour de fête* (1949), le premier long métrage du réalisateur. Ceux qui, après la Libération, viennent faire leur propagande jusque sur la place de Sainte-Sévère, paisible village de l'Indre-et-Loire, où Tati était venu se réfugier sous l'Occupation pour échapper au STO. C'est d'une autre forme d'occupation dont parle ce film : celle de l'Europe, en situation de dette, par l'idéologie du progrès. Les forains qui viennent animer le jour de fête à Sainte-Sévère diffusent en effet un reportage sur les services postaux de l'Oncle Sam, motorisés, aéroportés, avec des facteurs casqués et sanglés traversant à toute vitesse, sans coup férir, des murs de flammes. Des employés modèles, sérieux et efficaces. Sous l'égide du Plan Marshall, la généralisation de telles prouesses sera d'ailleurs pour bientôt. Après la 2CV en 1950, c'est l'hélicoptère qui permettra dès 1951 une distribution rationalisée du courrier. Le pauvre François, à la fois mascotte et tête de turc du village, reste en queue de peloton. Il n'est pas si sot, mais plutôt sans façons, adepte des trajectoires courbes, des entrées fracassantes dans le café de la place, pédalant souvent à côté de sa bicyclette et finalement bien plus soucieux des relations sociales ordinaires que de l'efficacité de sa tâche. « Les Américains, les Américains », remâche-t-il au son étouffé de quelques borborygmes. L'Amérique, c'est la rationalisation du travail, la ligne droite, le *one best way* des techniciens. Dans le film, c'est le vélo qui avance tout seul, le facteur devant les champions du Tour de France, en tête de l'étape du jour, puis ces gestes machinaux, cette posture calculée pour gagner en rendement, à mesure que François, sous la pression des villageois et des forains matois, se met en tête de battre des records...avant une chute grotesque dans le canal.

C'est du Chaplin ? L'avancée des Temps Modernes qui subvertit la vie tranquille du petit village, un pauvre hère livré à la risée de tous et qui, sans vraiment s'en rendre compte, et justement *parce qu'il n'en sait rien*, nous révèle combien la société technicienne tient les hommes captifs et abrutis ?

Pas tant que cela. Car Charlot est, aux yeux de Tati, suradapté autant qu'il est naïf. François, puis surtout Hulot, le personnage populaire imaginé par le cinéaste, ne sont rien de tel. Ce sont des maladroits dans un monde malade (les feux d'artifice qui explosent aux fenêtres des plaisanciers dans *Les vacances de Monsieur Hulot* rappellent, en 1953, que l'on n'en a pas fini de sortir de la Seconde Guerre mondiale). Hulot, quant à lui, est inadapté et passif. Une « discrétion d'être », dira le critique André Bazin. Songeons à cette scène hilarante des *Vacances de Monsieur Hulot* : M. Hulot, toujours en délicatesse avec sa titine, arrive dans une cimetière. Il lui faut faire repartir sa voiture, alors il cherche une manivelle dans le coffre arrière, en sort un pneu, ce pneu tombe par terre, des feuilles viennent se coller dessus de sorte que le pneu se retrouve transformé en couronne. L'ordonnateur des pompes funèbres croit alors que Hulot est venu apporter la couronne et l'emporte, avec un digne remerciement. Qu'a réellement fait Hulot ? Rien. Le contexte s'est joué de lui. Le rire vient de son étrangeté à la situation. Charlot, explique Tati, est au contraire actif et ingénieux. Il aurait probablement lui-même façonné une chambre à air pour qu'elle ressemble à une couronne. C'est la raison pour laquelle Hulot n'est jamais « formidable » ou inventif. Sa présence disloque le cadre bourgeois, les habitudes conformistes des vacanciers qui, pas plus au bord de la mer que dans leur morne travail, ne savent vivre. Mais cela semble se faire malgré lui.

Progressivement, d'ailleurs, Hulot cesse d'être le point focal des gags. Dans *Mon oncle* (1958), c'est un peu de son âme, enfantine et farceuse, qui demeure même lorsqu'il ne se trouve pas dans le champ, lorsque les vauriens de Saint-Maur-des-Fossés débauchent le fils du couple Arpel pour retrouver le vendeur de beignets sur le terrain vague et siffler les passants trop sûrs d'eux, en pariant sur leur rencontre probable avec un poteau. Tati façonne et étoffe aussi son personnage. Il lui donne un milieu de vie : un quartier populaire, dense, bruyant de conversations, où le balayeur, incarnation de la sociabilité ordinaire, se soucie de l'efficacité de son travail avec aussi peu de zèle que le facteur François en mettait, au début de *Jour de fête*, à finir sa tournée. Hulot habite un appartement perché au sommet d'un immeuble-dédale, à l'image d'un calendrier de l'avent. Le cheminement tortueux pour arriver jusqu'à chez lui implique de rendre visite à tous ses voisins. Les murs incarnent un mode de vie. Tati crée des décors pour camper l'opposition entre la densité et le vide, entre les relations et ce que l'on appelle la « communication ». *Tout communique*, c'est le sésame de la sœur de Hulot dans *Mon oncle*, madame Arpel, lorsqu'elle fait visiter à ses amis sa villa moderne située à l'écart de la (déjà) vieille ville. Recluse avec son mari, cadre zélé de l'entreprise *Plastac* (fabrication de tuyaux plastiques), dans ce cauchemar pavillonnaire où tout se commande à distance, y compris la cuisson des steaks, Mme Arpel se lamente pour son frère qui, décidément, n'a toujours pas trouvé de « situation ». *Tout communique* pour les bourgeois Arpel, choisis sur le modèle du tableau de Toulouse-Lautrec *Monsieur, madame et le chien* (1893), qui préfigurent le culte des signes extérieurs de richesse que démontrera Pérec dans *Les choses* (1965), en présentant un couple certes plus jeune et ambitieux. La vie plastique, sans contact, hygiénique et mécanique, où la famille de Hulot utilise sa villa comme une forteresse d'où épier les voisins et leur surface de survie augmentée grâce à des hublots placés à l'étage, c'est ce que Debord décrira dans *La société du spectacle* comme le résultat de ce moment où le capitalisme a pris possession intégrale de l'espace pour en refaire son propre décor.

Dans des scènes mémorables où, soudain, l'effervescence perce à travers l'habitat minéral, les gags se multipliant aux quatre coins de l'image, Hulot parvient à faire sortir de leur rôle quelques-uns de ces bourgeois sans âme. Les voici à trifouiller les canalisations pour régler le jet d'eau de la fontaine-requin qui orne le seuil de la maison Arpel, pendant qu'il glisse des blagues salaces au creux de l'oreille des bourgeoises invitées par sa sœur et fait pis que pendre avec son neveu Gérard. Pour un temps, les places attribuées et les plans de table linéaires sont abandonnés, et c'est de la boue qui jaillit des dents du requin avant que tout ne revienne à l'anormal. Mis à l'essai dans l'usine grise de son beau-frère, Hulot fera une nouvelle fois la preuve de son inadaptation, peinant à

contrôler sa machine fumante et finissant par en sortir une ribambelle de tuyaux (rouges) en forme de saucisses.

À l'occasion de ce film, certains critiques firent de Tati un réalisateur poujadiste. François Truffaut, figure centrale de la « Nouvelle vague », ne fut pas en reste : « *Mon oncle* est un film hymne à la lenteur de vivre et partant, à la lenteur d'esprit ; s'il est facile de nous faire rire de nos manies passées ou présentes, il est malaisé de nous faire rire de nos manies futures, c'est-à-dire de celles dont nous serons victimes lorsque tous les Français seront bien logés. C'est par là que *Mon oncle* est un film réactionnaire » (*Arts*, 21 mai 1958). Tati s'en souciait comme d'une guigne, s'évertuant à créer un cinéma faisant confiance au spectateur, jamais aussi sollicité et libre que lorsque l'espace visuel est saturé d'actions ; un cinéma conduit avec un professionnalisme et une méticulosité peu communs dans la confection des décors et la direction d'acteurs.

Ce travail culminera dans l'édification d'une ville-décor, « Tativille », prototype du quartier de La Défense, constitué de verre, d'acier et d'angles droits, où les végétaux ne subsistent que grâce au kiosque d'une fleuriste, rapidement figé dans le folklore par les photographies des touristes. Tel est le théâtre glaçant du chef-d'œuvre du cinéaste, *Playtime* (1967). Les Américains, encore. Cette fois, des femmes d'officiers en voyage express à Paris, pour une visite *fulltime* d'un jour, du salon du mobilier d'intérieur jusqu'aux restaurants chic. De l'(anglo-)américain, aussi, dans le langage. Du *parking* au *drugstore*, avant d'atterrir au *Royal Garden* pour un repas « à la française », Hulot, qui erre dans ces lieux déshumanisés à la recherche d'un travail, s'enfonce dans les chaises *design* de la salle d'attente transparente et reste pourtant invisible pour le recruteur. Il a en effet quitté sa place assignée. Le modèle américain, toujours, avec ces appartements entièrement exposés, comme les magasins ouverts 24/7, dans l'un desquels M. Hulot se fait traîner par un ancien compagnon de régiment. Il y multipliera les chutes et les approximations, séquestré dans ces prisons de l'exhibitionnisme social. Les Américains, enfin, impérieux, sûrs d'eux et guindés, dont la soirée dans le restaurant *Royal Garden* dérive vers un joyeux foutoir dès le moment où Hulot, à l'arrière-plan des événements, parvient à entrer dans l'établissement.

Seul dans sa cage bétonnée, l'urbain moderne peut-il encore trouver des résonances dans les lieux qu'il fréquente et racheter ainsi un peu de ce qu'il a irrémédiablement perdu, au long des si mal nommées Trente Glorieuses ? Tati n'a jamais dit qu'il était « contre » l'architecture moderne. Il a dit mieux : à côté des permis de construire, il faudrait délivrer des permis d'habiter. Dans *Playtime*, Hulot l'inadapté, le maladroit, le mal à l'aise, est, pour ces raisons même, en mesure de déceler l'insoupçonnable poésie qui se niche dans la grande ville, comme dans ces images de fin, où l'embouteillage se change en carrousel et la fleur artificielle offerte à la jeune américaine dont il s'est entiché rappelle la forme des lampadaires gigantesques sous lesquels file le bus qui ramène les touristes à l'aéroport. Peut-on en conserver une image consolante ? Hulot sait habiter des lieux, comme il sait vivre. Il n'est pas vraiment « contre », surtout pas « avec ». Plutôt « à côté » : de ses pompes, de son temps, de cette grande accélération industrielle de l'après-guerre. C'est à cela qu'il nous invite : focaliser notre regard sur l'« à côté », qui se révèle l'essentiel, lorsque tout le monde file sur l'autoroute.

Mais ce monde de la vitesse et de la ligne droite, de la *highway* américaine, devient invivable. Dans *Trafic* (1971), au moment où l'humain pose le pied sur la Lune, Hulot, ingénieux bricoleur d'un camping-car tout confort qu'il a pour charge d'emmener à Amsterdam pour représenter l'entreprise Altra, lors d'un salon de l'automobile, échoue à se rendre à sa destination. Alors que les avaries s'enchaînent, le bricoleur se retrouve sur le bas-côté de la voie rapide, minuscule point frôlé par les carcasses de tôle lancées droit vers l'accident. Inventez la voiture, vous inventez de fait l'accident, rappelle la parabole de Paul Virilio. Logique de la contre-productivité pour certains, là où d'autres y voient la destructivité de la volonté de puissance. Tati, quant à lui, renouvelle son pas de côté. De fait, dans *Trafic*, le moment de l'accident est celui où les mouvements sortent de la ligne droite (tours, toupies, escapades incontrôlées en forêt), où resurgit le réel des corps, soudain ralenti, soucieux de leur état, cherchant à s'assouplir après le choc.

Hulot y disparaît presque en tant que source de gags. Il dénonce plutôt les mauvais gags, pas drôles, de jeunes garnements ayant remplacé par une veste afghane le chien de la responsable en

public relations de l'entreprise Altra. Il laisse pour le reste place à la rencontre, au véritable voyage. Chaque visite aux mécaniciens successifs entre Paris et Amsterdam sera ainsi l'occasion de prendre, simplement, le temps de vivre et de partager, y compris dans un commissariat hollandais. Une fois l'échec de l'arrivée hors délai consommé, il sera tout aussi inattendu de le voir converser gaiement, pour terminer, avec la chargée de communication de l'entreprise, experte, pendant la quasi-totalité du film, en inattention à autrui. Le tout au milieu d'« hommautos » bougeant comme des pantins mécaniques au rythme de leurs essuie-glaces.

Il est loin d'être anecdotique que le dernier grand film de Tati avec en toile de fond le décollage industriel de l'après-guerre se termine en Hollande. Outre les accointances familiales déjà signalées, la Hollande c'est aussi le pays de l'artificialisation de la vie, où l'on construit sans cesse sur du sable. Le pays des pionniers du libéralisme, des flux commerciaux. Le pays de la commande sur catalogue (où le camping-car de Hulot, sans même avoir été présenté, remporte un franc succès grâce à ses prospectus commerciaux), de l'abstraction marchande et du contrat dûment consenti : des trafics en tout genre. Hulot, embarquant sa chère chargée de communication et fendant la grisaille et l'anonymat, lui tourne résolument le dos. Alors, non, François Truffaut, il n'était certainement pas malaisé de la part de Tati de faire rire ses contemporains de leurs manies futures. Maintenant que nous sommes tous américains (et discrètement, souterrainement, tous hollandais) le rire intelligent de ce grand cinéaste est encore un joyeux moyen de nous détacher des obsessions industrielles du temps présent.

Renaud Garcia
Été 2020

Jaime Semprun

(1947-2010)

De son père Jorge Semprun, rescapé du camp de Buchenwald, auteur célèbre de *L'écriture ou la vie*, récompensé en 1995 par le Prix Littéraire des Droits de l'Homme, ministre de la culture de 1988 à 1991 sous le gouvernement de Felipe Gonzalez, son fils Jaime n'a, pour certains de ses amis et collaborateurs, guère hérité que du nom. Adolescent non-conformiste, lecteur vorace, il rompt très tôt avec son géniteur, en qui il voit surtout un membre zélé du Parti Communiste Espagnol, fervent soutien de cette tromperie appelée U.R.S.S. Jaime Semprun cultive des qualités opposées à celles dont il estime qu'elles ont construit la renommée de son père : sobriété, discrétion, amour de la vérité, refus du pouvoir, indifférence à l'égard du commerce éditorial. Au long de quelques trente-cinq années d'écriture et d'édition, aucun passage à la télévision, ni même à la radio, pas d'entretiens dans la grande presse.

Néanmoins, en dépit de tout l'esprit subversif qu'on voudra, on n'est pas sans reste un fils de bourgeois. Doublement, même, puisque notre auteur est également le beau-fils de Claude Roy, poète, journaliste et écrivain, passé par les Camelots du Roi, puis actif dans la résistance (où il croise Jorge Semprun) avant d'adhérer au PCF. Claude Roy épouse en effet en secondes noces, en 1958, la mère de Jaime Semprun, l'actrice et dramaturge Loleh Bellon. Pour nous qui venons après coup, le jeune Semprun, qui absorbe la vaste culture familiale, semble bien plutôt un produit de sa classe, de ce tout petit monde parisien où défilent artistes, acteurs, philosophes, écrivains, journalistes. Il s'essaie d'ailleurs au cinéma expérimental, avant de se tourner vers l'écriture, au contact des situationnistes, ces membres de la classe dominante passés à la défense de l'autonomie ouvrière, sous la houlette de Guy Debord.

Semprun est un enfant de cette génération radicalement opposée à la société administrée des années 1960. Des réfractaires à tout encadrement par les partis, qui portent leur regard au-delà de la politique. À cette époque, la critique situationniste joue le rôle d'un « fil d'Ariane grâce auquel [le] turbulent état d'esprit » de ces jeunes gens s'oriente vers « le chemin lumineux de la révolution dans l'obscurité de ses commencements indéterminés », comme le rappelle Miquel Amorós, qui, exilé en France, prêche main forte à Semprun au milieu des années 1970 pour publier, sous le pseudonyme « Los incontrolados » un rapport sur la situation révolutionnaire en Espagne (Cf. *Los Incontrolados, Le manuscrit trouvé à Vitoria*). En ces années, Debord, déjà petite légende de la théorie révolutionnaire, se veut désormais stratège. Il s'agit de passer de la théorie à l'activité historique, en pistant, dans toutes les sociétés capitalistes confrontées à l'échec de la modernisation, les traces de l'affirmation autonome du prolétariat. La Révolution des Œillets, survenue en avril 1974 au Portugal, qui met fin à la dictature salazariste incarnée par le premier ministre Caetano, offre à l'auteur de *La société du spectacle* l'occasion de mettre à l'épreuve sa passion stratégique. Il rêve d'un texte décrivant au plus près, jour après jour, les événements portugais, en attendant une contagion vers l'Espagne. Les appuis de Debord sur place faisant défection, c'est à Semprun qu'échoit la tâche de rédiger, en un temps record, *La guerre sociale au Portugal*, qui paraît chez Champ Libre en 1975.

Livre magnifique, aux yeux du maître pourtant si ombrageux. L'estime est assez forte entre les deux hommes pour que Debord incite Semprun, loyal et généreux, à rédiger un texte de théorie révolutionnaire qui s'attaque à l'idéologie française de l'époque. Ce sera le *Précis de récupération* (1976), qui étrille les représentants de la *French Theory* (Foucault, Deleuze, Guattari, Lyotard), les « nouveaux philosophes » (Glucksmann) et les marxistes repentis de *Socialisme ou Barbarie* (Castoriadis, Lefort). Puis l'amitié se rompt. Semprun a dû pousser la mauvaise pièce sur l'échiquier, et le maître situationniste se tient distant, au grand dam de son élève. Essuyant plusieurs refus de l'éditeur Lebovici pour publier le *Manuscrit trouvé à Vitoria* (finalement paru en Espagne),

Semprun se tourne vers la revue *L'Assommoir*, où le texte trouvera un point de chute, de même qu'un pamphlet sur la *Nucléarisation du monde* (1980). Jeu de billard à trois bandes entre Debord, Semprun et Lebovici, justifications nébuleuses, coups tordus et fâcheries. L'habituel extrémisme rhétorique des groupes révolutionnaires parisiens nous est bien étranger.

L'essentiel est ailleurs. En 1984, année orwellienne, Semprun lance sa propre revue, L'Encyclopédie des Nuisances (EdN), ou Dictionnaire de la déraison dans les sciences, les arts et les métiers, qui opère la transition entre le situationnisme et la critique anti-industrielle. Le premier fascicule, *Discours préliminaire de l'encyclopédie des nuisances*, est le texte majeur qui redéfinit la critique sociale comme critique des nuisances. Cette entreprise se déploie en 1991 avec la fondation des éditions de l'EdN. Éditeur, Semprun publie ou republie, avant tout le monde, William Morris, Anders, Charbonneau, Mumford et même Theodore Kaczynski, dans une traduction nettement améliorée du manifeste *La société industrielle et son avenir*. Il entame surtout un travail sans lequel nous, qui cherchons à nous nommer et y voir clair dans un brouillard idéologique et politique de plus en plus épais, manquerions d'une indispensable boussole : la traduction des quatre tomes des *Essais, articles et lettres* de George Orwell. Un trésor. Par ailleurs, il faut lire et relire, dans le catalogue de l'EdN, ces textes et analyses remarquables : *l'Adresse à tous ceux qui ne veulent pas gérer les nuisances mais les supprimer* (1990), la *Relation de l'empoisonnement perpétré en Espagne et camouflé sous le nom de Syndrome de l'huile toxique* (1995) par Jacques Philipponneau, *La vie sur terre* (1996) par Baudouin de Baudinat, les *Remarques sur l'agriculture génétiquement modifiée et la dégradation des espèces* (1999) ; enfin, de Semprun et René Riesel, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable* (2008). Et, du seul Semprun, les *Dialogues sur l'achèvement des Temps Modernes* (1993) et *L'abîme se repeuple* (1997). Beaucoup, depuis, ont tenté d'imiter le projet et sa manière. Mieux vaut remonter vers l'original.

Fondée sur les bases situationnistes d'une critique de la misère modernisée du prolétariat, c'est-à-dire de tous ceux qui n'ont pas la possibilité de modifier l'espace-temps social que la société leur alloue à consommer, l'œuvre de Semprun expose l'essence même de tout anti-industrialisme. Démystification de l'idée de progrès, ce legs de la philosophie bourgeoise ; défiance envers la science et la technologie, en tant qu'outils de domination qui entretiennent le culte du progrès ; critique de la production moderne comme production de nuisances ; exhortation à la lutte contre les nuisances, et non simplement à leur gestion, voire leur autogestion. Avec ce dernier point, souligné dans *l'Adresse* de 1990, Semprun va d'ores et déjà plus loin que Debord dans le seul texte qu'on puisse directement rapprocher d'une visée écologiste, *La planète malade* (1971). Le maître stratège y énonçait que seules des décisions prises démocratiquement en pleine connaissance de cause par les producteurs et contrôlées et exécutées par les producteurs eux-mêmes pouvaient véritablement lutter contre la « pollution » (seuls des *soviets de marins* seraient en mesure d'éviter les dégazages des pétroliers). Semprun, lui, ne place plus sa confiance dans une telle administration collective : il n'est plus temps, au moment où il écrit, de parier sur un sujet rédempteur de l'histoire ; surtout, la nouvelle conscience historique a pour tâche d'accepter l'intranquillité d'un combat permanent contre la dépossession industrielle.

Le nom d'« écologiste » répugne à l'auteur. Pire encore s'il se double de la figure du « citoyen », l'écologiste est avant tout un négociateur voué au marchandage de la nature. Disparaît, avec la préoccupation environnementale, la lutte centrale contre les nuisances, au profit de leur gestion concertée, étatiste par définition. La simple administration du désastre, qui renforce toujours le pouvoir d'une caste de spécialistes. Dès 1984, le *Discours préliminaire* le montre. Avec la production de nuisances se manifeste une séparation sociale entre dirigeants et dirigés, experts et ignorants, représentants et représentés, les premiers parlant toujours au nom d'un prétendu intérêt général que viendraient briser les menées égoïstes de quelques réfractaires. Aussi la société industrielle s'efforce-t-elle sans cesse de recouvrir cette opposition par la fabrication d'un consensus. Par exemple sur la question du TGV. Au départ mode de transport des technocrates, la grande vitesse a été imposée, en même temps que le délabrement des lieux et paysages, aux gens ordinaires. Eux qui n'en voulaient pas nécessairement au départ se sont retrouvés captifs du piège industriel : la catastrophe provenant de la dépossession par les technologies de pointe implique de

recourir à des palliatifs décidés par les experts, dont l'effet est d'aggraver la servitude des plus humbles.

La représentation lucide des nuisances appelle une autre réponse pratique : se battre pour le seul intérêt général qui vaille, celui qui consiste à envisager comment mettre fin à la destruction de la vie, sous toutes ses formes. Car les « nuisances » recouvrent des réalités multiples : le travail salarié et ses produits socialement et psychologiquement nocifs ; la colonisation de la communication par le spectacle ; le développement technologique qui brise l'autonomie individuelle, soumise désormais au joug d'une organisation centrale ; la production marchande et finalement l'État comme nuisance absolue, « contrôlant cette production et en aménageant la perception ». Aussi ne peut-il y avoir de chances de les supprimer sans une critique *sociale*. Pour Semprun, en effet, la nature n'est jamais séparée de la société avec laquelle elle entre en relation dialectique. La nature n'est pas étrangère à la société des hommes ; elle est son autre, « cette étrangeté au sein de quoi seulement l'humanité peut se comprendre comme *humanité* (ainsi qu'elle s'est formée), ce dehors dont l'homme a besoin pour n'être pas enfermé en lui-même » (*Remarques sur l'agriculture génétiquement modifiée*). Puisque le monde industriel est à la fois un et multiple, puisqu'on peut l'attaquer sur différents plans, la critique sociale prendra une forme *encyclopédique* en établissant des correspondances à partir d'exemples où se manifeste la puissance destructrice du complexe étatique-scientifique : TGV, génie génétique, empoisonnement industriel, agro-industrie, machination de la langue ordinaire.

Le meilleur legs de l'EdN, c'est d'affirmer l'intérêt obsessionnel de la critique sociale pour la vérité. En cela, Orwell est un guide sûr, lui qui avait su saisir, grâce à son sens historique, où se situait chaque fois *l'ennemi principal*, pour agir en conséquence contre lui. Ainsi, ce n'est pas un dogme qui conduit à la critique anti-industrielle, mais la perception fine du déplacement, dans le temps, des rapports de force. L'œuvre de Semprun est ennemie de toutes les orthodoxies, y compris celles qu'animent les bons sentiments ou les emportements insurrectionnalistes. Eux veulent une « révolution par les Cosaques », une curieuse régénération de la civilisation par une barbarie salvatrice. Mais où se trouve la civilisation à préserver, à l'ère de la socialisation par les « réalités virtuelles », du triomphe de la novlangue des experts et des policiers de la pensée qui, à gauche, maquillent leur bêtise en conquête émancipatrice ? Déjà, dans *L'abîme se repeuple*, l'auteur saisit le devenir d'une société inspirée des États-Unis, dans laquelle on purge les bibliothèques publiques d'exemplaires des *Aventures de Huckleberry Finn*, « livre suspect au regard de l'antiracisme puisqu'il s'y trouve un nègre (d'ailleurs un esclave en fuite) qui parle comme un nègre, et non comme un universitaire de couleur militant pour le multiculturalisme ».

On a trouvé l'auteur altier, « plombant », incapable de « proposer des solutions ». Indiscutablement, fils de son milieu, il n'est pas « peuple ». Cela n'empêche pas les fulgurances et la justesse d'analyse. Semprun n'a que défiance à l'égard d'une pensée obsédée par *l'efficacité*, tout autant qu'envers une théorie prétendant posséder le levier d'Archimède au moyen duquel faire basculer l'édifice social. Qui pourrait bien incarner ce point suprême de la subversion ? Certainement pas le prolétariat du marxisme périmé, pas plus que les *hackers* et autres communistes digitaux selon Negri, ni les émeutiers des cités qui, si on leur accordait la chance d'une bonne éducation pourraient mener, disent les sociologues citoyennistes, le démantèlement raisonné de la société industrielle. À leur propos, Semprun rappelle que s'ils sont à coup sûr cruellement déshérités, ils le sont en « étant expropriés de la raison, enfermés dans leur novlangue au moins autant que dans leurs ghettos, et ne pouvant même plus fonder leur droit à hériter du monde sur leur capacité à le reconstruire ». Quant aux activistes décroissants, ils finissent étrillés pour leur écologisme de caserne (*Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*).

Le problème, énonce Semprun, c'est que la société industrielle est fondée sur une identification si forte entre dirigeants et dirigés que l'on ne voit pas bien où trouver l'issue de secours. Citant un philosophe allemand difficile, Adorno (signe parmi d'autres de l'étendue de sa culture littéraire, allant des classiques aux œuvres philosophiques les plus ardues, en passant par la théorie critique, les pamphlétaires chrétiens - Bernanos, Chesterton - et les références de la science-fiction des années 1950-1960), l'auteur note : « il est vain de rechercher ce qui a dû être cause, parce qu'il n'y

a plus que cette société qui soit cause ». À moins d'espérer sauver par la théorie une impuissance intellectuelle et pratique (en faisant remonter la source de nos maux qui à Descartes, qui aux Lumières ou à un Marx « exotérique », celui de la lutte des classes et de la philosophie de l'histoire), il n'y a plus qu'à commencer avec ce constat : le monde industriel est là ; il est un. L'EdN, elle aussi, est arrivée trop tard, au moment de l'achèvement des temps modernes. Ce moment où la contrainte exercée à l'égard de la nature s'est retournée contre la société, en la soumettant à un joug d'autant plus implacable. Cette situation où la modernité ne peut plus être améliorée, une fois devenue une source inépuisable de nuisances.

Dans ces conditions, l'œuvre de Semprun, en tant qu'auteur et éditeur, a le mérite, insigne, de ranimer notre sens du passé : là d'où nous venons, de cette tradition intellectuelle à bien des égards souterraine qu'il nous échoit, malgré tout, de perpétuer. Le reste, futur lecteur ou relecteur, est une question de prédilection. Et de point de vue de classe. À la différence d'Orwell, dont il fut un vigoureux défenseur contre ses calomnieux, Semprun et certains de ses auteurs ou co-auteurs ne furent pas adeptes d'un style clair comme une vitre transparente. Fustigeant à juste titre la novlangue machinique, se flattant de manier une « archéo-langue », le maître de l'Encyclopédie des nuisances ciselait une prose raffinée, avec ses longues périodes, ses encoissements, ses incisives en cascade, un art du détournement appris à l'école de Debord (et de Marx) et un jeu de connivence avec le lecteur, invité au fil d'allusions, citations cryptées et collages, à circuler au sein de la vaste bibliothèque de l'auteur.

Pour qui s'y accoutume, une exhortation en découle néanmoins : exercer pour son propre compte le pouvoir de penser librement. En avoir le droit ne suffit pas, si l'on est incapable de lui donner un contenu concret. Et pour le reste, pratiquer cette « ascèse barbare » (Adorno encore, mais aussi bien Épicure) à l'encontre de la « culture de masse et de sa fausse richesse, de ses divertissements et de ses appareils de la vie facile », ou bien « partir cultiver son jardin, loin du vacarme et de l'affairement hystérique des mégapoles, tranquillement, comme on serait d'une " classe de loisir " ayant l'éternité devant elle. » (*Remarques sur l'agriculture génétiquement modifiée...*) Pirouette facile d'un intellectuel confortablement installé dans le Grand Hôtel de l'Abîme ? Peut-être. Mais la direction qu'elle indiquait en 1999 reste à l'ordre du jour : « sortir, spirituellement ou physiquement, du *monde clos* de la vie industrielle pour rejoindre dehors le monde sensible, si délabré qu'il soit. »

Renaud Garcia
Été 2020

Lectures :

- *Discours préliminaire de l'Encyclopédie des nuisances* [1984], Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2009.
- Jacques Philipponneau, *Relation de l'empoisonnement perpétré en Espagne et camouflé sous le nom de Syndrome de l'huile toxique*, 1995.
- Alliance pour l'opposition à toutes les nuisances, *Relevé provisoire de nos griefs contre le despotisme de la vitesse à l'occasion de l'extension des lignes du TGV* [1991], 1998.
- *Dialogues sur l'achèvement des temps modernes*, 1993.
- *L'abîme se repeuple*, 1997.
- *Remarques sur l'agriculture génétiquement modifiée et la dégradation des espèces*, 1999.
- Semprun/ Riesel, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, 2008.

Épicure (341-270 av. J-C)

Les épicuriens

Peu de philosophes furent aussi combattus, calomniés et caricaturés qu'Épicure. Peu sont parvenus à se constituer un auditoire aussi vaste et fidèle à travers les siècles, en dépit de la disparition de la plus grande part d'une œuvre monumentale, réduite à trois lettres et diverses sentences plus ou moins authentifiées. Épicure le tard venu, l'insulaire né à Samos, pensant à l'ombre de Socrate, Platon et Aristote. Le sage du Jardin, dernier philosophe d'une époque de décadence : la cité-État s'est effondrée, l'homme grec de l'empire macédonien de Philippe, puis d'Alexandre, ne se reconnaît plus comme « animal politique ». Il trouve refuge dans les mystères de l'Orient ou dans l'acceptation stoïcienne d'un rôle sur la grande scène du Cosmos, ordonné par la Providence. Au milieu des décombres, Épicure enseigne la joie de vivre, la sobre jouissance de notre nature sensible. On l'attaquera constamment pour cela : il manquerait à la vertu, ses disciples seraient des « pourceaux », voluptueux sans mesure, selon le poète latin Horace (65-8 av. J-C). Image sur laquelle s'appuieront les Pères de l'Église pour condamner les épicuriens, ces mécréants intéressés à jouir loyalement de leur être.

À Rome, son disciple Lucrèce (98-55 av. J-C) célèbre dans son poème *De la nature* la rébellion du philosophe irréligieux : « La vie humaine, spectacle répugnant, gisait sur la terre, écrasée sous le poids de la religion, dont la tête surgie des régions célestes menaçait les mortels de son regard hideux, quand pour la première fois un homme, un Grec, osa la regarder en face, l'affronter enfin. » Le blasphémateur fut le premier à « forcer les verrous de la nature » puis, vainqueur, il « revient nous dire ce qui peut naître ou non, pourquoi enfin est assigné à chaque chose un pouvoir limité, une borne immuable ». En réalité, Épicure ne nie pas les dieux. Il les éloigne dans des intermondes. Il ne veut rien leur confier, et surtout pas de fausses espérances. En revanche, en disant « ce qui peut naître ou non » et pourquoi chaque chose ne dispose que d'un pouvoir limité, Épicure reste un blasphémateur pour les apprentis sorciers contemporains, nouveaux possédés du progrès sans merci.

Les épicuriens, en effet, sont des matérialistes. Tout vient de la nature qui « crée, accroît et nourrit tous les êtres », à partir de la matière, des corps générateurs et des semences des choses, en quoi elle les « résorbe à nouveau après la mort » (Lucrèce). La nature est ce qui donne naissance à une vie mortelle, association contingente de vide et d'atomes : tel est l'enseignement fondamental du maître du Jardin. Il n'y a pas de providence, pas d'ordre suprême. Cette vie connaîtra un terme, aussi vrai qu'elle est née. La science de la nature est subordonnée à l'éthique : le vivant qui se sait tel ne craint pas les dieux et se convainc de la vanité du désir d'immortalité. La connaissance n'a de sens que si elle dissipe les ténèbres de l'âme.

Appel aux esprits libres : il y a une vie sensible à goûter et à mener pour ceux qui sont nés de la nature et qui en participent. Il s'agit d'atteindre la plénitude en cultivant le plaisir, principe et fin de la vie bienheureuse. Mais pas n'importe comment, pas à n'importe quel prix. L'homme d'Épicure, en effet, n'est ni une machine désirante, ni un agent économique (les conduites de maximisation du profit existent dans le monde grec, comme en attestent les investissements dans les concessions minières, mais demeurent marginales) et plus tellement un « vivant politique » (Aristote). C'est un vivant philosophique, qui raisonne avec prudence sur ses désirs et ses plaisirs. Le bonheur sur commande, très peu pour les épicuriens. Plutôt une intelligence du bonheur, une réflexion sobre, une déprise par rapport aux séductions de la masse et une reprise par chacun de sa liberté : « la plus pure [des sécurités] est celle qui vient de la tranquillité et de la vie à l'écart de la foule » (*Maxime capitale* XIV). Tel est l'exemple à imiter : ne pas être géré, ne pas être materné, « cocooné », mais être son propre intendant. Faire le compte du nécessaire et du superflu, en individu « économe ».

Pourtant, si le bonheur est la fin recherchée, pourquoi s'exercer ? Pourquoi ne pas se laisser vivre et flotter au gré des envies ? Parce que, pour l'homme et ses techniques, se laisser vivre c'est se rêver dieu (et pas seulement « dieu parmi les hommes », comme y prétend le sage), tituber dans l'ivresse de la quantité. Avec l'augmentation des moyens viennent la soif de nouveauté, la rivalité pour se l'approprier et la dépense de forces en pure perte. Une « innovation » change notre goût et le genre humain « ne connaît pas de limites à la possession, il ne sait pas jusqu'où le plaisir peut croître. Tel est le mal qui peu à peu nous entraînant au large/ déchaîna sur nos vies les grands orages de la guerre » (Lucrèce). Il faut donc consentir à un travail, à une discipline : une *ascèse*, au sens originel du mot, qui ne soit pas ascétique, mortifiante. Reconsidérer les vraies richesses à l'aune de notre nature sensible et de sa présence contingente dans la nature. Par conséquent, dit Lucrèce, « si l'on gouverne sa vie d'après la vraie raison, la plus grande richesse humaine est une vie frugale/ une âme sereine, car de peu il n'est jamais manque ». Tenez-vous le pour dit : « rien n'est suffisant pour celui qui pense que le suffisant est peu » (*Sentence Vaticane* 68). Le consommateur ostentatoire, le parvenu, Crésus et ses lingots d'or ou le bipède grégaire qui a peur de manquer le train de la mode, autant de visages du malheur, de la pénurie permanente, fascinés par des choses pas plus utiles que l'eau versée dans un vase plein. À l'inverse, qui sait poser soi-même sa limite se rend inexpugnable aux séductions des masses. Autosuffisant, il s'approprie le dénuement plutôt que la richesse.

Faites vôtre cette diététique des désirs et l'industrie publicitaire s'écroule. Exercez-vous aux quatre remèdes épicuriens (les dieux ne sont pas à craindre ; la mort n'est rien pour un être sensible, puisqu'elle est absence de sensation ; le plaisir est facile à se procurer, en tant que suppression de la douleur ; la souffrance est limitée et le plaisir l'emporte sur elle), en vous demandant pour chaque désir : est-il naturel et nécessaire ? Est-il vide ? Assure-t-il la maîtrise de mon existence ? Me rend-il esclave ? Bientôt, les techniques d'organisation thérapeutique (coaching, industrie du bien-être, psychologie positive, *care*) perdent tout sens, les profits des laboratoires pharmaceutiques s'effondrent et l'industrie de la malbouffe, avec ses plaisirs gras et saturés, ne trouve plus preneur.

Être épicurien, aujourd'hui, c'est vivre contre son temps. Loin de la vision de pourceaux se vautrant dans la débauche. Cet hédonisme grossier, le capitalisme de la séduction, libéral-libertaire, l'a récupéré. Loin, aussi, de la caricature austère qu'en dresseront les partisans de l'innovation sans limite. Ceux-là confondent toujours la *pauvreté* et la *misère*, provoquant partout la seconde pour éviter de reconnaître que l'on puisse vivre décemment dans la première. Certes, chez Épicure, la réflexion porte avant tout sur les plaisirs faciles à se procurer : faire taire la faim et la soif. Mais une fois cet équilibre atteint, la satisfaction des plaisirs en excès, ceux de la chair et de la bonne chère, des sons agréables et de la beauté des formes, sera d'autant plus intense qu'elle n'aura pas été l'objet d'une quête anxieuse : « L'habitude des régimes de vie simples et non profus est constitutive de la santé, rend l'homme résolu dans les nécessités de la vie courante, nous met dans les meilleures dispositions lorsque, par intervalles, nous nous approchons de la profusion, et face à la fortune, nous rend sans peur » (*Lettre à Ménécée*). Bien misérable par contre, celui qui, dût-il vivre éternellement comme dans un délire transhumaniste, se consumerait dans la peur, l'isolement, l'anxiété et la soif de pouvoir.

De même, le sage sait différer : tout plaisir est un bien, mais tout plaisir n'est pas à choisir si sa satisfaction immédiate entraîne de plus grands maux qu'une restriction temporaire. Enfin, le sage ne dédaigne pas la richesse, s'il peut en user avec libéralité et non l'accumuler. L'économie des épicuriens, c'est une économie du don. Diogène d'Énoanda, épicurien grec du II^e siècle, inscrit sur les murs de l'édifice qu'il construit dans sa cité : « Je ne veux pas que tu manques de quelque chose pour que j'aie plus qu'il n'est besoin. Je préférerais, moi, être privé de quelque chose pour que ce ne soit pas ton cas, bien qu'en fait, je vive très largement en tout » (fragment 126).

L'épicurien Brassens, qui rendit dans « L'andropause » un hommage grivois et pour tout dire *priapique* au sage de Samos, chantait aussi : *Après de mon arbre, je vivais heureux, j'aurais jamais dû m'éloigner de mon arbre*. Et les autres ? Et l'amitié ? C'est ce qui reste de plus naturel et nécessaire aux réfractaires, lorsque les structures politiques se délitent. L'homme d'Épicure est au milieu de ses semblables, mais il fuit la foule : « Tous ceux qui ont pu se pourvoir de la force de la confiance, surtout grâce à leurs proches, ont ainsi aussi vécu les uns avec les autres, avec le plus de

plaisir, le mode de vie le plus ferme, puisqu'ils avaient la certitude ; et comme ils en avaient retiré la plus pleine des familiarités, ils ne se sont pas lamentés, comme par pitié, sur la disparition, avant eux, de celui qui était parvenu au terme de sa vie. » (*Maxime capitale*, XL).

Les amis, selon Épicure, ne se désintéressent pas de la politique, ils refusent l'injonction à paraître sur la scène publique. Ils agissent à leur mesure en veillant au soin d'un environnement limité, leur sphère propre, leur *oïkos* (éco-nomie). Tel est le défi qu'ils posent à la politique, à ses jeux de pouvoir, à ses tendances à l'organisation en masse : « c'est rire qu'il faut et philosopher et diriger sa maison et user encore de tout ce qui est propre, sans dire en aucune façon les paroles de la colère quand on émet celles de la philosophie ». C'est la provocation du rire salvateur, lancé par celui qui, maître de soi et fort de ses amis, est devenu une nature, un caractère trempé, libéré des faux désirs de puissance. Nietzsche, qui fit résonner un autre éclat philosophique contre d'autres idoles, disait d'Épicure : « La sagesse n'a pas dépassé Épicure d'un seul pas, - et elle a souvent reculé de plusieurs milliers de pas par rapport à lui » (*Fragments posthumes*). Nous savons donc à quoi employer nos forces vitales : cultiver et recréer des Jardins.

Renaud Garcia
Été 2020

Lectures

De l'œuvre d'Épicure, il reste trois lettres (*La Lettre à Hérodote*, qui traite de la connaissance de la nature, la physique ; *La Lettre à Pythoclès*, qui traite de la cosmologie ; *La Lettre à Ménécée*, qui traite de l'éthique).

Les *Sentences vaticanes* sont des fragments retrouvés en 1888 dans un manuscrit du Vatican. Elles sont fidèles à l'épicurisme mais ne sont pas toutes dues à Épicure.

Les *Maximes capitales*, au nombre de quarante, ont été transmises par le compilateur Diogène Laërce (début III^e siècle). Elles contiennent les principes de l'enseignement d'Épicure, sous une forme condensée telle que le maître l'avait souhaitée pour des raisons d'efficacité.

- Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, traduction Balaudé, Le livre de poche, 1994.
- Lucrèce, *De la nature*, traduction Kany-Turpin, GF-Flammarion, 1997.
- *Les épicuriens*, Daniel Delattre, Jackie Pigeaud (dir.), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2010.

Theodore John Kaczynski (né en 1942)

En 1996, le FBI mettait enfin la main sur Theodore John Kaczynski (dit « Ted »), alias Unabomber, devenu depuis la fin des années 1970 l'ennemi public n°1 aux États-Unis, en raison de ses attentats à la bombe ayant fait trois morts et une vingtaine de blessés. Adolescent solitaire, élève surdoué, Kaczynski entre à Harvard avec deux ans d'avance. Peu friand de mondanités universitaires, il y subit en outre des tests de conditionnement supervisés par le Pr. Henry Murray. Mathématicien de haut niveau refusant de faire carrière dans la recherche, il enseigne deux ans à Berkeley pour faire des économies avant de démissionner en 1969. Revenu chez ses parents, embauché sans succès dans l'entreprise de son frère cadet, il finit par acheter un lopin de terre non loin de Lincoln, dans le Montana, pour mettre en application son idéal de rupture avec le système techno-industriel. Le temps passant, sa bien-aimée nature toujours plus défigurée, les gens aussi passifs que des rouages graissés, Kaczynski remâche sa haine de la civilisation moderne et se met à confectionner des bombes qu'il expédie, dans la plupart des cas, par courrier. Les victimes sont liées de près ou de loin à la recherche scientifique et au progrès industriel : le propriétaire d'un magasin d'ordinateurs ; un cadre d'une entreprise de publicité ; le président de la corporation de sylviculture de Californie. Toujours recherché après dix-sept ans, il envoie en 1995 un manifeste, signé du pseudonyme collectif FC (pour *Freedom Club*), aux rédactions du *New York Times* et du *Washington Post*. Il promet d'arrêter ses activités terroristes en échange de la publication de *La société industrielle et son avenir*. Une fois publié, son frère et sa belle-sœur reconnaissent dans le manifeste les grandes lignes de sa pensée et certains de ses tics langagiers. Ils le dénoncent aux autorités, qui l'arrêtent, suite à la traque la plus coûteuse de l'histoire du FBI, dans sa cabane de Stemple Pass Road. Depuis 1999 Ted Kaczynski purge une peine de réclusion à vie dans le quartier de haute sécurité de la prison de Florence, dans le Colorado. Cela ne l'a pas empêché de poursuivre sa réflexion, dans la mesure des moyens alloués. On dispose ainsi de près de trois-cents pages d'analyses et de correspondance, publiées en 2008, qui complètent en français la traduction du manifeste.

Kaczynski/ Unabomber. Un sujet brûlant. « Clivant », dirait-on pour attirer l'attention médiatique. C'est bien le propre, spectaculaire, de ce mathématicien de génie, peu sociable, en avance à l'école, mal à l'aise avec autrui, avec les femmes, qui aurait compensé son inadaptation en s'égarant dans le terrorisme. Certes, mais rappelons avec les éditeurs de l'Encyclopédie des nuisances qui traduisirent son texte en 1998 : « quant aux attentats proprement dits, (...) ils atteignent rarement ceux qui mériteraient d'en être les victimes et (...) de toute façon le recours au terrorisme est encore plus inefficace contre la société industrielle qu'il ne l'a jamais été auparavant ».

La division, ici, joue à tous les niveaux. Car ces mêmes attentats ont servi à occulter le contenu de son texte, non seulement pendant le procès de Kaczynski mais encore pour une postérité écologiste qui cherche à se nommer. L'auteur de *La société industrielle et son avenir* s'est évertué à plaider coupable, afin de souligner la rationalité de ses propos. Le recours des institutions à la vieille technique de psychiatrisation de l'accusé (schizophrène, paranoïaque) a néanmoins fait son chemin dans l'opinion. Comme pour John Brown (1800-1859) avant lui. Un autre « fanatique », selon le mot d'Abraham Lincoln. Brown, calviniste se sentant investi d'une « mission », quitte en 1855 sa ferme de l'État de New York pour le Kansas où, aidé de cinq de ses fils, il prend la tête d'un petit groupe armé, tue cinq colons esclavagistes, puis tente en 1859 de s'emparer de l'arsenal de Harpers Ferry en Virginie, dans le but d'armer des esclaves libérés et d'organiser, depuis les Appalaches, des insurrections noires dans le Sud. L'abolitionniste sera décrit par Thoreau, le solitaire de Walden, qui l'avait rencontré, comme un homme de principes « ne cédant ni au caprice ni aux impulsions passagères, mettant à exécution le projet de toute une vie » (*Plaidoyer en faveur du capitaine John Brown*, 1859). Et utilisant la violence rédemptrice par souci de légitime défense.

Kaczynski, lui, n'est d'aucune religion, mais il appartient comme Brown à cette race de puritains qui n'admettent aucun compromis et ne reculent pas devant la mort. Des hommes libres, pour le meilleur et pour le pire. En dehors de ses crimes odieux, Kaczynski a bel et bien mis ses actes en accord avec son texte : le retour à l'autonomie en rupture avec le système technicien, la réappropriation de ses conditions d'existence. On plaidera la folie, on soulignera que la géographie des États-Unis, avec sa *wilderness*, le permettait encore entre 1980 et 1995, quand les réseaux de communication n'enserraient pas encore la surface terrestre. Oui, mais vivre à la mesure de la nature, en n'utilisant que des techniques à petite échelle, en nouant des rapports simples avec les communautés locales (achat de farine, de riz, consultation de la bibliothèque municipale), il l'a fait. En vertu de cette cohérence, son manifeste mérite considération pour ce qu'il est : un texte écrit dans une cabane isolée au milieu des bois, guère plus grande qu'une cellule, parmi les produits chimiques (pour les bombes), entre les nécessités du potager, les randonnées de six heures pour chasser le lapin, le chevreuil, la grouse ou, faute de mieux, le rat musqué et l'écureuil, et la recherche de plantes comestibles.

Compte tenu de tout cela, *La société industrielle et son avenir* a le mérite remarquable d'aller à l'essentiel : le système industriel qui a décollé au XIX^e siècle mais dont les germes étaient antérieurs (jusqu'où remonter ? On n'est pas tenu d'adhérer à l'idée de Kaczynski pour qui la fin du mode de vie des chasseurs-cueilleurs signifie l'avènement funeste de la civilisation) a détruit non seulement la nature, désormais au bord de la catastrophe, mais aussi l'humain, rabaissé dans sa dignité et transformé en avorton adaptable. S'il doit y avoir une révolution, dit l'auteur, elle ne saurait être politique. Elle devra s'attaquer aux « bases économiques et technologiques de la société actuelle » (§4). Sur cette voie, les progressistes, autrement dit cette gauche libérale versée dans la défense des droits et la lutte contre toutes les discriminations, sont les faux alliés par excellence. Embrasser avec une ferveur militante les combats pour la reconnaissance des minorités, dont Kaczynski a pu observer le déploiement fulgurant dans l'univers médiatique et intellectuel américain, avant leur exportation vers l'Europe, c'est un leurre, une impasse, *du point de vue du combat central* contre le système industriel et sa puissance *universelle* de dépossession : « notre ennemi réel est le système industriel-technologique et, dans la lutte contre ce système, les différences ethniques n'ont aucune importance » (§192).

Une bonne partie du manifeste se consacre à une investigation psychologique des sources de l'activisme de gauche. Qui sont les défenseurs de gauche des victimes du « système » ? Des individus « sursocialisés », répond Kaczynski : c'est-à-dire diplômés, formés par l'université, ayant intégré les valeurs de la société industrielle et cherchant, à travers la défense acharnée d'une cause, à rétablir des principes que l'ordre établi semble ne pas respecter. Leur rébellion, qu'elle concerne la liberté d'expression, les droits des homosexuels, des transsexuels, l'antiracisme, les droits des animaux, ou encore la sauvegarde du climat, a pour effet pervers de consolider le système industriel, tout en atténuant les sources de déstabilisation sociale. L'inclusivité est avant tout celle de l'emprise technologique, qui forme et conforme une population en accord avec les valeurs fondamentales de l'industrie : davantage de droits pour jouir de la seule forme concevable de liberté, celle qui peut s'acheter des modes de vie, du confort, des divertissements encadrés et des médicaments pour tenir au travail.

Kaczynski reprend ici les réflexions de Jacques Ellul dans *Autopsie de la révolution* (1969). Ellul dont l'analyse du totalitarisme technicien était étudiée aux États-Unis dans les années 1960 comme un classique de la contre-culture. Et, inévitablement, Kaczynski divise. Y compris pour ce qui est de la traduction de ce point fondamental du manifeste, auquel s'adosse son appel à une révolution contre la société techno-industrielle.

À la suite d'une première traduction par Jean-Marie Apostolidès, publiée en 1996 aux éditions du Rocher, truffée d'inexactitudes, deux autres ont paru. L'une aux éditions de l'Encyclopédie des nuisances, dont les rédacteurs ont choisi de rendre l'adjectif *leftist* par « progressiste ». L'autre, en 2008, chez l'éditeur suisse Xenia, dont le rédacteur a opté pour « gauchiste » au motif que Kaczynski s'en prendrait essentiellement aux « casseurs de vitre à la solde des vitriers », aux faux

rebelles qui font obstacle à la vraie révolution dirigée contre la structure de la société. Ces choix distincts ne sont pas anodins. Les idées de Kaczynski déplacent les clivages, puisqu'il estime que nombre de combats « de gauche », vécus comme oppositionnels par ceux qui les mènent, ont pour effet de renforcer les structures techniques et étatiques. Aussi n'est-il pas surprenant qu'un éditeur comme Xenia ait repris à son compte le manifeste, aussi bien que L'Encyclopédie des nuisances, ces héritiers dissidents des situationnistes. Xenia, proche de l'Union Démocratique du Centre (UDC), navigue entre droite et extrême-droite. L'éditeur Slobodan Despot, qui obtint l'accord de Kaczynski pour republier son manifeste et d'autres écrits sous le label « œuvre complète », fut par exemple le chargé de communication d'Oskar Freysinger, élu en 2013 au conseil d'État du Valais.

Pour Kaczynski, comme pour Ellul avant lui et tous les défenseurs du vivant dans un monde vivant, le clivage s'est compliqué : à l'antagonisme schématique entre une gauche égalitariste et une droite apôtre de la hiérarchie s'est superposée une division structurelle entre la technocratie (les partisans de l'abstraction et de la mort-machine) et les vivants (les partisans d'une vie simplement humaine sur une terre pas trop dégradée). Sur ce nouvel axe, il existe donc des technocrates de gauche comme de droite, et des écologistes de gauche comme de droite, qui se rejoignent sur le bien-fondé d'une critique anti-industrielle. Bien qu'ils le fassent, à l'évidence, selon des intentions divergentes sinon contradictoires.

En l'espèce, bien que l'édition de Xenia livre nombre d'approfondissements établis par Kaczynski lui-même, il nous semble que la traduction de L'Encyclopédie des nuisances reste plus élégante et nerveuse. Surtout, rendre *leftist* par « gauchiste » réintroduit une dimension de dispute politique, par les partisans d'une droite forte fustigeant sous ce terme le laxisme des partis de gauche (des citoyennistes aux membres de la gauche extrême) sur divers sujets tels que la sécurité, l'immigration, l'ouverture des frontières. L'emploi du mot « progressiste » par l'EdN traduit mieux le nouveau clivage qui touche à la structure même de la société industrielle. Le progressiste, c'est celui qui croit dans le développement des moyens, le sens de l'histoire et l'avènement, technologiquement assisté, d'une nouvelle nature et d'une nouvelle humanité, bien de leur temps. Or, pour Kaczynski, « un mouvement défendant la nature et combattant la technologie doit prendre une position résolument antiprogressiste et doit éviter toute collaboration avec ces gens-là. Le progressisme est à long terme en contradiction avec la nature sauvage, la liberté humaine et l'élimination de la technologie moderne. Il est collectiviste ; il cherche à faire du monde entier – aussi bien de la nature que de l'espèce humaine – un tout unifié » (§214).

L'auteur pose en regard ses propres valeurs. Ses actes terroristes les ont dissimulées, mais elles existent : défense de la dignité de l'individu, du libre-arbitre, du courage et de l'honneur (des valeurs supérieures dépréciées dans une société qui fait du conditionnement sa pierre angulaire) ; rejet du matérialisme et valorisation de la modération ; respect et amour de la nature, source d'émerveillement et de paix pour l'être humain ; éloge du pouvoir de faire par soi-même, d'un travail doté de sens, garant de l'« autonomie », conception la plus haute de la liberté. On ne peut nier que ces valeurs aient déterminé en bonne part le choix existentiel de Kaczynski, son refus de participer au maintien du système. On laissera à l'auteur l'idée que « l'introduction de la civilisation est la plus grande erreur, après la révolution industrielle, qu'ait jamais faite le genre humain » (« La révolution en marche » in *L'effondrement du système technologique*). Comment son primitivisme, œuvrant à l'effondrement du système techno-industriel, pourrait-il assumer la rupture avec les plus hautes réalisations de l'humanité, tels que les chefs-d'œuvre de l'art et de la littérature ? Voyons sa réponse dans ses lettres de prison : « Quel argument avez-vous pour penser que les gens du futur seront encore réceptifs à l'art, à la musique et à la littérature du passé ? Les arts du passé ont déjà été largement supplantés par les médias de divertissement populaire, qui procurent des plaisirs intenses en comparaison desquels les anciennes productions paraissent bien ennuyeuses. Shakespeare et Cervantès écrivaient pour des gens ordinaires, Vermeer et Frans Hals peignaient pour des gens ordinaires, et non pour une petite élite d'intellectuels. Mais combien de gens lisent encore Shakespeare et Cervantès lorsqu'ils ne sont pas obligés de le faire dans le cadre de leurs études universitaires ? Combien de gens accrochent à leurs murs des reproductions de tableaux de grands maîtres ? Même si la race humaine existe encore dans 200 ans, se trouvera-t-il encore

quelqu'un pour apprécier les classiques de l'art, de la musique et de la littérature ? » C'est bien vu, sinon implacable comme une démonstration mathématique.

Kaczynski n'avait pas attendu les « collapsologues », experts ès effondrement, pour établir que l'environnement de l'humanité, son mode de vie et sa culture allaient être modifiés en profondeur par les progrès technologiques (au premier chef celui des NBIC – nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives) de sorte que la pérennité de la forme humaine elle-même finisse par être en jeu. Ni pour constater que lorsqu'un changement notable perturbe un système complexe et relativement stable, « il a pour conséquence une déstabilisation du système qui est le plus souvent néfaste ». Sans attendre la révélation apocalyptique, il s'agissait donc d'en finir avec ce système intégré mettant en danger les vivants. D'où l'appel à la révolution, avec ses menées stratégiques. L'auteur cesse alors d'être ellulien. On lit de surprenants éloges des bolcheviks, non pas, bien entendu, pour leur doctrine, progressiste et industrialiste, mais pour leur capacité de prendre le pouvoir tout en restant numériquement faibles, dans un contexte *a priori* défavorable. C'est qu'ils étaient déterminés, qualité que Kaczynski aurait appréciée chez les hypothétiques membres de son *Freedom Club*. Il est à peine besoin d'insister sur le fait qu'Unabomber n'a jamais construit ne serait-ce qu'un embryon de groupe résistant (semblable au minimum à l'armée d'un John Brown). En dépit de son appel aux écologistes à « frapper les points névralgiques » (au lieu de s'engager dans des combats importants mais partiels, tels que la lutte contre la déforestation, l'occupation de zones à défendre, le démontage de restaurants McDonald's ou Starbuck), ses attentats n'ont pas montré l'exemple. Tuer le propriétaire d'un petit magasin d'informatique par colis piégé, c'est tout sauf frapper le système en plein cœur.

Son espèce de « blanquisme imaginaire » (selon l'Encyclopédie des nuisances) se perd dans les annales criminelles du FBI. Kaczynski est aujourd'hui un mort-vivant croupissant dans une prison de haute sécurité. Mais les écrits restent, et l'idéal qu'ils portent. Évoquant l'argument de Ray Kurzweil, le gourou du transhumanisme, selon lequel il serait criminel d'arrêter le progrès des biotechnologies sous prétexte de potentielles utilisations malveillantes, au motif de la probabilité d'une victoire sur le cancer et d'autres maladies par ces mêmes moyens, Kaczynski répond : « Kurzweil évite de signaler que le cancer résulte largement du mode de vie moderne, et il en est de même pour beaucoup de maladies « dévastatrices » (Lettre à David Skrbina, 10 juillet 2005). Difficile pour un écologiste véritable de ne pas souscrire à ce refus du chantage technologique.

Difficile, également, de ne pas s'accorder sur cette ode à la vie naturelle : « en vivant au contact de la nature, on découvre que le bonheur ne consiste pas à chercher toujours plus de plaisir. Il réside dans le calme. Une fois que vous avez apprécié le calme suffisamment longtemps, vous développez vraiment un sentiment de rejet à la seule évocation de plaisirs excessifs – un plaisir trop vif perturberait votre tranquillité. En fin de compte, on constate que l'ennui est une maladie de la civilisation » (« Une interview de Ted Kaczynski », articles publiés en 2001 par le Blackfoot Valley Dispatch).

Les moyens ne sont jamais exclusifs des fins. Toute psychologie mise à part, les moyens de Unabomber ont assombri les idéaux de Ted Kaczynski ; le stratège bolchevik fantasmé a relégué à l'arrière-plan l'écologiste ellulien. Mais par sa voix puritaine, l'ermite de Stemple Pass Road a formulé quelques vérités sur le gouffre où nous précipite une technocratie ivre de puissance ; et qui, à chaque avancée technologique, nous utilise comme les cobayes d'expériences sociales.

Renaud Garcia
Été 2020

Lectures

La société industrielle et son avenir, Paris, Encyclopédie des nuisances, 1998.

L'effondrement du système technologique, Vevey, Xenia, 2008. Cette édition comprend les textes suivants :

- La société industrielle et son avenir
- La vérité au sujet de la vie primitive (une critique de l'anarchoprimitivisme)
- Le meilleur tour du système
- La révolution en marche
- La voie de la révolution
- Moralité et révolution
- Frappez les points névralgiques !
- Une interview de Ted Kaczynski
- Lettres
- Précisions sur les avis juridiques

Avant-propos à *Notre Bibliothèque Verte* Et si nous sommes, qui sommes-nous ?

S'ils veulent exister collectivement - c'est-à-dire politiquement - dans le débat public et les rapports de force, anti-industriels et anti-autoritaires n'ont rien de plus important à faire que de se trouver un nom qui ne soit pas « anti-... », ni « alter-... », mais qui dise *pour quoi* au juste, ils se battent, puisque la seule chose que l'on sache d'eux, c'est qu'ils sont contre tout et son monde. Un nom c'est une idée. L'émergence de leur courant, occulté en tant que tel dans les médias et les esprits, dépend de sa capacité à se faire ce nom générique, positif et immédiatement compréhensible, qui échappe au condominium des saint-simoniens : libéraux et communistes, droite bourgeoise et gauche technocratique.

Celui de *luddite* n'a de sens qu'en pays anglophone mais *punk*, *hippie* et *beatnick* ont fini par s'imposer ici comme ailleurs. C'est l'avantage de l'impérialisme culturel. Les communistes libertaires, comme les chauves-souris, ont un mot de trop pour ne pas susciter l'ambiguïté et la méfiance. De même « l'écosocialisme », chimère rouge à pois verts, brevetée par le sociologue trotskyste, Michael Löwy et quelques-uns de ses pareils, pour rabattre au NPA et aux Insoumis, des individus décidément trop verts. L'anarchisme est trop vague, trop pollué et lié à l'industrialisme. Surtout depuis que *queers* et cyborgs, activistes de la reproduction artificielle et de l'automachination – *technopoièse*, *autopoièse* - ont usurpé des noms jadis honorables, féministes, libertaires, etc., pour renverser de l'intérieur le sens de l'émancipation, ajoutant l'eupoièse à l'eugénisme honni. Certes l'anarchie a souvent été le lieu commun de principes antinomiques, mais travestir Foucault, Butler et Preciado en successeurs d'Emma Goldman, Louise Michel et Kropotkine ; s'affranchir de notre dépendance envers une « mère » nature indifférente, abolir la reproduction libre et gratuite, pour s'asservir à la mère machine, au pouvoir des marchands et fabricants d'enfants, c'est arracher le vivant politique de ses conditions même d'existence ; et donc de toute possibilité d'autonomie.

Domage, ils étaient sur la bonne voie ces *naturiens* de la fin du XIX^e siècle, quoique affreusement minoritaires et raillés par leurs compagnons. Les actuels primitivistes devraient peut-être reprendre leur nom, à défaut d'imposer le leur¹⁴. La décroissance fait son trou malgré son croassement ingrat et sa critique parcellaire concentrée sur la seule croissance. Elle est déjà, grâce au journal qui porte son nom, l'horrible alternative à l'économie politique pour tous les commentateurs, journalistes, politiques, économistes, etc. C'est bon signe. Mais le seul mot nouveau qui se soit imposé dans le public, en politique, depuis un demi-siècle, c'est l'écologie.

Que l'on combatte une manifestation nocive, liberticide ou déshumanisante de la société industrielle ou cette société elle-même, que l'on emploie des voies de fait ou des voies de droit, les masses confondent les « écolos » en dépit de leur diversité luxuriante. Cette confusion exprime le stade actuel de la conscience écologique de masse. « En gros », « pour simplifier », c'est ainsi que « les gens » désignent les défenseurs du vivant et peut-être à juste titre. Les plus susceptibles sur leur identité politique sont aussi embarrassés de s'entendre dire « vous, les écolos... », que d'embrouiller leurs interlocuteurs de distinctions pédantesques, « Ah nan, vous savez, moi je suis plutôt *appelliste* » ou « municipaliste libertaire », ou, dans les cas les plus graves, « *vegan* anti-spéciste ».

C'est parce que l'« écologie » est depuis 50 ans le nom qui désigne et rassemble, qu'il fait l'objet de tant d'épithètes - « politique », « profonde », « conservatrice », « intégrale », « urbaine », « punitive » etc. - visant à se tailler une part de l'audience qui s'y reconnaît ; voire à la capter tout entière : écosocialisme, écoféminisme, écottechnologie. Ainsi les nuées de bureaucrates et de

¹⁴ Cf. François Jarrige, *Gravelle, Zisly et les anarchistes naturiens*, Le passager clandestin, 2016.

technocrates qui prolifèrent entre France Nature Environnement et Europe Ecologie-Les Verts¹⁵. Ou les innombrables entreprises et partis se livrant au biopiratage et au verdissement afin de piller des parts de marché et d'électorat écologistes. Badiou lui-même, le sinistre apologiste de Staline et des Khmers rouges, pourrait bien, n'écouter que son devoir d'« intervention idéologique » et « d'appropriation des mots », nous révéler un *Marx écologiste*, copié de son camarade John Bellamy Foster¹⁶. Ce serait tout de même d'une autre valeur émancipatrice que ces pauvres Ellul et Charbonneau, encore des professeurs de province, fondateurs de la critique des technologies, pitoyables *révolutionnaires malgré nous*¹⁷. Imagine-t-on Badiouine se décrire en « révolutionnaire malgré lui »¹⁸ ?

En dépit des batailles acharnées pour sa définition et sa représentation, pour l'empêcher de s'affirmer comme force autonome unifiée, porteuse d'un programme complet déduit de son idée centrale - la défense du vivant politique dans un milieu vivant - l'écologie est le seul mot *qui tienne* face aux frères ennemis du technocratisme saint-simonien : actionnaires et financiers *versus* cadres et technologues. Ceux qui entendent s'inscrire politiquement dans cette défense, seraient peut-être avisés d'en faire leur plus petit dénominateur commun, quelles que soient les avanies qu'il a déjà subies. Quitte à se battre pour lui donner un sens plus pur. Car il n'est de mot, ni d'idée, si justes soient-ils, qui ne soient avariés au fil de leurs aventures par le grouillement d'asticots qui en font leur viande et en inspirent le dégoût.

Mais, au cas où *nous* serions, il est possible que ce *nous* s'égaille en multiples rejets plutôt que de s'unifier en projet positif ; qu'il diffuse par démobilisation et désorganisation, par lâchers d'individus autonomes et singuliers, plutôt que de se machiner en foule (*mob*) organisée ; mobilisée. En machine de pouvoir efficace et rationnelle.

Quand le chirurgien vous opère d'une tumeur, vous ne lui demandez pas ce qu'il va mettre « à la place ». Il n'est pas sûr que ce *nous* veuille d'« un autre monde » ; mais plutôt qu'on ne détruise pas ce qui reste de celui-ci. Qu'on enlève, couche par couche, secteur par secteur, tous les facteurs de destruction, jusqu'à remonter au principe même : la volonté de puissance armée de moyens/machines. Ce qui restera, c'est tout ce que *nous* pouvons encore vouloir.

On connaît l'opposition entre ceux pour qui la fin est dans les moyens et ceux pour qui elle les exige. Les seconds l'emportent généralement sur les premiers dans le combat pour la survie, au point de les avoir presque réduits à l'extinction, cependant qu'eux-mêmes proliféraient. Les communistes de toutes obédiences figurent ainsi parmi les plus efficaces et réalistes représentants de l'espèce des vainqueurs. Et il est connu qu'ils *nous* combattent par tous les moyens depuis qu'ils *nous* ont détectés dans le paysage politique : élimination et récupération.

Quant à *nous*, ce *nous* pluriel, rétif au projet, à la mobilisation et à l'organisation, dispersion de singuliers plutôt qu'entassement collectif, il paraît voué à l'échec ; promis à l'impuissance politique, puisqu'il refuse par principe les moyens de la politique. C'est-à-dire de la réussite dans les rapports de force. Le voici enfermé dans un dilemme dont les deux termes le condamnent également. Vaincu s'il refuse les moyens des vainqueurs ; vaincu s'il passe aux vainqueurs en adoptant leurs moyens.

La seule issue serait que, à rebours du slogan totalitaire, tout ne fût pas politique, soumis aux forces organisées, mais qu'il y ait encore de l'anthropologique en amont et sous-jacent. Un humus d'où l'instinct d'humaine conservation résiste encore aux volontés d'inhumaine puissance. En fait, l'idée

¹⁵ Cf. Fabrice Nicolino, *Qui a tué l'écologie ?* Points, 2012 ; Tomjo, *L'Enfer Vert. Un projet pavé de bonnes intentions*, L'Echappée, 2013.

¹⁶ Cf. John Bellamy Foster, *Marx écologiste*, Amsterdam, 2011.

¹⁷ Cf. B. Charbonneau, J. Ellul, *Nous sommes des révolutionnaires malgré nous*, Le Seuil.

¹⁸ Cf. Marius Blouin. *Alain Badiou nous attaque et nous faisons (humblement) notre autocritique*, sur www.piecesetmaindoeuvre.com et Pièces détachées n°87a/87b.

suisant laquelle, tout était politique, n'a servi jusqu'ici qu'à légitimer toute destruction. Mais ceux qui partagent les vues de Simone Weil sur la suppression des partis politiques ne peuvent que s'interroger sur leur désir et leur cohérence - en termes de projet et de moyens - de faire à leur tour parti(e). Quel que soit le nom dont on camoufle ce parti : fédération, coordination, organisation, réseau, etc.

Et de toutes façons, que reste-t-il à sauver ? *Fors l'honneur* de résister à la destruction par les puissants, de cette nature dont *nous* participons.

Soyez résolus de ne plus servir, et vous voilà libre.

Mais pour renverser le cours de la destruction, vu la peur, la haine et le mépris que suscitent aujourd'hui la nature et le vivant (chez les proto-hommes machines), il faut en première urgence que *nous*, écologistes radicaux et véritables Verts, restaurions notre histoire, notre culture, notre *corpus* théorique, littéraire et artistique de Epicure à... mettons Ted Kaczynski – et à l'exclusion de l'imposteur Martin Heidegger.

Pour que *nous* puissions répandre nos idées et l'histoire de nos idées, il *nous* faut les connaître *nous-mêmes*. Et l'on verra alors que *nous* disposons d'un héritage intellectuel et artistique d'une richesse et d'une ancienneté merveilleuses au regard des misérables courants industrialistes et saint-simoniens. Qu'ils soient marxistes ou libéraux. L'humanité n'aura une chance de survie que lorsque le dernier technocrate et le dernier capitaliste se seront mutuellement dévorés dans un désert dévasté par leurs appétits de puissance.

C'est pour contribuer à la (re)connaissance de *notre* pensée et de quelques-uns des *nôtres* que *nous* publions ces notices de *Notre Bibliothèque Verte*. Mais une dernière fois : qui sommes-nous ? Nommez-vous, nommons-nous, s'il vous plaît.

**Pièces et main d'œuvre
Juillet 2020**