

# Hésiode

## (VIII<sup>e</sup> siècle-VII<sup>e</sup> siècle av. J-C)

Après l'*Illiade* et l'*Odyssée* d'Homère, c'est à travers la *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours*, d'Hésiode, que l'on peut rassembler le plus d'indications sur la vie matérielle et symbolique en Grèce archaïque, une période qui s'étend d'environ 1150 à 750 av. J-C, et qui définit une bonne part des cadres du monde grec jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle av. J-C. Par la *Théogonie*, chant de la généalogie des dieux et de la création du *cosmos*, Hésiode se rattache à une tradition prophétique : l'aède, tout à la fois auteur, chanteur et récitant, est l'intercesseur entre le divin et l'humain, « chancre aimé du ciel qui charme les oreilles » (*Odyssée*, XVII, 385). Ses chants lui viennent des Muses, filles de Zeus l'Azur, le dieu brillant du jour diurne, et de Mnémosyne, la Mémoire, fille du Ciel et de la Terre (Ouranos et Gaia), également mère des mots. Ce sont les Muses qui lui mettent les mots dans la bouche, d'où l'exorde rituel, « Ô Muses ... vous dont les chants immortalisent ! Venez, célébrez votre père, de qui descendent à la fois tous les hommes obscurs ou fameux. » Et ces chants que déclame Hésiode dans *Les Travaux et les Jours*, disent les hommes de son temps, déchirés entre l'exigence de justice et la séduction de la démesure.

Les muses l'ont consacré comme poète, alors qu'il gardait ses brebis au pied de l'Hélicon, montagne de la Béotie. Un pays partagé entre ses hauteurs salubres et l'air poisseux des basses terres, nourries par le fleuve Céphise et les inondations du lac Copais. Des terres fertiles en blé et en vignes où peinent un peuple de paysans à la langue rustique et différente de celle des Athéniens. D'où l'apostrophe « Béotien ! », adressée au lourdaud sourd aux finesses de l'esprit et aux beautés de l'art. C'est pourtant de cette région centrale de la Grèce continentale, semée de quelques villes, Thèbes, la capitale, Platée, Tanagra, Thespies, et traversée de routes menant des péninsules du midi, le Péloponnèse et l'Attique vers les régions du nord, la Phocide et la Phthie, que vient notre plus vieil ancien, cultivateur et aède. Sauf à déterrer pour *Notre Bibliothèque Verte* quelque Égyptien ou Mésopotamien, encore antérieur.

On recompose une trame de la vie d'Hésiode à partir de deux sources : des éléments épars en ses poèmes ; les interprétations d'exégètes ultérieurs. Son père, originaire d'Éolide, sur la côte de l'Asie mineure, s'est ruiné dans une petite entreprise de cabotage. Il trouve alors des terres à défricher en Béotie, dans le village d'Askra, se marie à Pycimède, et donne naissance à Hésiode et son frère, Persès. Selon divers commentateurs qui cherchent à déterminer l'époque d'Hésiode par comparaison à Homère, nous sommes vraisemblablement au VIII<sup>e</sup> siècle av. J-C. Hésiode semble postérieur à l'auteur de *L'Odyssée*. Hésiode vit à la campagne, dans cette Béotie où les sept cités énoncées plus haut se sont formées. Ces villes sont peu nombreuses et de dimension moyenne, constituées par la réunion de bourgs autour d'un centre politique hérité de l'époque mycénienne (1400-1200 av. J-C). Askra, où vit Hésiode, prend plutôt la forme d'une communauté, ordonnée autour d'un centre religieux. Petit cultivateur, essentiellement de céréales (les moutons sont utiles pour la laine et le fromage, mais ne sont pas l'essentiel de sa richesse), Hésiode prend donc soin de sa terre et de sa maisonnée (*oikos*, d'où dérive le préfixe « éco- »), autour du labour (le bœuf, animal de trait, est ici la possession primordiale), de la vigne et de quelques plantations. À la mort de son père, un différend l'oppose à Persès pour le partage de la terre paternelle. Lors du procès qui s'ensuit, dans la ville de Thespies, les rois (*Basileis*) donnent raison à Persès. Mais le verdict résulte d'une collusion entre Persès et les *Basileis*. Le jugement étant injuste, l'appropriation des biens paternels par Persès s'apparente à un pillage. Du reste, ces manœuvres ne sont pas profitables, puisque Persès finit ruiné. On trouve ici l'un des motifs du poème *Les Travaux et les Jours* : replacer son frère, propriétaire terrien déclassé, sur la voie droite, celle de

la justice. Dans le même poème, Hésiode se glorifie d'avoir été vainqueur du concours de la ville de Chalcis, sur l'île Eubée, au nord de la Béotie, à l'occasion de jeux funèbres en l'honneur du roi Amphidamas. L'historien et biographe Plutarque (46 ou 49-125), né également en Béotie, raconte qu'Hésiode, après sa victoire, se rendit à Delphes et obtint de l'oracle la réponse suivante : « Heureux ce mortel qui visite ma demeure, cet Hésiode que chérissent les Muses immortelles ! Sa gloire s'étendra aussi loin que les rayons de l'aurore. Mais redoute le bois fameux de Zeus Néméen. C'est là que le destin a marqué le terme de ta vie ». Hésiode s'éloigne alors du Péloponnèse, pensant que la divinité a voulu désigner le temple de Zeus sur le site religieux de Némée, en Corinthie. Parvenu au Nord en Locride occidentale, face à l'Eubée, dans la ville d'Ænôé, il s'établit à son insu dans un lieu consacré à Zeus Néméen. De jeunes hommes finissent par le soupçonner d'avoir violé leur sœur, mènent une expédition meurtrière et le précipitent dans la mer, entre l'Eubée et la Locride. Plutarque et le géographe Pausanias (II<sup>e</sup> siècle) expliquent que la culpabilité d'Hésiode est loin d'être avérée. Enterré à Orchomène, Hésiode, réputé avoir vécu très longtemps, a effectivement atteint la renommée prédite par les Muses. Il a vraisemblablement laissé un fils, mais on ne sait rien de lui ni de sa mère.

Pour nos yeux modernes, Hésiode est un poète. Il faut se souvenir que l'aède ne destine pas ses vers à la lecture mais au chant. Ce n'est d'ailleurs que vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle que les Grecs retrouvent l'usage de l'alphabet, l'écriture ayant été oubliée suite à la destruction du monde mycénien. Il se trouve sans doute dans les poèmes d'Hésiode des influences égyptienne, phénicienne et mésopotamienne, mais c'est à l'évidence en la comparant à celle d'Homère que l'on entre dans son œuvre. On n'y retrouvera pas l'idéal aristocratique des héros de la guerre de Troie, la soif de triomphe, ni même le devoir de secourir ses pairs dans les difficultés, comme Ulysse et ses compagnons confrontés au Cyclope. Quant à la société des dieux, si elle reflète chez Homère celle des hommes, elle est coupée de cette dernière chez Hésiode. Les règles imposées par Zeus aux mortels cultivant la terre, leurs « travaux » et leurs « jours », doivent être suivies avec rigueur et minutie. Telle est l'humble condition humaine. Aussi ne peut-on bien comprendre *Les Travaux et les Jours* qu'en ayant lu la *Théogonie*. Tout porte à croire que ces œuvres furent contemporaines. Dans l'ordre, donc, la naissance de l'univers et l'histoire des générations divines, puis le sort de l'humanité aux prises avec son existence mortelle. Du mythe symbolique aux réalités morales et sociales.

Au commencement était la faille, qui devint Terre-Mère, ou *Gaïa*. Fond sans fond, béance, abîme : tel est *Chaos* (mot non pas masculin mais neutre) d'où émergent deux éléments primordiaux, *Nux* (la nuit d'en haut) et *Èrèbe* (la nuit d'en bas). *Nux* produit à son tour deux enfants, *Éther*, ou lumière éthérée, et *Héméré*, ou lumière du jour. Nuit et Jour se posent en s'opposant. Par ailleurs, *Chaos* produit le monde terrestre, qui jamais ne cessera d'être à sa merci. Nous y reviendrons. Une Terre partagée entre les cimes enneigées de l'Olympe et les tréfonds obscurs du Tartare. Une troisième entité primitive se présente, Éros, qui ne désigne pas encore la divinité des amours sexuées, mais plutôt une poussée fondatrice. *Gaïa* extirpe d'elle-même ce qui demeurerait caché dans ses plis. Sans avoir besoin de s'unir à quiconque, elle enfante *Ouranos*, le ciel étoilé. En somme, une parthénogénèse (de *parthénos*, « vierge » et *génésis*, « création ») qui engendre également *Pontos*, puissance qui représente les flots marins. *Ouranos*, qui est mâle, n'a d'autre activité que sexuelle. Il couvre *Gaïa* et ne cesse de s'épancher en elle. L'activité du Ciel donne naissance à des monstres, trois Cyclopes (Brontès, Stéropès, Argès), êtres très puissants dotés d'un seul œil au milieu du visage, et trois entités à cinquante têtes, dotées de cent bras. Cottos, Briarée, Gyès : les *Hekatonchires*, de *hekatón*, « cent » et *kheir*, « la main ». *Ouranos* engendre surtout douze Titans et Titanes, dont *Océan*, *Prométhée* et enfin *Cronos*, le plus jeune de tous. *Cronos* « aux pensées fourbes », ou retorses, dit le texte. De fait, *Cronos* va être l'arme de *Gaïa* pour se défaire de l'emprise d'*Ouranos*. Couverte par le Ciel, la Terre est contrainte de garder en ses tréfonds ses propres enfants, condamnés à l'obscurité. Elle les incite à la révolte, fabriquant à

cette fin, de l'intérieur d'elle-même, une arme tranchante : une serpe. Seul parmi ses frères et sœurs, Cronos relève le défi de tendre les bras vers ce qui est plus haut que lui (signification du verbe *titaîno*, d'où le nom « titan »). Alors qu'Ouranos s'accouple avec Gaïa, il brandit la serpe et lui coupe le membre viril. Sans se retourner, il jette les parties sexuelles derrière son épaule. Ouranos, hurlant de douleur, se sépare de Gaïa et vient se fixer en haut du monde, pour n'en plus bouger.

Le *Cosmos* vient de naître. Autrement dit un ordre bien agencé, lumineux, constitué par l'espace entre le ciel et la terre, qui pourra désormais accueillir les êtres vivants. Dégagés de leur enfermement, les Titans peuvent désormais engendrer à leur tour, et donner naissance à de nouvelles générations de dieux. Quant au sang qui goutte du sexe d'Ouranos, il enfante des puissances vengeresses, les *Érinyes*, qui conservent la mémoire de la faute (les dramaturges Eschyle – VI<sup>e</sup>/ V<sup>e</sup> siècle av. J-C et Sophocle – V<sup>e</sup> siècle, en feront pour l'un les filles de la Nuit, pour l'autre les enfants de la Terre et de l'Ombre (*Gaïa* et *Skotos*)). Mais encore les Géants et les Nymphes des frênes, autant de créatures guerrières. Ainsi, le geste superbe de Cronos, plein de démesure, ou *Hybris*, a-t-il semé la rivalité et la discorde, ou *Éris*. Deux notions cruciales pour Hésiode. Flottant à la surface de Pontos, le sperme du membre d'Ouranos se mêle à l'écume pour engendrer Aphrodite. Celle-ci entraîne dans son sillage *Éros* et *Himéros*, Amour et Désir. Cette fois, on parle bien de l'éros tel que nous le connaissons : la force qui fait s'apparier des êtres de sexe différent, autour d'un jeu érotique. La discorde qui sépare, l'amour qui réunit : telles sont les deux tendances que l'acte de Cronos a libérées. Leur relation structure la suite du poème, tout comme elle oriente la pensée d'Hésiode dans *Les Travaux et les Jours*.

Un autre mythe fondateur suit : l'avènement, du sein des Titans, de Zeus et des dieux de l'Olympe. On passe de la *cosmogonie* (création du Cosmos) à la *théogonie* (création des dieux) proprement dite. En haut du Ciel, raconte Hésiode, se tiennent les Ouranides, enfants d'Ouranos. Deux titans dont le roi est Cronos, celui qui a libéré l'espace pour la Terre. Jaloux de son pouvoir, Cronos enchaîne les Cent-bras et les Cyclopes dans les enfers. Il s'unit à une titane, Rhéa, qui, contrairement à Gaïa, ne représente aucun élément naturel. Mais le souverain n'a pas confiance en ses propres enfants, dieux de plus en plus individualisés. Gaïa, sa mère, l'a prévenu qu'un jour, un de ses fils le détrônerait. Aussi Cronos se met-il à dévorer ses propres enfants, les engloutissant au fond de son ventre. Rhéa, qui en souffre terriblement, supplie alors Gaïa et Ouranos de trouver un stratagème pour qu'elle enfante son fils, nommé Zeus, en cachette de Cronos. Sur le point d'accoucher, Rhéa se rend en Crète où elle confie le nouveau-né à des êtres divins, les Naïades (chargées de l'élever à l'intérieur d'une grotte) et les Courètes (gardiens qui couvrent de leurs danses les vagissements du bébé). Cronos ne se doute de rien mais attend tout de même de voir l'enfant. C'est alors que Rhéa lui présente une pierre emmaillotée, qu'il avale aussitôt.

Zeus, lui, grandit en Crète. Vient le temps de la maturité. Il faut que Cronos paie pour sa faute envers ses propres enfants, comme pour son parricide. Zeus possède, entre autres facultés, la ruse (*métis*, qualité qu'Homère attribuait quant à lui à Ulysse). Il fait en sorte que Rhéa offre à Cronos un remède, qui est en réalité un vomitif. De sorte que son père dégorge les enfants qu'il retenait dans ses entrailles : Hestia, déesse du foyer, Déméter, déesse de la terre, Hadès, dieu des morts, Poséidon, dieu de la mer, etc. Cette fois, les dieux de l'Olympe sont véritablement venus au monde, et viennent se ranger aux côtés de Zeus. C'est l'heure de l'affrontement avec les Titans, ou « titanomachie ». Afin de l'emporter dans ce combat sans merci, Zeus, aiguillé par un titan passé de son côté, Prométhée (le préfixe *pro-* signifie « en avant », d'où « celui qui pense en avant », autrement dit le prévoyant, l'ingénieur), s'allie aux Cyclopes et *Hekatonchires*, qu'il délivre de leurs chaînes. Pendant la titanomachie, le monde tremble sur ses bases. Le chaos fait retour. Zeus n'obtient la victoire qu'au prix d'un réagencement du monde. Son apothéose se manifeste sur fond de cette béance où tout sombre dans l'indistinct. Vaincus mais immortels, les Titans sont ainsi renvoyés par les Cent-bras dans le Tartare « brumeux » : une faille immense, dit

le poète, dont on n'atteindrait pas le fond même au bout d'une année révolue. Zeus est désormais souverain, entouré de *Kratos*, le pouvoir de dominer, et de *Biè*, la violence brutale, deux enfants de la déesse Styx, qui représente la puissance du monde infernal. Pourtant, son règne, favorisé par ses pairs, est encore menacé. Le désordre pointe sous l'aspect d'un être issu de la face sombre de Gaïa, un monstre *chthonien* (qui renvoie à la terre nocturne, à l'*Érèbe*), doté de cent têtes de serpent aux langues noires et aux yeux enflammés, nommé Typhon. Nouvelle résurgence du chaos, au terme de laquelle Zeus ne rétablit l'ordre qu'en utilisant la foudre pour dompter la flamme du formidable dragon. Alors, et alors seulement, Zeus trouve son avènement définitif et partage les honneurs entre les dieux.

Hésiode intercale deux récits avant la titanomachie. Des mythes que l'on retrouvera dans *Les Travaux et les Jours* et sans lesquels le sens des conseils prodigués à son frère Persès demeure incomplet. Il s'agit du vol du feu par Prométhée et de la création de Pandore, la première femme. Zeus, vainqueur de Cronos, doit répartir les places entre les dieux et les humains, lesquels vivent avec les dieux, bien qu'à un rang inférieur. Impossible d'agir par la force, qui écraserait les hommes. Aussi Zeus, lui-même rusé, s'adjoint-il les services de Prométhée, fils du titan Japet, frère de Cronos. Ni Olympien ni vraiment Titan, Prométhée est un être bâtard, ambigu, volontiers fourbe. Il ressemble à Zeus pour sa roublardise. C'est elle que le souverain convoque pour faire la répartition des statuts entre les dieux et les humains. Prométhée présente alors un taureau, qu'il abat et découpe en deux parts. La première comprend des os dénudés, mais cachés sous une couche de graisse luisante ; la seconde comprend les morceaux bons à manger. Prométhée les enveloppe dans la peau de la bête et place le tout dans la panse répugnante du bœuf. Il montre alors à Zeus le partage, déterminant la frontière entre les dieux et les hommes. Zeus sait bien que Prométhée a distribué les parts de façon injuste, aussi croit-il avantageux de choisir l'attrayant paquet enrobé de graisse, et qui ne révèle qu'un tas d'os.

Prométhée, qui a favorisé les hommes en leur offrant la part mangeable mais camouflée, récidive, en réponse à une première vengeance de Zeus. Ce dernier, comprenant que les mortels se distinguent des bêtes par leur capacité à cuire leurs aliments (par exemple, ces bons morceaux de viande offerts en partage par Prométhée), leur dérobe le feu dont ils disposaient auparavant librement, sur la cime de certains arbres, les frênes. Prométhée trouve alors la parade. Il se promène au ciel en tenant dans sa main, innocemment, une plante, semblable à un roseau ou un fenouil. Il s'empare alors d'une semence de feu, l'emporte à l'intérieur de la plante et la donne aux hommes. Les humains, rivés par la première vengeance de Zeus à la nécessité d'extraire leur subsistance de la terre, peuvent à nouveau cuire leurs aliments. Feu technique, le don de Prométhée assure la distinction entre l'homme civilisé et la bête sauvage. Pourtant, comme le rappelle maintes fois Hésiode, on ne peut esquiver les décisions de Zeus, on ne saurait le filouter. Aussi Zeus offensé fomenta-t-il un châtement suprême pour l'humanité. Il convoque Héphestos, dieu des forges, Athéna, Aphrodite et les *Horai*, les Heures, pour tirer de la glaise et de l'eau une créature aux « yeux de chouette », fascinante et sensuelle. Sa beauté, rehaussée de parures, est lancée au milieu des humains pour semer la discorde, et produire l'épuisement des hommes au travail. Telle est la première femme, *Pandore*, lancée dans une humanité qui, désormais, est double, composée de deux sexes différents. Les humains sont désormais séparés des dieux. Mortels, ils doivent s'accoupler pour donner naissance à un autre être qu'eux-mêmes.

Ce fonds mythique de la *Théogonie* réapparaît dans *Les Travaux et les Jours*, où le poète se fait prophète de la condition humaine. Hésiode élabore à nouveaux frais le mythe de Prométhée et celui de Pandore, en y ajoutant l'intervention d'Épiméthée, le frère étourdi (le préfixe *épi-* signifie « après »). Prométhée a averti son frère : s'il reçoit un don de Zeus, il devra s'en méfier. Mais lorsque la tentatrice entre dans sa maison, Épiméthée, subjugué, l'épouse aussitôt. Celle-ci, première épouse humaine, se saisit, sous le commandement de Zeus, d'une jarre cachée dans la maison. Elle soulève le couvercle de la jarre interdite, qui libère tous les maux sur la terre : fatigue,

maladies, accidents, mort. Seul l'espoir ne s'est pas évaporé de la jarre au moment où Pandore remet le couvercle. Si vous pensez à Ève et à la Genèse des Hébreux, nous aussi. La condition humaine, sous l'apparence de la femme séductrice, se trouve liée au mal, dans un écart absolu avec la vie des dieux. Telle est l'épreuve que Zeus l'astucieux inflige aux hommes, entendus ici comme la part masculine de l'humanité. Hésiode le cultivateur insiste sur une tendance féminine à accaparer les biens durement extraits du sol par le travail des hommes. D'un côté les abeilles qui sans cesse renouvellent leur effort laborieux. D'un autre côté les « faux bourdons », profiteuses qui récupèrent dans leur ventre le fruit de la sueur de leur mari. Misogynie du mythe ? Assurément. Mais c'est manquer le reste. Avec Pandore s'introduit la division sexuelle et le rapport entre naissance et mort. C'est-à-dire, malgré tout, l'avènement de l'humain. Fin de l'Un-sexe, de l'indistinction du père et de la mère archaïque (car c'est bien de Gaïa, Terre-Mère, que sort Ouranos, qui la fécondera pour engendrer monstres et Titans). Or, avec la scission et l'altérité s'insinue la possibilité de la discorde, du non-sens, tout comme l'effort constant pour restaurer l'unité en péril. Chaos et Cosmos, dualité primordiale qui renforce une autre opposition, entre démesure et justice (*Dikè*).

Hésiode chante cette condition humaine dans un troisième récit complémentaire, le mythe des cinq races, qui débute à la suite. Le poète déplore un bref moment de n'être pas né dans cet âge d'or où dieux et humains vivaient en bonne intelligence, sans travail ni discorde. Près de Corinthe, sur la plaine de Mékonè, les uns comme les autres jouissaient de l'abondance en toute saison. Pas de naissance, ni de mort non plus. Et donc pas de femmes ; les humains étaient uniquement des mâles. Désormais, ils naissent de la différence (surmontée dans l'union des deux sexes), mais la race n'est plus d'or, elle est de « fer », menacée en permanence par la division. De l'âge d'or à l'âge de fer, Hésiode semble présenter une décadence en quatre étapes. Rien n'est moins sûr. Dans le mythe des races, si la race de fer occupe le cinquième et dernier rang chronologique, cela ne signifie pas qu'elle symbolise le déclin. À la suite de la race d'or, la race d'argent est celle des Titans, ambitieux et violents, finalement défaits par Zeus. La race de bronze se compose de guerriers, étrangers au reste, qui ne « mangent pas de pain ». Morts à la guerre, ils disparaissent en anonymes dans l'Hadès. Intercalée entre la race de bronze et celles des mortels vient la race des héros. Eux aussi guerriers, certains poursuivent leur existence dans l'île des Bienheureux. L'helléniste Jean-Pierre Vernant a montré dans une étude dédiée à ce mythe (Cf. « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale ». In : *Revue de l'histoire des religions*, tome 157, n°1, 1960), que ces quatre âges, par couple, recourent l'opposition entre justice et démesure. La race de fer, quant à elle, est bien celle du mélange. Autrement dit celle de la tension entre les actions qui renforcent l'unité du *Cosmos* et celles qui en bouleversent l'ordre – en grec, *catastrophe*. Hésiode campe cette opposition dans la fable finale des *Travaux et les Jours* : celle du faucon et du rossignol. Le faucon pour le roi corrompu, qui s'étonne que le rossignol se récrie au moment où il le tient dans ses serres et l'emporte au loin pour le dévorer ; le rossignol pour le poète qui ne veut pas se mesurer aux puissants par la violence, mais contourner l'obstacle en pratiquant la justice.

Quelle est la leçon du poète, pour nous, naturiens du XXI<sup>e</sup> siècle ? Revenons à Persès, le frère prodigue qui s'imagine puissant. Hésiode lui tient le langage des réalités. Seul Zeus donne les biens durables, lui seul rend fort le faible et châtie l'orgueilleux. Quant au poète, effaré par les puissants et leur goût pour la corruption (les « sentences torsées »), il cherche à ramener son frère de ses illusions :

« Muses de Piérie, de vos chants répandant la gloire, venez ici, dites Zeus, célébrez votre père dans vos hymnes ! Lui grâce à qui les mortels voient pareillement la rumeur les ignorer ou les distinguer, leur nom prononcé ou tu, au gré de Zeus puissant. Car aisément il donne la force et aisément il abat le fort, aisément il rabaisse l'homme en vue

et grandit l'homme obscur, aisément il redresse l'homme tors et flétrit l'orgueilleux, Zeus qui gronde sur nos têtes, lui qui habite les plus hautes demeures. Entends ma prière, regarde, écoute ! Dans ta justice, rends de droits arrêts, Toi ! Moi, de mon côté, je pourrais bien raconter à Persès des réalités ! » (5-10)

Et d'enchaîner : les réalités, ce sont les deux visages de l'*Éris*, ou discorde, rivalité, lutte, jalousie. Persès est victime de la mauvaise rivalité, mais il existe une bonne rivalité, à la mesure de l'être humain. Seulement, elle demeure cachée, au fondement de l'existence humaine. Il s'agira de la réveiller, en accord avec ce que les dieux recommandent. Par où l'exposé du calendrier des travaux s'enracine dans une dimension religieuse, et se définit comme une pratique culturelle. Persès se rêve puissant, mais il ne l'est pas. Raison pour laquelle la ville (en l'occurrence, Thespies) l'attire. Il abandonne souvent son travail pour « épier les querelles et être auditeur des débats de l'assemblée ». Badaud, bouche bée devant les procès, nous dit une autre traduction. C'est que Persès ne semble pas assez riche pour prendre la parole en public. Il se contente d'assister aux procédures, tout en assurant quelques nobles de son soutien ou en faisant du tapage pour influencer la décision du juge. En effet, en Grèce archaïque, ce n'est pas un juge impartial qui orchestre les débats, mais un individu qui tranche le litige en appuyant celle des parties qui aura reçu le plus de soutiens. Aristocrates et propriétaires déçus, tels Persès, y trouvent un intérêt commun : les premiers soudoient les seconds pour s'assurer leur soutien ; les faibles, quant à eux, en espèrent une protection future. Mais pendant que le pauvre diable s'imagine riche et tente de rivaliser avec les aristocrates, sa situation matérielle se dégrade. Selon Marcel Detienne, dans *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode* (Latomus, Revue d'études latines, 1963) l'époque serait marquée par une crise agraire. Detienne constate que les divisions successorales diminuent les lots familiaux. Les agriculteurs étrangers s'installent sur les terres les plus mauvaises. Rivés à l'endettement, qui ne prend pas encore une forme monétaire mais se traduit par des rapports clientélistes, les petits propriétaires terriens dépendent des puissants. Qui eux-mêmes ne montrent pas l'exemple mais cherchent à asseoir davantage leur domination. Les Grecs nomment cela *pleonexia*, ou avidité. Une manifestation de la démesure.

Hésiode, comme son frère, est de ces petits propriétaires menacés. Au lieu d'aller à Thespies ramper aux pieds des importants, Persès serait mieux avisé de revenir sur ses terres, car la faim et la misère guettent. Quand on n'a pas devant soi des récoltes bien à point, on ne perd pas son temps à courir la ville pour flatter les rois « mangeurs de cadeaux », injustes et orgueilleux (*Les Travaux et les Jours*, 30-35). En somme, l'homme de peu (*kakos*) devrait tempérer son désir de compter au rang des heureux du monde (*agatoî*), car il lui est impossible de ne pas travailler. Dans le monde grec, on sait que le citoyen méprise le travail. Il le délègue aux esclaves, c'est-à-dire, selon Aristote (qui, au IV<sup>e</sup> siècle, rationalisera cette institution) à des êtres animés incapables de décider pour eux-mêmes, et donc semblables à des « biens acquis » par leur propriétaire. En attendant, bien entendu, comme dans l'exemple aristotélicien (Cf. *Les politiques*) que les navettes tissent d'elles-mêmes ou que les plectres jouent tout seuls de la cithare. Rien de tel pour Hésiode, qui valorise le labeur et enjoint son frère à supporter les moqueries des aristocrates en continuant à travailler. Le poète foudroie en quelques vers les rois vénaux, il s'inquiète même du sort des masses exposées à la folie des puissants. Mais, contrairement à une interprétation séduisante que rien ne vérifie, *Les Travaux et les Jours* n'est pas l'œuvre d'un poète révolutionnaire. Pas d'appel à une meilleure répartition des terres, ni d'incitation à une révolte paysanne exigeant la remise des dettes. Le tissu social décrit dans le poème n'est pas assez dense, le peuple, au sens du *demos* de la Grèce classique du V<sup>e</sup> siècle, pas encore constitué. Au lieu d'une communauté intégrée de citoyens égaux en droits et en participation politique, on a tout juste affaire à un *laos*, un ensemble d'habitants plus ou moins épars. C'est dans le cadre de petites unités à l'écart de la ville que l'homme hésiodique est invité à s'occuper de ses affaires, en pratiquant la justice. Le labeur du laboureur modeste est la chose humaine la mieux partagée.

Mais pour quelle raison ? Parce que Zeus lui-même a voulu que la pitance des hommes fût dissimulée sous terre. Le travail (*ergasia*) est indispensable car il ramène aux dieux. Et, depuis que Pandore a refermé le couvercle de la jarre, espérer ne sert de rien : « un homme qui ne travaille pas mais attend la vaine espérance, lorsqu'il sera dépourvu de nourriture, se dira à lui-même, en son cœur, bien des choses mauvaises » (498-500). L'âge d'or est révolu, cette époque où il n'était pas nécessaire de labourer la terre. Désormais, il faudra transpirer sur les sillons, enfouir les germes pour que naisse l'épi :

« Les dieux tiennent caché ce qui les fait vivre aux hommes. Sinon, facilement, tu pourrais travailler un jour, pour récolter de quoi vivre toute une année même sans travailler ; vite, au-dessus de la fumée, tu pendrais le gouvernail, et c'en serait fini du travail des bœufs et des mules patientes. » (42-46)

Impossible d'esquiver ce que Zeus a en vue. Persès se doit de l'admettre. S'il y consent, il incarnera la bonne rivalité, l'émulation, qui pousse à cultiver au mieux son domaine pour se rendre indépendant des autres, et les inciter à faire de même. Autrement dit, autarcique autant que possible, sans pour autant nier les formes minimales de la solidarité. Mis au défi par les dieux, le travailleur humble peut se rendre riche par son action sans souffrir de honte, car sa richesse ne sera le fruit d'aucun moyen « tors » (comme on dit d'une manigance qu'elle est un « coup tordu »). L'agir tortueux - semblable en cela à celui des Titans ou de Typhon - introduirait le chaos dans la société. Le petit agriculteur, pressé par les nécessités, pratique la réciprocité et un altruisme sous conditions : « mesure exactement ce que tu empruntes à ton voisin, et rends-le-lui exactement, à mesure égale et plus large encore, si tu peux, afin qu'en cas de besoin tu sois assuré de son aide » (349-350). Le travailleur scrupuleux aura su conserver ses réserves pour tenir jusqu'au printemps, sans avoir à envier les autres. De sorte que ce soient plutôt les autres qui l'envient. Cet idéal de dignité rugueuse et austère suscitera le ricanement de ceux qui n'y verront qu'une version embryonnaire, sous un vêtement mythologique, de la science de l'économie politique, avec son insistance sur la discipline du travail. Des extrémistes<sup>1</sup> ont franchi le pas, c'est à cela qu'on les reconnaît. Hésiode, défenseur des petits propriétaires mesquins, besogneux, misogynes, n'aurait ainsi été qu'un lointain précurseur d'Adam Smith ou de l'éthique protestante du capitalisme, sous la férule de Zeus, sorte de patron colérique. Rien à sauver, ou presque, de ce poème fondateur, sauf peut-être la critique des seigneurs « mangeurs de dons ». La mesure n'est certes pas la principale vertu des anticapitalistes, ces Titans de la critique sociale, qui aiment visiblement se représenter leur combat comme un affrontement avec un ennemi vieux de 2800 ans.

Loin d'être l'habillage d'un matérialisme grossier, la religiosité du poème hésiodique explique la minutie des conseils prodigués à Persès. Certes, les jours sont rigoureux, les travaux ritualisés, on ne mentionne aucune fête collective ou communion de groupes de paysans associés. Mais précisément parce que l'agriculture n'est pas un commerce entre les hommes. Seule la volonté de falsification historique peut se permettre de l'établir ainsi. Non, l'agriculture est un échange de services entre la nature et les dieux. Aussi l'effort pour bien faire, le soin apporté à l'*oikos*, sont-ils œuvres pies. On mesure ici la différence d'univers mental avec une autre de nos références, Épicure, et à sa suite les épicuriens. (Cf. Epicure et Kaczinski – Notre Bibliothèque Verte 1) Au III<sup>e</sup> siècle av. J-C, l'expérience de la démocratie athénienne a reflué. L'idéal de citoyenneté a été remplacé par la recherche du bonheur en petits groupes autarciques. Mais chez Épicure, le soin apporté à l'*oikos* ne se déroule plus sous un horizon religieux. Les épicuriens, souvent soupçonnés d'athéisme, laissent les dieux à leur tranquillité, postés dans des intermondes et indifférents au

---

<sup>1</sup> Cf. le texte « La farine est un projectile anthropologique » (à propos de l'enfarinage de Manuel Valls, en 2017), paru sur le toujours très burlesque site Lundi Matin (lundimatin#87), le 4 janvier 2017.

sort des mortels. Lesquels devraient comprendre que toute manœuvre pour s'attirer les faveurs divines n'est que superstition qui enténébre l'âme. L'art de vivre ne consiste pas à convoiter l'immortalité, à se rêver parfait (désir vain et destructeur). Il s'agit de réfléchir à ses désirs et ses plaisirs pour atteindre une autosuffisance telle qu'elle rende le sage comme un dieu *parmi les hommes*. C'est-à-dire, analogue à un dieu qui aurait embrassé la condition mortelle. On n'en est pas encore là en Grèce archaïque. On voit néanmoins que l'« économique » grec n'a rien à voir avec la future science de la richesse des nations. Il n'est en rien un domaine en soi, indépendant de relations symboliques plus larges.

Ainsi le travail agricole, effectué à sa place, loin de l'affairement de la ville où se ruent d'autres types d'hommes, est-il tout entier un témoignage de la Justice. Le paysan maîtrisera quelques techniques : notamment l'araire en bois, dotée de parties constituées de plusieurs bois, le joug pour les bœufs, un chariot. Ses outils métalliques seront la faucille, la serpe, la houe et la hache. S'il lui arrive de se rendre en ville, ce sera pour consulter le forgeron lorsqu'il n'aura pu fabriquer lui-même l'outil nécessaire. Pour le reste, éloignement de bon aloi et prévoyance :

« Passe sans t'y asseoir près de la forge et du parloir de ville ensoleillé, aux jours d'hiver où, si le froid éloigne l'homme des champs, un travailleur courageux n'en peut pas moins donner un sérieux accroissement à sa maison. » (493-495)

Le monde hésiodique est mélangé : ville et campagne, nobles et petites gens, hommes de loi et petits propriétaires cultivateurs, faucons et rossignols, sentences torses et conduites bonnes. Monde de la division, qui peut égarer l'agriculteur aveuglé par l'*hybris*. Or, celui qui ne se tient pas moralement ne saura pas travailler les champs pour en faire un *cosmos*, un ordre bel et bon. Pas plus que ne resteront nobles les rois avides d'un prestige mal acquis. Eux dont la fonction n'est pas de travailler mais de rendre des sentences droites, doivent respecter la *Dikè*, sous peine d'attirer le malheur final sur l'humanité et de tarir l'abondance des terres. Comme l'a montré Jean-Pierre Vernant, la lutte se sublime pour passer du champ de bataille aux champs agricoles. La *Dikè* royale vient apaiser les querelles, arbitrer les conflits suscités par la mauvaise *Éris*, tandis que la *Dikè* de l'agriculteur fait de l'*Éris* une vertu, déplaçant la lutte du terrain de la guerre à celui du labeur. Il s'agit de construire et non plus de détruire. En somme, si *Dikè* disparaît, *Chaos* reprend ses droits.

C'est la plus profonde leçon d'Hésiode : les sociétés humaines se tiennent, d'une manière ou d'une autre, au bord de l'abîme. Ce rapport entre sens et non-sens, cosmos et chaos, justice et démesure, constitue aux yeux de Cornelius Castoriadis la spécificité de la Grèce, depuis les temps archaïques. Bien que la grande période du philosophe de la démocratie radicale soit le V<sup>e</sup> siècle, il lit évidemment Hésiode, entre métaphysique et politique. Pour une lecture des Grecs vraiment politique et débarrassée des enflures philologiques, préférez toujours Castoriadis. Pour l'auteur de *L'institution imaginaire de la société*, le poème hésiodique montre dans la langue même le passage du chaos au cosmos. Il s'agit de dépasser la violence pour parvenir à une organisation des hommes eux-mêmes dans la justice, sans que jamais cette institution ne soit assurée définitivement d'elle-même. Pour penser le « miracle grec » à partir du VIII<sup>e</sup> siècle av. J-C, on évoque en général le passage du mythe à la raison, ou encore l'éloge de la mesure et de l'harmonie. Toutes choses vraies, mais insuffisantes pour Castoriadis. Ce qui fait la Grèce, c'est que « le cosmos lui-même n'a au départ aucun sens dans l'acception humaine et anthropologique du terme » (Cf. *Ce qui fait la Grèce. D'Homère à Héraclite*, séminaires 1982-1983, éditions du Seuil). Voyez la béance primordiale qui engendre la Terre et la Nuit. Voyez les combats de Zeus pour chaque fois réordonner le monde. Voyez, sans cesse, les ruses et contre-ruses divines. Par la complémentarité entre la *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours*, la poésie hésiodique rend d'ores et déjà pensable cette indétermination de la vie collective que Castoriadis mettra en évidence dans ses travaux : pour le meilleur, la possibilité que les mots de la tribu soient critiqués et détruits, afin que la



société s'auto-institue ; pour le pire, la fuite de l'humain dans l'*hybris*, c'est-à-dire dans le chaos comportemental.

Quand les technolâtres reprochent aux écologistes radicaux et naturiens, leur prétendue nostalgie de l'âge d'or, concomitante de la déploration du déclin de la civilisation, ils inversent les réalités. C'est plutôt chez les techno-progressistes, mais psycho-régressifs, adeptes de la reproduction artificielle de l'humain et déconstructeurs de toute dichotomie sexuelle, que s'exhibe une avidité à extraire le mythe de l'unisexe du domaine inconscient, au moyen du fait accompli technologique. Les archaïsants, les régressifs, les nostalgiques de l'indifférencié ce sont, parmi tant d'autres, le philosophe Thierry Hocquet, appelant à construire la société à venir « comme si le sexe des individus ne jouait aucun rôle<sup>2</sup> » ; le biologiste Henri Atlan, adepte de la reproduction par ectogénèse, c'est-à-dire par utérus artificiel, afin de rendre les femmes égales aux hommes face aux « contraintes physiologiques inhérentes à la procréation<sup>3</sup> » (c'est-à-dire, en réalité, non pas *égales* mais *pareilles dans leur indifférenciation* asexuée) ; Alice Coffin, la conseillère EELV de la mairie de Paris, pour qui l'adoption de la PMA pour *toussétoutes* permettrait d'en finir avec le Père et les pères<sup>4</sup>, ou encore Paul B. Preciado, créature *queer* des médias, verbigérant : « laissez-nous baiser avec notre propre politique du désir, sans homme et sans femme, sans pénis et sans vagin, sans hache et sans fusil<sup>5</sup> » ?

Les nostalgiques du clonage et de la parthénogénèse ne se recrutent pas chez les lecteurs d'Hésiode, d'Épicure et de Castoriadis. Ceux-là se contentent d'habiter l'âge de fer : l'âge des humains, avec ses tensions constitutives. Charge à eux de le prémunir de la démesure, c'est-à-dire du fantasme de toute-puissance enfoui dans notre imaginaire, et dont la techno-science promet la réalisation. Ou voici le temps des inhumains :

« Et alors vraiment vers l'Olympe depuis la terre aux larges chemins, dissimulant leur beau visage sous des voiles blancs, Conscience et Vergogne iront toutes deux rejoindre la famille des immortels, abandonnant les hommes ; et ces tristes souffrances resteront seules aux mortels ; contre le malheur il ne sera point de secours. » (197-201)

**Renaud Garcia**  
**Hiver 2020-2021**

### **Lecture :**

- *Théogonie, Les Travaux et les Jours*, Bouquier, Les Belles Lettres, traduction Mazon (1928)
- *Théogonie, Les Travaux et les Jours et autres poèmes*, LGF, traduction Brunet (1999)
- *Théogonie, Les Travaux et les Jours*, Bouquier, suivi de *Hymnes homériques*, Gallimard, traduction Backès, 2001.

---

<sup>2</sup> T. Hocquet, *Des sexes innombrables*, Seuil, 2016.

<sup>3</sup> H. Atlan, *L'utérus artificiel*, Seuil, 2007.

<sup>4</sup> A. Coffin, *Le génie lesbien*, Grasset, 2020.

<sup>5</sup> Paul B. Preciado, « Lettre d'un homme trans à l'ancien régime sexuel », *Libération.fr*, 15 janvier 2018.

# Cornelius Castoriadis

(1922-1997)

On entend gronder Cornelius Castoriadis :

« Je pense que nous devrions être les jardiniers de cette planète. Il faudrait la cultiver. La cultiver comme elle est et pour elle-même. Et trouver notre vie, notre place relativement à cela. Voilà une énorme tâche (...) Or cela, évidemment, c'est très loin non seulement du système actuel mais de l'imagination dominante actuelle. L'imaginaire de notre époque, c'est l'imaginaire de l'expansion illimitée, c'est l'accumulation de la camelote : une télé dans chaque chambre, un micro-ordinateur dans chaque chambre...c'est cela qu'il faut détruire. » (Cf. *Post-scriptum sur l'insignifiance*)

C'était en 1996, quelques mois avant la mort de cet intellectuel au savoir encyclopédique, philosophe, mathématicien, historien, économiste, psychanalyste. Un intellectuel militant qui a théorisé jusqu'à son dernier souffle la transformation révolutionnaire de la société. Au fil d'une odyssée dans les courants d'extrême gauche, faite d'engagements, de ruptures et de révisions, qui donnent à son œuvre sa dimension buissonnante.

Théoricien politique, Castoriadis le devient très jeune. Né à Constantinople en 1922, il arrive à Athènes à l'âge de trois mois, sa famille ayant fui la mainmise turque sur l'Asie mineure, où se trouve alors l'armée grecque. Le jeune Castoriadis passe son enfance dans une Athènes encore limpide et indemne du trafic automobile. Le paysage radieux et la sociabilité ordinaire imprègnent l'enfant d'un attachement sensuel à la vie. Pour le reste, une excellente éducation bourgeoise comme on en souhaite à tous les enfants de prolétaires : sa mère, douée pour le piano, lui transmet son amour de la musique ; son père, francophile, anticlérical, antiroyaliste, lui fait très tôt réciter les grands poèmes de la langue française et le texte de *L'Apologie de Socrate*, par Platon. Entre 12 et 14 ans, sa gouvernante lui fait découvrir les philosophes (Platon, Spinoza, Kant). Le jeune bourgeois plonge dans Marx, avant même de débiter ses études. Encore au lycée, en 1937, il adhère aux Jeunesses Communistes grecques. La Grèce subit la dictature de Ioannis Metaxas, allié naturel de l'Allemagne nazie et de l'Italie fasciste. Inscrit à la faculté en droit, sciences économiques et politiques, Castoriadis est arrêté en 1939, mais vite relâché. Il rompt avec le Parti Communiste qui, face à l'occupant allemand, défend une « ligne chauvine ». Le jeune « internationaliste » (plutôt antinationaliste) s'en sépare avec d'autres étudiants pour créer une organisation clandestine. Face au PC qui recrute en masse, à la faveur de la lutte contre l'occupant, Castoriadis s'engage dans l'aile la plus à gauche du parti trotskyste grec, sous la houlette du charismatique Spiros Stinas, décrit dans ses mémoires comme un héros et saint laïc, persécuté presque toute sa vie. Jusqu'à la fin 1945, notre auteur milite dans cette organisation, pris entre le marteau du stalinisme et l'enclume du fascisme. C'est alors qu'il se présente à un concours de l'école française d'Athènes pour des bourses d'études supérieures post-doctorales en France. Il bénéficie ainsi d'une aide pour effectuer une thèse de philosophie. Avec d'autres étudiants, il est exfiltré en bateau en décembre 1945, et rejoint Paris via l'Italie et la Suisse.

Il tourne autour et au sein des cercles du PCI (Parti Communiste Internationaliste), branche française de la IV<sup>e</sup> Internationale. On vous épargne les innombrables schismes et hérésies, aussi énigmatiques, parfois, que les mystères chrétiens. Disons simplement que, face à l'infime PCI, le PCF, en novembre 1946, aligne 800 000 adhérents et recueille quasiment 29 % des suffrages aux

élections. C'est-à-dire à peu près autant de voix que l'addition des actuels particules communistes : PCF + FI + LO + NPA +...

Dans la *doxa* trotskyste, l'Union soviétique est un « État ouvrier dégénéré ». Autrement dit, ce n'est qu'en raison de son isolement et de son arriération rurale, contre lesquels « la révolution de 1917 » (le coup d'État d'Octobre) a dû s'arc-bouter, que l'URSS n'est pas encore un paradis socialiste. Mais Castoriadis sait déjà à quoi s'en tenir. Dès la création de son organisation étudiante clandestine, il a lu Ante Ciliga (*Au pays du mensonge déconcertant*), Victor Serge (*Destin d'une révolution*), Boris Souvarine (*Staline, aperçu historique du bolchévisme*), biographie refusée chez Gallimard, en 1935, par André Malraux qui ne défendait que des causes gagnables : « c'est un livre formidable mais nous ne pouvons pas le prendre parce que pour l'instant vous êtes les plus faibles; nous le prendrons quand vous serez les plus forts » (Cf. Entretien d'Agora International avec Cornelius Castoriadis au Colloque de Cerisy (1990)).

Un soir, lors d'une réunion trotskyste, Castoriadis présente aux camarades du parti sa thèse selon laquelle l'URSS n'est pas un État ouvrier dégénéré, mais une société de classe et d'exploitation. La même année, George Orwell, un autre socialiste hétérodoxe, trouve la force d'écrire et de publier *1984*, son testament politique. C'est-à-dire qu'il faut pour proférer de ces vérités qui crèvent les yeux, ce mélange de génie et d'héroïsme qui manque totalement aux intellectuels officiels ; qu'ils nous vantent, hier, « la Patrie des travailleurs », ou aujourd'hui « la Religion des dominés ».

Dans l'assistance, le philosophe Claude Lefort est séduit par les idées de Castoriadis. C'est la naissance, en 1949, de la tendance *Socialisme ou barbarie* [SouB], groupe militant en rupture avec le trotskysme, organe de production théorique de ce que l'on appellera l'ultra-gauche. On vous passe une fois de plus les scissions, brouilles et retrouvailles qui encombrèrent l'itinéraire de Chaulieu (le pseudonyme de Castoriadis) jusqu'en 1967, date de la dissolution du groupe.

Pendant ces années, notre auteur cherche à comprendre comment la Russie est devenue un pays de capitalisme bureaucratique. Puis, documentant l'échec du marxisme en tant que théorie révolutionnaire de la société, il s'efforce d'en tirer les leçons pour un changement social radical. On ne peut parler de révolution qu'à partir du moment où existent des organismes autonomes de la population qui s'auto-gouvernent, et qui le font quotidiennement. Autrement dit, pas de révolution sans autonomie politique. Tout le contraire du régime social stratifié de l'URSS, où un Appareil, constitué de planificateurs et de gestionnaires experts, oppresse le peuple ouvrier et paysan au nom du rattrapage industriel d'une supposée « arriération » de départ.

Il suffit de replacer cette thèse dans les conditions historiques de l'époque pour comprendre que Castoriadis a vu et dit sans ambages ce que de vieux métaphysiciens maoïstes de Normale Sup' nient encore : le développement de la technocratie. C'est d'ailleurs cette lucidité qui, au seuil des années 1960, attire Debord vers SouB. Mais Castoriadis – à la différence de Henri Lefebvre - reste indifférent, et Debord critique sur le fonctionnement de l'organisation, qui reproduit à ses yeux le rapport passif des militants aux figures de proue maîtresses du savoir. Enfin, il n'y a pas de place pour deux maîtres à penser dans un même ordre théorique.

Et puis, il faut bien dire que Castoriadis ne vit pas comme un voyou (si tant est, par ailleurs, que Debord ait jamais vécu à la hauteur de sa mauvaise réputation). Depuis 1948, il occupe un poste d'économiste à l'OCDE, qu'il abandonne en 1970 après être devenu directeur d'un service de plus d'une centaine d'employés. Son statut de fonctionnaire international, doublé de sa situation d'étranger (à l'époque, une simple décision du ministère de l'Intérieur peut acter l'expulsion du territoire), l'obligent à se tenir tranquille en mai 68, dont il regrette que l'effervescence n'ait pu se cristalliser en pratiques démocratiques et collectives continues. Après être entré en psychanalyse, il s'installe en professionnel à partir de 1973. En définitive, la révision de ses convictions marxistes, par laquelle il introduit son livre majeur *L'institution imaginaire de*

*la société* (1975), le place du côté des intellectuels « antitotalitaires » - dont ces « nouveaux philosophes », suivant leur label chez Grasset (Glucksmann, BHL, Lardreau, Jambet, etc.). De quoi nourrir les sarcasmes d'un Jaime Semprun, alors protégé de Debord, dans son *Précis de récupération* (1976). On lit notamment, à l'entrée Cornelius Castoriadis, que son « “imaginaire radical”, entre deux envolées intersidérales, a tout de même rencontré une réalité bien déterminée avec les bureaucrates de la CFDT, dans la revue desquels il va maintenant déverser sa bouillie épaisse ».

Il y avait beaucoup plus, beaucoup mieux à dire, de la part de gens aussi instruits et avisés que les post-*situs*, sur la « deuxième gauche » (CFDT, PSU, *Nouvel Obs*) et les idéologues des « nouvelles couches moyennes », de « la nouvelle classe ouvrière » (Michel Rocard, Serge Mallet, André Gorz), en fait de la technocratie triomphante ; et Jaime Semprun donnera sa pleine mesure, huit ans plus tard avec la création de l'*Encyclopédie des Nuisances*<sup>6</sup>.

Castoriadis n'a toujours pas ses entrées à l'université mais sa réputation internationale est importante. L'historien François Furet, président de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales depuis 1977, le charge d'animer un séminaire de philosophie politique où se côtoient entre autres Jacques Julliard, Pierre Rosanvallon, Alain Renaut, Philippe Raynaud ou encore Luc Ferry. Pouah. Mais Castoriadis n'est pas plus coupable de ses disciples, que Debord n'est coupable de Viénet, commis de l'industrie nucléaire, qu'Ellul n'est coupable de Mamère & Bové. Esseulé par rapport à ses collègues libéraux, Castoriadis affermit néanmoins ses idées grâce aux controverses philosophiques avec ses contradicteurs - et amis, pour certains (Alain Finkielkraut, Edgar Morin, Pierre Manent) - qu'il invite à ses réveillons ou anniversaires dans son appartement cosu du XVI<sup>e</sup> arrondissement<sup>7</sup>.

Mais quoi ? Semprun, l'élève des situationnistes, a passé une jeunesse plus confortable que celle de Castoriadis. Lequel, dans son genre, mais non moins que le directeur de l'*Encyclopédie des Nuisances*, est resté fidèle aux cruelles leçons du communisme réellement existant. D'où ses relations et ses correspondances amicales avec Ivan Illich et Jacques Ellul dès les années 1970. Dans ses écrits labyrinthiques, s'ouvrent des issues qui nous importent, à nous naturistes radicaux. Le marxisme, tel que le critique Castoriadis, est une théorie de l'histoire qui exclut la création. C'est la même théorie soutenue par les communistes et Insoumis d'aujourd'hui : la croyance qu'en définitive la raison fait avancer l'histoire, l'état actuel de la technologie étant une matérialisation perfectible, forcément perfectible, de cette raison.

Une fois que l'on postule une telle loi de l'histoire, c'est-à-dire que l'on se rend à une vision progressiste, il ne reste plus qu'à se prononcer pour la gestion collective de l'appareil productif. Funeste illusion, qui exclut toute remise en question de la technologie elle-même. Castoriadis fustige ainsi le slogan autogestionnaire : « quelle est la critique de la technique capitaliste qu'ont fait Marx et les marxistes ? Aucune. Ce qu'ils critiquent, c'est le détournement au profit des capitalistes d'une technique qui leur paraît, en soi, indiscutable ». Et plus loin :

« La technique contemporaine est bel et bien *capitaliste*, elle n'est pas neutre. Elle est modelée d'après des objectifs qui sont spécifiquement capitalistes, et qui ne sont pas tellement l'augmentation du profit, mais l'élimination du rôle humain de l'homme dans la production, l'asservissement des producteurs au mécanisme impersonnel du processus productif. Pour cette raison, aussi longtemps que cette technique prévaut, il est impossible de parler d'autogestion. L'autogestion d'une chaîne de montage par les ouvriers de la chaîne est une sinistre plaisanterie » (« Marx aujourd'hui », 1983).

---

<sup>6</sup> Cf. Jacques Tati et Jaime Semprun. Notre Bibliothèque Verte, n°3 et 4.

<sup>7</sup> Cf. François Dosse, *Castoriadis. Une vie*, La découverte, 2018.

Voilà qui rappelle Ellul qui lui envoie en 1972 son livre *De la révolution aux révoltes* « en témoignage d'admiration et de gratitude pour son combat pour la vérité » ; en 1980 Castoriadis signe le texte d'ouverture d'un volume de *Mélanges Jacques Ellul* ; ils s'invitent à des colloques, le sociologue du système technicien se disant saisi par la « profondeur et la richesse de la pensée, mais aussi par la beauté de la forme » du discours de celui qu'il tient pour le « seul philosophe existant actuellement en France – philosophe et sociologue » (lettres du 23 août 1982 et du 31 décembre 1987) ; tandis que dans un de ses meilleurs textes sur le délire de toute-puissance des sociétés industrielles, « Voie sans issue ? », publié en 1987, Castoriadis souligne « l'imprescriptible mérite de Ellul », celui d'avoir décrit avant tout le monde le processus d' « autonomisation de la technoscience ». Ainsi, en dépit d'angles d'attaque distincts, en dépit de différences de tempérament, plus volontariste chez Castoriadis, davantage convaincu (ou faisant du moins profession de l'être) de la possibilité de transformer les structures du monde politique et économique, sans même parler de la foi chrétienne d'Ellul, point de butée pour les disciples du philosophe, tous deux partagent la critique fondamentale de la neutralité de la technique.

Elle se rattache, chez Castoriadis, à son idée centrale : la société n'est pas un édifice d'idées, de relations humaines, de croyances, d'expressions artistiques bâties sur des fondements matériels, économiques et techniques. Les rapports entre la base et le sommet (l'« infrastructure » et la « superstructure ») ne se réduisent jamais à l'adage marxiste : avec le moulin à bras, la société féodale ; avec le moulin à vapeur, le capitalisme. Non, la société, ou plutôt le « social-historique », comme il le dit, soulignant ainsi que l'histoire est le terrain du nouveau, de l'imprévisible, tient à l'aide de mythes. Autrement dit, à l'aide d'un imaginaire qui l'« institue », c'est-à-dire l'établit, la fait tenir debout et lui donne sens.

Cette dimension-là se compose avec une dimension arithmétique. Dans toute société, les êtres sont en effet classés, répartis et mis en relation (humains, animaux, objets, divinités, etc.). Songez aux religions : le Dieu chrétien est Un en trois personnes, là où le Bouddha a mille et une figures. Pas de mythe sans arithmétique, donc. Mais le mythique, ou l'imaginaire, déborde la dimension mathématique. Il est la création même, immotivée. Mystère philosophique. Pourquoi, à un certain moment de l'histoire de certaines sociétés, se fait jour la représentation de l'homme comme objet à échanger, et avec elle la pratique de l'esclavage ? D'où peut bien émerger l'idée d'un écart entre une entité créée et une entité créatrice, que certains vont nommer « Dieu » ? Pourquoi à Salem, il y a trois siècles, la sorcellerie ne paraît pas un délire mais une réalité ? Tel est le problème des *significations imaginaires sociales*, qui s'enracinent dans l'imaginaire radical. Autrement dit, la capacité de l'être humain à former des images, à se rendre présent ce qui est absent. Ces significations façonnent tout individu, et d'abord au plan psychique. À moins de se penser vierge de tout englobement par le social, c'est-à-dire, en réalité, condamné au non-sens. Pour le dire avec les mots de Balzac, dans *La fille aux yeux d'or* : « vous convenez toujours à ce monde, vous n'y manquez jamais ».

C'est pourquoi la technologie n'est jamais neutre. Les instruments, appareils et complexes de machines ne sont pas des poids morts, ils font sens à l'intérieur d'un ensemble, ils matérialisent un certain imaginaire et non tel autre. Avec les mots du philosophe :

« Comment pourrait-on séparer les significations du monde posées par une société, son "organisation" et ses "valeurs", de ce qui est pour elle le faire efficace, dissocier l'organisation qu'elle impose au monde de l'incarnation la plus proche de cette organisation : son instrumentation dans les procédés canoniques de ce faire ? ("Technique"). Ce qui veut dire, dans notre monde contemporain, que les machines sont une « présentation » et « figuration des significations essentielles du capitalisme. » (*L'institution imaginaire de la société*).

Ces significations-là, cet imaginaire, c'est celui du développement illimité de la raison scientifique, mettant aux commandes de la réalité des sujets tout-puissants, qu'il s'agisse des généticiens jouant à maîtriser le vivant, des économistes réduisant le monde en chiffres, des experts configurant des solutions techniques à tout, ou bien des consommateurs gavés de marchandises. Castoriadis s'y confronte dès les années 1970, en rappelant cette évidence aristotélicienne : tout « développement » suppose le passage d'une virtualité à sa réalisation, dans une forme fixe, qui définit la norme à atteindre pour l'être en question. Un organisme se développe pour atteindre sa maturité biologique. On estime qu'une idée est développée lorsque son sens latent est explicité autant que possible. Comme une pellicule photo que l'on « développe » dans ses moindres contrastes et détails. L'éducation, au sens grec de la *paideia*, est également développement : il s'agit d'amener le nouveau-né, encore monstre psychique, à l'état propre d'un être humain (de quoi faire glapir à l'ère de la critique émancipatrice de la « domination adulte », assurément). Or cette idée que la limite définit un être parvenu à sa maturité explose à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, lorsque plusieurs forces conspirantes (qui « respirent ensemble », d'un même souffle) vont aboutir à l'idée d'un développement indéfini, soutenu par l'intrication de la science et de l'industrie : expansion de la bourgeoisie, grandes découvertes et voies de communication, Réforme, perspective scientifique d'un Univers infini, mathématisation des sciences, définition de la raison comme un outil de maîtrise de la réalité.

L'arithmétique est devenue un mythe. « Plus, c'est mieux ». La norme est qu'il n'existe pas de norme. À mesure qu'il déplore la montée de l'insignifiance et du conformisme généralisé, dans les années 1980-1990, Castoriadis met en garde contre l'« omnipotence » virtuelle de la technique, sans laquelle il n'est pas d'imaginaire du Progrès qui tienne. Voilà qui permet de comprendre pourquoi nous autres ne vivons pas dans le monde d'il y a cinquante ans avec l'*ordiphone* en plus, mais bien dans le monde de l'*ordiphone*. Où est l'issue ? Dans la création. Car cet imaginaire par quoi les Occidentaux, mais aussi tous ces rêveurs d'Occident qui n'aspirent qu'au mode de vie industriel, ici ou là-bas, se sont laissés subjugués, il est toujours possible de le défaire.

Avant les grandes révolutions du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est dans la démocratie grecque du V<sup>e</sup> siècle que Castoriadis voit l'émergence d'un questionnement sans fin sur la légitimité de l'institution. Voilà non pas le modèle absolu, mais un germe à élaborer en vue de l'autonomie radicale. Dans l'assemblée du peuple (*ecclesia*), les citoyens sont égaux non seulement en droits, mais en termes de participation effective aux affaires publiques. Ils sont éduqués en ce sens, pour user de leur raison afin de délibérer collectivement. Ce qui garantit le pouvoir de la communauté face aux spécialistes, face aux experts. Il n'existe pas d'expertise (*teknè*) en matière politique. Elle est laissée aux chefs de guerre, qui eux, sont élus, et jugés non par leurs pairs mais par les utilisateurs : c'est au guerrier et non au forgeron de juger de la qualité d'une épée.

Tel est l'imaginaire anti-technocratique par excellence, détaillé par Castoriadis afin de contrer les ravages de la « techno-science » (pour ne pas dire l'industrialisme). Et en amont de son déploiement, tapi dans les plis de l'inconscient, son moteur caché : le fantasme de puissance, le désir de contrôle total. Entre vitupération et déploration, à mesure que l'engagement civique baisse (et il faut se représenter qu'au lieu de l'internaute et de l'habitué des réseaux sociaux, il n'avait encore affaire qu'à son prototype, le « technanthrope-consommanthrope-zapanthrope-réflexanthrope » - comme il l'exprime à Ellul dans une lettre du 19 mai 1989) l'auteur exhorte toujours plus à l'autonomie politique, seule voie vers une transformation révolutionnaire de la société.

Quant à l'autonomie matérielle, il y vient à la faveur d'une défense du potentiel subversif de l'écologie. Le terme est conceptualisé à l'occasion d'une réfutation des absurdités proférées par Luc Ferry dans *Le nouvel ordre écologique* (1992). Mais c'était le cas dès ses « Réflexions sur le développement » (1974) et dans un débat organisé en 1980 avec Daniel Cohn-Bendit à Louvain, en Belgique, où il aborde la question concrète des luttes antinucléaires, de l'approvisionnement

en électricité et des possibilités de réformer l'ensemble du système de production d'énergie. L'écologie est à ses yeux la seule idée capable d'engager le tout de la société, en s'opposant à l'illusion d'une augmentation indéfinie de la production et de la consommation...et de la recherche scientifique. Gagné à l'idée d'une autonomisation de la technique (tout ce qui peut être fait, on le fait, sans se demander pourquoi), mais rétif au constat que l'incarcération technologique serait un destin, il mise, sans se payer de mots, sur la « prudence » (*phronésis*), cette sagesse pratique théorisée par son maître Aristote, pour statuer sur la difficile question des limites :

« Nous sommes la première société dans laquelle la question d'une autolimitation de l'avancement des techniques et des connaissances se pose non pas pour des raisons religieuses ou autres, ou politiques au sens totalitaire – Staline décrétant que la théorie de la relativité est anti-prolétarienne...-, mais pour des raisons de *phronésis* au sens d'Aristote : pour des raisons de prudence au sens profond du terme » (Débat avec le MAUSS, 1994).

Il n'approfondira guère plus ses recherches sur l'écologie, incapable d'en citer un philosophe fondateur et moins intéressé par l'amour de la nature (attribué aux romantiques), que par l'autolimitation politique. Enjeu déjà colossal, puisqu'il s'agirait que l'humanité se change, extirpe son désir de toute-puissance et s'assume mortelle pour cesser de s'autodétruire en détruisant la nature.

Où en sommes-nous depuis 1997 ? Comment « se servir » de Castoriadis ? La technocratie au pouvoir, tissant et tapissant sa Toile, a exténué le désir collectif de s'impliquer dans les affaires communes. Ce n'est que par l'éruption des Gilets jaunes que les thèmes de la démocratie radicale sont revenus un temps au premier plan. Quant à l'écologie « politique », son potentiel subversif a été lui-même subverti pour repeindre la Machine en vert. Le travail de l'interrogation sans fin échéant désormais aux naturalistes radicaux, épars à travers les âges et les distances. Ceux-là même dont le philosophe avait cru pointer les contradictions, malgré sa sympathie envers les « mouvements naturalistes » de son époque, tels les communards adeptes du retour à la terre ou les hippies : « il n'y a guère eu de "communautés" sans musique enregistrée ; et un magnétophone implique la totalité de l'industrie moderne » (« Réflexions sur le "développement" et la "rationalité" »).

Sans doute, mais ces « naturalistes » et leurs héritiers, instruits par Castoriadis et quelques autres recensés dans *Notre Bibliothèque Verte*, enquêtant et pensant par eux-mêmes, sont aujourd'hui les seuls à remettre en question, aux lumières de la raison, l'organisation « surrationnelle » de la société et la religion de la science. Car la raison qui inverse les fins et les moyens, s'inverse elle-même dans l'irraison. Ne dites plus « Socialisme ou barbarie », mais « Terre et liberté ».

**Renaud Garcia**  
**Hiver 2020-2021**

### **Lectures :**

- « Réflexions sur le "développement" et la "rationalité" » in *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Seuil, 1986.
- « Technique », in *Les carrefours du labyrinthe, 1*, Seuil, 1978.
- « Marx aujourd'hui », in *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Seuil, 1986.
- « Voie sans issue ? », in *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe 3*, Seuil, 1990.

- *Une société à la dérive. Entretiens et débats*, 1974-1997, Seuil, 2005.
- *Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS*, Mille et une nuits, 2010.
- *Écologie et politique*, suivi de *Correspondances et Compléments*, Écrits politiques 1945-1997, VII, éditions du Sandre, 2020 (ce volume, compilation de textes, comprend en outre quatre lettres de la correspondance Ellul/ Castoriadis, ainsi qu'une lettre de Castoriadis à Illich).



# Patrick Geddes

(1854-1932)

Dans le quartier historique d'Édimbourg s'élève un bâtiment carré, haut de vingt-cinq à trente mètres, qui domine la cité et offre au regard un panorama circulaire. On y entre comme on s'ouvre au monde, entre une mappemonde au dix millionième et un buste de Pallas. Des peintures, des cartes murales et horizontales, des exhibitions d'artefacts nationaux accompagnent le visiteur. Puis, d'étages en étages, on étudie l'Europe, les arcanes linguistiques de l'empire britannique, puis l'Écosse, la ville d'Édimbourg, jusqu'à une petite tour où se situe la Chambre noire (*camera obscura*). Dans cette dernière salle, un vaste appareil photographique projette sur un écran horizontal peint en blanc de multiples images de la ville recueillies à l'extérieur. Telle est l'Outlook Tower (la tour d'observation), pensée et réinventée par le naturaliste et géographe écossais Patrick Geddes. Ce point d'observation unique, musée géographique exaltant l'identité celte dans ses rapports avec la nature et le monde, condense les principes éducatifs, architecturaux et politiques de ce savant généraliste. Un honnête homme à l'époque des débuts de la spécialisation.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, au Royaume-Uni, le fonctionnement des vieilles universités de Cambridge et d'Oxford, fondées sur la collégialité, est contesté. Des réformateurs cherchent à implanter le modèle de l'université divisée en départements contrôlés par des spécialistes. Lesquels feront cours à de futurs spécialistes, et ainsi de suite. Geddes, quant à lui, est certes un « positiviste », disciple d'Auguste Comte. Autrement dit un esprit qui assigne à la science la tâche de voir pour prévoir, en substituant à la question « pourquoi ? » la question « comment ? ». Positiviste, donc, mais d'une espèce démocratique. Le savoir scientifique doit valoir pour tous. Chaque étudiant, et plus encore chaque adulte, doit être capable d'analyser et de comprendre scientifiquement son expérience personnelle. Geddes s'initie aux sciences de la nature, botanique et biologie, sous la férule des plus grands de son époque, notamment Thomas Henry Huxley, ci-devant « bouledogue » de Darwin ; celui qu'on lâche dès que les prêtres s'enflamment contre la découverte de notre parenté simiesque. Si l'on croit, du moins, que l'on doit cette découverte à Darwin, suivant la légende répandue par ses disciples. Thomas Henry Huxley est le grand-père de Julian, théoricien de l'eugénisme et inventeur du terme transhumanisme, et de son frère Aldous, l'auteur du *Meilleur des mondes*.

Mais Geddes refuse de s'enfermer dans une spécialisation. En 1880, après avoir étudié la biologie à Londres, en France et tenté une expédition au Mexique, il se fixe à Édimbourg où son intérêt bascule vers la réforme sociale et la réflexion sur l'évolution des grandes villes industrielles. Dans un monde de plus en plus cloisonné, Geddes détonne. Lui qui refuse le principe des évaluations et des examens, il cherche sans cesse à établir les relations réciproques entre les diverses branches du savoir, au bénéfice de la vie. Les livres sont choses précieuses. Mais avant tout, « nous apprenons en vivant », avance-t-il. Et de montrer l'exemple en multipliant les initiatives éducatives en tout genre et les projets de réforme urbaine et civique, aux quatre coins du monde, tels les plans de l'université hébraïque de Jérusalem et de la ville de Tel-Aviv).

Revenons sur la terrasse de la Tour d'observation. On y comprend à quel point l'humain *est* la nature qu'il habite, sent, parcourt et connaît, d'un savoir qui n'a nul besoin de se traduire en compétence académique. Imaginez-vous sur une terrasse dénuée d'abri. Vous ne pouvez pas vous désintéresser du temps qu'il fait, du soleil, de la pluie, du vent, du chaud et du froid. Vous voici météorologue. Détachez maintenant votre regard de la tour et baissez-le sur la colline qu'elle surplombe, en songeant aux forces terrestres qui ont soulevé le sol. Vous voici géologue. Depuis

ce surplomb, vous réapprenez à voir en botaniste les jardins et les parcs de la ville dont les teintes changent au fil des saisons. De la tour, la vue plonge enfin vers la ville, qui charrie son passé et son histoire : le regard s'est fait historien ou sociologue. Plus généralement, depuis l'observatoire, le regard embrasse la vallée, et la région au-delà, unité véritable de l'étude géographique. Aujourd'hui, on nommerait pompeusement cela « pensée complexe ». C'est déjà ce que Geddes promeut, lorsqu'il cofonde, à Londres, la Société de sociologie. Pour lui, science, art et littérature forment un tout, comme pour Élisée Reclus (1830-1905)<sup>8</sup>, son complice géographe qui lui indique l'importance de la notion de région. C'est là le socle de toute éducation populaire, à laquelle Geddes contribue en organisant, de 1883 à 1903, des *summer schools* où se croisent les perspectives intellectuelles et les gens (les « habitants »), afin de concevoir des villes où toutes les classes et tous les genres pourraient vivre en harmonie. On songe à l'expérience ultérieure d'Ivan Illich (1926-2002), au Centre Interculturel de Documentation (Cidoc), à Cuernavaca, au Mexique<sup>9</sup>. Dans ses pérégrinations, il reproduit ce type d'« universités » libres en Inde, où il séjourne entre 1914 et 1924, en tant que planificateur « colonial », puis à Montpellier dans l'Hérault, jusqu'en 1932, où il crée le Collège des Écossais, qu'il voudrait nouvelle abbaye de Thélème.

L'œuvre de Geddes incite l'homme ordinaire à se réapproprier son milieu. La racine, c'est l'homme dans le cosmos, l'individu sensible à ce qui l'entoure. Et non pas l'humain réduit à la génétique. Il est en effet différentes manières de faire de la science, et de penser la société à partir du vivant. En 1881, Geddes est membre de l'Association britannique pour la promotion de la science. Il y croise Francis Galton, cousin de Darwin, inventeur de la science statistique de l'eugénique (*eugenics*) : autrement dit la sélection artificielle des naissances entre les mains des pouvoirs publics. Galton pense que la génétique doit être la base de la compréhension de la société. À l'instar des futurs transhumanistes, marchands de gamètes au bazar de la reproduction artificielle de l'humain. Il fonde en 1904 la Société d'eugénisme.

Contre Galton, Geddes défend une méthode globale : non pas réduire le social au biologique, mais croiser les perspectives en une unité féconde. Il crée à son tour, en cette même année 1904, le « mouvement d'éducation civique ». L'année précédente, il a fait paraître un travail pionnier, *Le développement urbain : étude des parcs, jardins et instituts culturels*. Sa conception de l'urbanisme attise la curiosité à l'égard des nombreux éléments à notre portée dans l'entourage familial. Intérêt qui nourrit un esprit d'enquête, ou *survey*, le grand mot de l'auteur. Partir de là où l'on se trouve, de sa situation empirique, de l'espace proche, afin d'établir les conditions pour édifier des villes habitables. Il y a un art pour tout cela. Qu'est-ce qu'une ville pour qui sait voir, enquêter physiquement et sentir ? Ce n'est pas une fourmilière efficace, une grande machine avec ses tours, ses voies périphériques et ses stades, un espace saturé où les humains s'entassent à la verticale dans des appartements-garages. C'est l'esprit condensé d'une région. Il faut une région pour faire une ville, la région étant entendue comme une vallée avec son fleuve qui coule de sa source en montagne, jusqu'à la plaine, en traversant les collines. Les rapports avec Kropotkine et Reclus sont évidents ici.

Et plus encore lorsque Reclus fait campagne, en 1895, pour la création d'un immense globe terrestre, à l'échelle 1 : 100 000, à présenter lors de l'exposition universelle de Paris, en 1900. Ce projet, finalement inabouti, soulève l'enthousiasme de Geddes qui y voit le symbole de l'unité cosmique de la vie humaine : « Plus qu'un simple modèle scientifique dans un institut, ce globe terrestre est l'image même, le temple de la planète mère, et son concepteur n'est pas simplement un professeur moderne qui siège dans sa chaire mais un grand prêtre druide officiant dans son cercle de pierres imposantes, tel un mage oriental qui initie aux mystères cosmiques... Le monde dans son unité a désormais sa base et son symbole de la fraternité des hommes qui le peuplent. La

---

<sup>8</sup> Cf. *Élisée Reclus et les impressionnistes. Notre Bibliothèque Verte n°12 et 13.*

<sup>9</sup> Cf. *Jean Brun et Ivan Illich. Notre Bibliothèque Verte n°14 et 15.*

science est un art, la géographie et le travail ont fusionné dans un règne de paix et de bonne volonté. »

Où l'on voit que dans cette tête bouillonnante, l'humanisme libertaire côtoie volontiers les élans spirituels païens. Peut-être ne s'en est-il pas fallu de beaucoup pour que les camps d'été du professeur Geddes ne dérivent vers les extases communautaires sous la bonne garde d'un gourou. C'est que, fervent défenseur de l'identité celte, il n'hésite pas à concevoir, pour le décor de sa tour d'observation, des diagrammes symboliques tels qu'un Arbre de la vie en vitrail duquel poussent la racine commune et toutes les branches de la connaissance. Par ailleurs, il sympathise avec des membres de la Fellowship of New Life (la Fraternité de la nouvelle vie), tels Edward Carpenter, apôtre de la simplicité volontaire ou Havelock Ellis, le fondateur de la sexologie. Des socialistes éthiques, végétariens, parfois mystiques. Les naturiens britanniques, en somme, opposés au courant industrialiste des Fabiens (représentés notamment par G. B. Shaw).

Cela témoigne surtout que Geddes se sent vivre dans un pays, d'ascendance celte, plutôt que dans un État-nation. Comme ses compagnons libertaires, il s'oppose à l'utilisation stratégique de la géographie comme une arme permettant à l'Angleterre de tenir son rang dans la compétition entre États-nations et races. Le mouvement procède à l'inverse : partir de la ville, laquelle ouvre sur une région, en direction de l'humanité commune. C'est cela, la véritable éducation civique pour Geddes. Ce qui explique ses multiples initiatives éducatives destinées à familiariser le citoyen (ce n'est plus un vain mot ici) à l'esprit de sa ville : enquêtes mêlant géographie et histoire ; expositions ; musée civique (tel que l'Outlook Tower) ; « universités » en ville ; agoras ou « acropoles » modernes. On est de quelque part, d'un climat et d'une histoire. L'évolution des villes, le plan qui organisera leurs fonctions, installera leur zonage et tracera leurs voies, ne sont pensables que sur ce fondement. Ainsi, sa méthode est-elle à contre-courant de l'urbanisme moderne qui se développe en ces années : Tony Garnier édite en 1917 *La cité industrielle*, Le Corbusier fait le projet de la ville contemporaine pour trois millions d'habitants en 1922 et publie en 1925 *Urbanisme*, le Congrès International d'Architecture Moderne est créé en 1928. D'un côté, la ville fonctionnelle où l'humain devient une brique modulable dans une unité de construction, elle-même intégrée dans la ville-machine, où l'on recherche un optimum de fonctionnement pour organiser des flux. De l'autre, la volonté chez le *planner*, marcheur et enquêteur, d'apprendre à voir sa ville, à pénétrer ses codes sociaux, ses traditions, les usages de l'espace public qui y ont cours, bref à épouser sa personnalité. Pas de *town planning* sans *town survey*, relayée par les habitants directement concernés par l'aménagement des sites.

Pour Geddes, les idoles de la modernité industrielle que sont les Affaires, la Politique et la Guerre ont détourné les forces vitales des humains de tout effort de régénération civique – qui, on l'aura compris, est dans le même élan une régénération de la nature. L'ère « paléo-technique », telle qu'il la nomme, reposant sur l'extraction de charbon, est l'ère de l'utopie négative, du déclin, de la « kakotopie ». À l'entrée de l'Outlook Tower, certains visiteurs, ni philosophes (attirés par Pallas) ni observateurs empiriques (attirés par la mappemonde) filent droit devant eux vers un globe en métal qui, parce qu'il brille, les attire irrésistiblement. Geddes se récrie : « Pauvres humains ! Ils tendent toutes leurs énergies vers la seule acquisition de la richesse. Ils trottent, trottent toujours, entre leurs œillères, sans jamais rien voir ni jouir de ce qui se passe autour d'eux, hypnotisés par leur but unique, à la poursuite duquel ils perdent leurs âmes<sup>10</sup> ».

À son époque, Geddes croit que les tourments de cette humanité déclinante doivent cesser, peuvent cesser, avec l'émergence de l'énergie électrique et des alliages, énergies « propres », définissant la phase « néo-technique ». Cette nouvelle ère dans l'utilisation de l'énergie est censée

---

<sup>10</sup> Cf. « Le professeur Geddes et son Outlook Tower », Revue politique et parlementaire, n° 190, avril 1910.

ne plus couper l'homme de la nature, mettre fin aux taudis de « Coketown » tout autant qu'à la ségrégation spatiale entre riches et pauvres. Elle justifie les espoirs placés dans un aménagement des villes enfin réintégrées dans un courant vital. Dans *Cities in Evolution*, son grand livre de 1915, Geddes déclare ainsi :

« En tant que paléo-techniciens nous nous efforçons avant tout d'extraire de la houille, de faire fonctionner des machines, de produire du coton à bas coût, de vêtir les gens à peu de frais, de sortir encore plus de houille, de faire tourner plus de machines, et ainsi de suite ; et tout cela est dirigé essentiellement vers " l'extension des marchés " [...]. Mais rien de cela n'a impliqué le développement correspondant de la vraie richesse, en premier lieu celle de maisons et de jardins, et encore moins de villes et de cités remarquables : notre industrie ne fait que maintenir et multiplier notre existence pauvre et morne. [...] De plus, bien que nous ayons ainsi produit, grâce à l'épuisement de toutes les ressources de la nature et de la race humaine, de nouvelles grandes conurbations, des villes et de prétendues cités, elles se ramènent de façon prédominante, et même essentiellement, à des taudis [...] Cependant la seconde alternative reste également ouverte et par bonheur on voit partout actuellement son commencement matériel – celui de l'ordre néo-technique naissant. »

L'américain Lewis Mumford (1895-1990), disciple et fils spirituel de Geddes, s'en souviendra. Encore étudiant, le futur penseur de la mégamachine découvre les œuvres d'aménageur de Geddes, notamment *L'évolution des villes* (1915), qu'il commande dès 1916. L'érudition de son aîné, sa conception ouverte de la science, son goût de l'expérience, lui laissent une impression formidable et le détournent de la spécialisation universitaire. Bientôt s'installe une relation de disciple à maître, attestée par une longue correspondance. Mais leur rencontre en 1923 tarit les espoirs de collaboration. Mumford reste déconcerté par les tendances égocentriques de Geddes, son incapacité à laisser exister les autres (il s'en explique dans un article de 1966, « The Disciple's Rebellion »). Néanmoins l'estime réciproque demeure. Au-delà du simple fait que Mumford ait nommé son fils Geddes (un enfant au triste destin, né en 1925 et mort au combat en 1944, auquel il consacra l'ouvrage *Green Memories*), la marque de l'éclectique savant écossais sur ses premiers grands travaux apparaît jusque dans son vocabulaire. Alors que *The culture of Cities* (1940) utilise les idées régionalistes de Geddes et sa pratique de l'enquête civique comme préliminaire à toute planification urbaine, *Technique et civilisation* (1934) reprend la partition de la civilisation machiniste en une phase paléo-technique et une phase néo-technique, Mumford y ajoutant une ère « éo-technique », autrement dit l'aube de la technique moderne, où les grandes inventions avaient été pressenties. Quant à cet hommage dans *The Condition of Man* (1944), il parle de lui-même : « aucun homme de notre époque n'a témoigné d'un plus haut degré de vitalité : une énergie intellectuelle à la hauteur de la curiosité dévorante de Léonard de Vinci ; un sens pratique capable d'organiser des célébrations et des plans de ville ; une vitalité sexuelle, maîtrisée mais volcanique, rappelant les figures paniques de Victor Hugo et Auguste Rodin...Son exemple est, pour notre monde, un point de départ pour la culture à venir ».

Avec le recul, on pourra toujours railler la pertinence du découpage entre paléo- et néo-technique, et les espoirs de « transition » sociale et civique (le mot est de Geddes, dans la conclusion de *Cities in Evolution*) soulevés par l'ère de l'électricité. Toujours est-il qu'en abordant les problèmes d'un point de vue écologique, Geddes avait parfaitement saisi combien la réflexion sur les sources d'énergie demeure le point aveugle de l'économie politique et des progressistes en tout genre : « Pas étonnant, disait-il dès 1886, que l'économiste utilitaire – soi-disant utilitaire, car il est en vérité tout le contraire – quand vous lui demandez ce qui arrivera lorsque le charbon sera épuisé ou que les terres céréalières de l'Ouest seront saturées, réponde avec sérénité : "Ça durera bien tant que je serai là". C'est-à-dire, selon l'expression du roi français, tout aussi

économique et vraiment plus utilitaire : "Après moi le déluge" ». (*On the conditions of progress of the capitalist and of the labourer*, 1886). Et de répondre : « C'est par les feuilles que nous vivons. Certains ont l'idée étrange que ce serait la monnaie qui les fait vivre. Ils croient que l'énergie est générée par la circulation de l'argent. Alors que le monde est essentiellement une gigantesque colonie de feuillage, se développant et formant non seulement une masse minérale mais une véritable terre de feuilles. Ce n'est pas le tintement des pièces qui nous fait vivre mais bel et bien la plénitude de nos moissons » (Leçon d'adieu à ses étudiants de Dundee, 1919).

**Renaud Garcia**  
**Hiver 2020-2021**

**Lecture :**

*L'évolution des villes. Une introduction au mouvement de l'urbanisme et à l'étude de l'instruction civique*, Temenos, 1994.

# The Disciple's Rebellion

## Lewis Mumford

Mensuel britannique *Encounter*, septembre 1966, p. 11-21.

*C'est l'histoire d'une rencontre, celle d'un disciple délivré de son maître, avec lui-même. Lewis Mumford, qui correspond avec Patrick Geddes depuis environ cinq ans, reçoit enfin sa visite aux États-Unis, en 1923. Ils s'étaient manqués en 1920 à Londres, alors que Mumford travaillait avec le sociologue Victor Branford à l'édition de la Revue de sociologie. Geddes, retenu en Palestine par l'organisation sioniste qui l'avait chargé d'établir les plans de l'université de Jerusalem – une de ses multiples initiatives, avait finalement annulé son voyage.*

*En 1923, une amie, secrétaire de Branford, avertit le couple Mumford, Lewis et Sophia : « Cessez d'avoir des rapports avec lui quand vous le devrez (ou si vous le devez), mais si jamais vous en avez, allez-y franchement ». De fait, le petit homme nerveux, colérique et prolix qui débarque aux États-Unis est épuisant. Il n'a qu'une idée en tête, faire de Mumford son assistant. Le lendemain de son arrivée, il prend le jeune auteur par les épaules et lui déclare, dans les yeux : « tu ressembles à mon pauvre fils mort à la guerre ; tu dois être un autre fils pour moi ; et nous nous allierons dans un travail commun ». De quoi refroidir l'admiration.*

*Dans ce texte, Mumford raconte Geddes tel qu'il l'a connu en 1923 aux États-Unis puis en 1925, à Edimbourg. Un esprit acéré, plein de projets, transportant des dizaines de cartes, graphiques et diagrammes. Mais un génie dispersé, incapable de se rassembler pour écrire...et comptant sur le jeune Mumford pour le faire, quand il ne le réduit pas à l'état de factotum.*

*Il est beau de voir comment Mumford endure ces rencontres sans récuser l'influence personnelle de son maître. Ce n'est pas tant l'œuvre intellectuelle achevée de Geddes qui l'inspire que son élan vital. Les dernières pages de l'article, teintées de nostalgie, sont un témoignage de gratitude. Car jamais Mumford ne tient rigueur à Geddes de ce qu'il lui doit.*

\* \* \*

Traduction des pages 19 à 21.

En tentant de rendre compte des activités sociales épuisantes menées par Geddes dans la dernière décennie de sa vie, je n'ai pas hésité à appeler un chat un chat ; mais l'on mesurera mieux la grandeur de Geddes si je démontre désormais que, dans ses meilleurs moments, il pouvait faire preuve d'autocritique avec encore plus d'intransigeance. Je m'appuie sur une lettre tardive écrite à Branford [Victor Branford (1863-1930), sociologue britannique, fondateur de la Société de sociologie, NdT], datant d'octobre 1929, dont la première phrase est : « Conseil de guerre ! - Comment abattre les murs qui nous tiennent hors de portée des autres esprits – qui nous empêchent de les atteindre d'une manière ou d'une autre ! » Ensuite, après diverses considérations, dans son style habituel, sur la manière d'entreprendre de vieux amis ou de tenir une conférence, il dit ceci :

« Toute personne dont nous pensons qu'elle est totalement absorbée dans sa pensée et son œuvre n'est-elle pas, en pratique, *inaccessible* dans ses murs intérieurs ? Ne sommes-nous pas, tous, des prisonniers ? ...

Est-ce bien la situation sociale que nous sommes en train d'essayer de comprendre - que "l'individu, face à chaque pan de mur, cherche à le détruire violemment !". Même s'il demeure en nous de bonnes dispositions, à titre de réminiscences, ne sommes-nous pas tous, plus ou moins, semblables à des hommes en difficultés financières, au bord de la faillite, ne sachant vers qui se tourner ? Pourtant, même ceux-là finissent souvent par trouver quelqu'un sur qui s'appuyer, de sorte qu'ils résistent à la tempête, mais dans notre milieu de la pensée et de la recherche sociale, ne sommes-nous pas, tous autant que nous sommes, plongés dans la même recherche solitaire – comme tant d'explorateurs à la dérive dans les grandes étendues arctiques –, destinés pour l'essentiel à périr avant d'avoir atteint un abri, ou de survivre jusqu'au retour d'un froid printemps ?

En dépit de minorités respectables, qui fondent une Société de sociologie, une maison Le Play [fondée à Londres par Brandford pour abriter les travaux d'éducation civique et de planification urbaine de la Société de sociologie, NdT], une Tour d'observation ou bien une université, et qui peuvent se prévaloir de petits résultats obtenus avec ténacité, quelles avancées *réelles* voyons-nous en direction d'une pensée sur laquelle tous s'accordent, en direction d'une action ou de la moindre coopération véritable impliquant des conséquences sociales ? Que voyons-nous d'autre que des petits groupes assis sur leur banquette – comme sur la rive de l'Embankment la nuit -, des gens épuisés, grégaires jusqu'à un certain point, chacun restant pourtant incapable d'une compréhension commune, et encore moins d'une activité coopérative – incapable d'acheter, ni même de désirer, les petits articles des autres, qu'il continuera de vendre à la criée le lendemain – sans aucun résultat social !, et sans jamais qu'un véritable emploi ne lui soit proposé ».

Incapable de changer ses habitudes – et qui pouvait en être désormais plus prisonnier que lui-même ? - Geddes était néanmoins capable de voir clairement où elles l'avaient mené, et continuaient de le mener. Cette disposition à se confronter au pire, sans se bercer d'illusions, était en accord avec la meilleure part de son héritage scientifique et contrebalançait honorablement ses coups de tête.

Alors que je parcours les lettres que Geddes a rédigées dans la période qui a suivi, deux choses m'attristent : la redondance des idées et des suggestions, et leur manque de pertinence, la constante incapacité à aborder le domaine des relations personnelles, du véritable rapport entre Je et Tu, bien qu'il soit parfois plein d'une amicale sollicitude à l'égard de Sophia, de son filleul Geddes ou de ma propre santé. Mais ses attentes initiales n'ont jamais vraiment disparu. À une date aussi tardive qu'avril 1931 il m'écrivit : « Je n'ai aucun collègue, exécuteur testamentaire ou héritier en qui je pourrais fonder d'espairs substantiels, hormis toi ». Et l'une de ses toutes dernières lettres, quelques mois à peine avant sa mort, était un ultime plaidoyer pour une « collaboration », pour ainsi dire entre égaux ; mais malheureusement la collaboration devait consister, pour ma part, à trouver des fonds en Amérique pour mettre en œuvre son projet de construction d'une institution universitaire américaine, sur le modèle de ses universités écossaise et indienne. Cet appel survint au moment où l'Amérique touchait le fond de la Grande Dépression, et je crains d'y avoir répondu d'une manière brutale : je lui rappelais ainsi sa propre doctrine, selon laquelle les hommes viennent avant les bâtiments, et je lui reprochais de gaspiller, au nom de ces fantômes de maçonnerie, le temps et l'énergie vitale qui auraient dû être employés à mettre en forme ses pensées non écrites. Cette réponse dut le heurter ; et sa réponse, à son tour, me heurta, même si son début, austère, changea abruptement : « Cher Mumford - Non ! Lewis, mon fils ! »

En 1932, il finit par accepter d'être décoré chevalier, distinction qu'il avait déclinée vingt ans auparavant, en tant que fier républicain de l'époque victorienne revendiquant l'indépendance de la science par rapport aux faveurs royales. Il resta ainsi à Londres pour la cérémonie qui avait lieu en janvier, en dépit des probables conséquences fatales dont l'avait averti son médecin. En avril de cette année-là je me mis en tête de commencer une tournée d'étude en Europe, pour une durée

de quatre mois, et je m'étais arrangé pour passer une semaine ou une dizaine de jours avec Geddes à Montpellier, histoire de voir de près le travail qui l'avait occupé pendant les sept dernières années. Au fond de mon cœur, je répugnais à cette dernière rencontre, sachant qu'en définitive elle ne ferait que décevoir Geddes et me rendre triste. Pourtant, intérieurement, je n'étais pas préparé à l'annonce de la mort de Sir Patrick Geddes, publiée dans les journaux new-yorkais une semaine à peine avant ma traversée vers l'Europe. Mon maître était mort ! Voilà qui mettait fin une bonne fois à ce rêve d'un rapport loyal de maître à disciple, à cette collaboration généreuse qui n'avait jamais vu le jour, ni dans sa vie ni dans la mienne. Mais, comme je l'ai noté, la tragédie de notre véritable séparation avait eu lieu bien avant.

Néanmoins lorsque le rêve se dissipa, la réalité qui l'avait stimulé à l'origine demeura. Délivré de la pression d'exigences que je ne pouvais satisfaire, je fus enfin capable, non seulement de m'appuyer librement sur les éléments de la vie et de l'œuvre de Geddes qui me nourrissaient encore et m'incitaient à suivre des voies qu'il avait souvent esquissées mais jamais suivies ; mais encore, dans une série d'essais et d'introductions, je pus dans le même temps attirer l'attention sur les aspects de son œuvre dont mes contemporains semblaient avoir un besoin pressant. Bien que je n'aie jamais écrit la biographie qu'il m'avait chargé d'écrire, ces appréciations critiques ont peut-être contribué autant qu'une étude complète, à mettre Geddes à la place qu'il occupe actuellement – bien que je craigne que la tendance populaire soit à le réduire au rang de simple précurseur de la planification urbaine moderne : appréciation négative que je n'ai jamais partagée.

Ma dette intellectuelle à l'égard de Geddes est à la fois plus proche et plus éloignée que ne l'ont établi la plupart des commentateurs qui ont comparé nos idées : plus proche pour ce que je lui dois à titre personnel ; plus éloignée pour ce qui est de l'adhésion intellectuelle. Ceux qui ont eu l'indulgence de supposer que je n'avais jamais conçu une idée originale qui n'ait été dérivée de Geddes connaissent très peu de choses sur chacun de nous. J'ai poussé plus loin et transformé certaines des idées de Geddes ; mais, y compris tout jeune homme, je n'ai jamais partagé certains de ses intérêts favoris, comme sa dévotion particulière à l'égard de Comte.

Mais je ne désire pas minorer ma dette même si, comme Aristote avant moi, il me faut parfois contredire mon maître. Lorsqu'il y a peu, Carl Sauer [géographe américain, professeur à Berkeley, NdT] m'a demandé de co-présider le colloque Wenner-Gren sur le « rôle de l'homme dans les modifications de la terre », j'ai su mieux que quiconque combien je devais à Geddes d'avoir reçu cette invitation. C'est par lui que j'avais entendu parler pour la première fois de notre grand géographe américain, George Perkins Marsh, dont Geddes était tombé dans les années soixante-dix sur l'œuvre traitant de la terre modifiée par l'action humaine, *Man and Nature*, ouvrage qu'il tenait en haute estime ; et c'est selon toute probabilité le petit mémoire que j'avais écrit sur Marsh dans *The Brown Decades* qui avait contribué à orienter l'attention des géographes américains vers ce pionnier négligé.

J'espère qu'un peu de l'énergie primitive et de la vitalité de Geddes est restée présente dans mon travail actuel ; même si, comme pour une particule radioactive valable pour une génération, il ne lui reste qu'une demi-vie. Quand j'ai rencontré pour la première fois sa pensée, en 1915, j'étais au début d'une période d'invalidité, peu différente de celle par laquelle il devait passer quelque temps plus tard : irrégularité cardiaque, tuberculose naissante, hyperthyroïdie probable sous l'aspect d'une tuberculose, comme m'en informa un diagnostic plus tardif, menaçaient d'arrêter tout mon développement physique. J'aurais pu aisément basculer dans une existence purement livresque, tenue en laisse, prudemment bridée. Cela aurait pu constituer la voie facile vers la réussite universitaire conventionnelle. Mais ma vie prit un cours différent ; et c'est à Geddes que je dois pour la majeure partie cette différence. À mes yeux, l'exemple de sa vie fournissait une leçon qui valait bien une charretée de ses graphiques et diagrammes – ceci dit avec tout le respect dû à ses disciples plus fidèles !



Cela dit, au moment même de notre séparation en 1925, j'eus un aperçu d'une possibilité idéale que la vie elle-même n'avait pas réalisée pour nous. Car, en visitant son vieil appartement de Ramsay Garden, je tombai sur un portrait de Geddes, peint à l'huile, réalisé alors qu'il avait tout juste la trentaine - les cheveux presque noirs, les joues roses, le visage épargné par l'angoisse et le chagrin. C'était le jeune homme que Thompson et Branford avaient dû connaître, et il éveilla immédiatement ma chaleureuse sympathie, comme s'il s'agissait d'un camarade potentiel. Si nous nous étions connus alors en tant qu'égaux, échangeant nos dons, lui l'action, moi l'expression, tous deux pleinement ouverts aux sentiments, aux sensations, aux émotions, non pas embarrassés par eux mais les accueillant comme des éléments essentiels de notre confrontation à la vie – que n'aurions-nous pas accompli ? Le tragique de notre relation ne résidait peut-être, au fond, que dans la contingence de nos dates de naissance. J'étais né quarante ans trop tard. Ce que nous aurions pu accomplir ensemble en tant que camarades s'avéra impossible à réaliser à la fin, en tant que maître et disciple.

Je laisse le dernier mot à propos de Geddes à un de ses contemporains, en réalité son collègue, D'Arcy Wentworth Thompson [biologiste écossais, professeur à la prestigieuse université de St Andrews, au nord-est de l'Écosse, NdT], auteur du classique *Forme et croissance*. Lorsque parut la biographie de Thompson, écrite par sa fille, quelqu'un demanda pourquoi il n'était pas fait mention de Geddes dans ce travail, bien qu'ils se ressemblassent sur de très nombreux points, étant tous les deux des esprits originaux mais médiocrement appréciés et lus. Dans la correspondance qui s'en suivit dans le *Times Literary Supplement*, Ruth Thompson cita l'un des collègues de Thompson, qui se rappelait une discussion ayant eu lieu après la mort de Geddes, alors que quelques membres de la faculté l'ayant connu évaluaient sa vie et son influence. Les deux hommes n'avaient jamais été proches, en partie parce que Geddes n'était venu en visite à Dundee que l'été, mais Thompson animait le groupe avec sa reconnaissance généreuse des dons de Geddes.

« Pourquoi », demanda l'un des participants à la discussion, « en parles-tu comme s'il était le plus grand esprit parmi nous ! » « Eh bien », dit calmement D'Arcy Thompson, « ne l'était-il pas ? »

**Traduction de Renaud Garcia  
Hiver 2020-2021**

**Lectures :**

- *Technique et civilisation* (1934), Le Seuil.
- *Art et technique* (1951), La Lenteur/La Roue.
- *Les Transformations de l'homme* (1956), Encyclopédie des Nuisances.
- *La Cité à travers l'histoire* (1961), Agone.
- *Le Mythe de la machine* (1966), Encyclopédie des Nuisances.

## Gustav Landauer

(1870-1919)

Né en 1870 à Karlsruhe, dans une famille de commerçants juifs, le philosophe, poète et anarchiste allemand Gustav Landauer fut révolutionnaire sa vie durant. Mais ni en raison d'une appartenance de classe, ni pour lutter avec acharnement pour sa subsistance. Au fil d'une scolarité exemplaire dans un lycée de l'Allemagne bismarckienne, il trompe l'ennui en dévorant Goethe, Hölderlin, puis, lors de ses études de philologie moderne, Schopenhauer, Nietzsche et Ibsen. Autrement dit les pourfendeurs des « philistins », ces individus bornés, aux préoccupations essentiellement matérielles, auxquels il oppose l'aspiration romantique. Le voici prêt, lui, l'intellectuel, à découvrir la littérature socialiste. Il n'est certes pas ouvriériste. Ce n'est pas le point de vue de classe qui le rapproche du socialisme, mais la critique de la mesquinerie bourgeoise ; de la glace qu'elle répand sur les relations humaines. Fêré de littérature et de théâtre, il se lance dans toutes sortes d'initiatives culturelles. D'abord tenté par une carrière académique en philosophie, il y renonce pour exercer sa pensée au plus près de la réalité sociale, dans le but de la transformer culturellement. À 23 ans, les polices de l'empire le considèrent comme l'agitateur le plus important du mouvement révolutionnaire en Allemagne. Il collabore à plusieurs journaux, participe à la fondation de théâtres populaires, essuie des peines de prison au tournant du siècle pour incitation à l'action révolutionnaire. Période frénétique et épuisante.

Il se livre par la suite à la traduction des écrits du mystique médiéval maître Eckhart. Né dans une famille juive, marié à la poétesse et préceptrice Hedwig Lachmann, fille d'un rabbin, c'est pourtant dans le mysticisme chrétien que Landauer puise les motifs religieux qui émaillent ses écrits, lesquels tranchent par leur originalité sur le tout-venant de la littérature anarchisante. Important passeur, il traduit en allemand des textes de Proudhon, Kropotkine, Mirbeau, La Boétie, avant d'être à l'origine d'éphémères et multiples expérimentations et groupements socialistes. Le plus réussi étant l'Alliance Socialiste, fédération ayant réuni à son apogée une quinzaine de petits groupes de dix à quinze membres chacun. Réparties sur tout le territoire, ces cellules s'agrègent autour du journal *Der Sozialist*, relancé par Landauer de 1909 à 1915. Tracts, petits et gros livres, manifestations orales : tout cela circule par ce journal, conçu comme un adjuvant à la création d'un esprit de communauté, plutôt qu'un organe officiel centralisant des directives. Landauer paraît brièvement sur le devant de la scène, lors de la révolution des conseils de Bavière (7 novembre 1918-13 avril 1919). Il est appelé par Kurt Eisner, ministre-président de la république fraîchement proclamée, en raison de ses qualités d'orateur prophétique. Nommé délégué populaire à l'éducation, la culture et la propagande, son discours ne change pas des idées qu'il professait avant la révolution : il faut qu'advienne l'égalité et la liberté, il faut qu'advienne la fédération, dans un mouvement du bas vers le haut. Pas d'assemblée nationale : que la liberté allemande soit composite. Aux communes le soin de régler elles-mêmes ce qui les concerne, et ainsi de suite pour la circonscription, pour l'arrondissement, pour la campagne (*Landschaft*), pour la province, pour la république autonome, pour l'alliance des républiques allemandes et pour l'alliance des peuples. L'engagement révolutionnaire de Landauer est total, mais bref et tragique : il meurt lynché par la soldatesque de Gustav Noske (chef de la « gauche » de l'époque) en mai 1919.

On rattache Landauer à l'anarchisme. Il préfère quant à lui le terme « socialiste », moins négatif. Il n'a pas de mots assez durs contre les anarchistes dogmatiques, confits dans leur fureur, aveuglés par la religion rédemptrice du poignard ou la préparation du soulèvement final. La fin que l'on vise est préfigurée dans les moyens mis en œuvre pour l'atteindre. Le socialisme,

l'anarchisme, la communauté libre, ne naîtront pas des germes de l'indignité. Voilà une pensée hérétique et trop subtile pour les dogmatiques. À la différence de la majorité des membres du mouvement dans lequel il s'inscrit, Landauer ne croit pas en la centralité de la lutte des classes, non plus qu'aux vertus du progrès technique. C'est un solitaire, proche de la bohème munichoise dont il ne partage pourtant pas les us. Il ne fait pas partie du « milieu ». Autre singularité, ô combien saillante à nos yeux prétendument « émancipés ». À Munich, dans ces premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, libertaires et marginaux se retrouvent dans le quartier de Schwabing. En soirée, s'y pressent des artistes *fin-de-siècle*, des théoriciens révolutionnaires et des illégalistes de tout poil (pickpockets, filles avec leurs souteneurs, petits voyous). Autour de bières, de poèmes, d'airs de guitare et d'harmonica, on y poursuit le mouvement de « réforme de la vie » (*Lebensreform*) entamé quelques années auparavant par la participation aux expériences communautaires naturistes, comme celle de Monte Verità, à Ascona, dans le Tessin. On retrouve à Schwabing quelques-unes des figures passées par la colline suisse, asile de l'amour libre, des jardins potagers et des ballets au clair de lune : le poète et théoricien Erich Mühsam, l'ami proche de Landauer, qui jouera un rôle majeur dans la République des conseils de Bavière, la comtesse bohème Franziska zu Reventlow, versée dans la psychanalyse, féministe prônant la libération de l'eros et la révolution matriarcale, ou encore la baronne Frieda von Richthofen, tous trois influencés par les théories et la personnalité sulfureuses du neuropsychiatre Otto Gross (1877-1920). Si le nom de Frieda von Richthofen ne vous dit rien, songez au personnage de Constance Reid, alias Lady Chatterley dans le roman *Lady Chatterley's Lover*, de D. H. Lawrence. C'est son modèle, la muse de l'écrivain, sa femme à partir de 1914. Quant à sa sœur aînée, Else von Richthofen (Hilda dans le roman de Lawrence), économiste, elle participe à l'expérience de Monte Verità, épouse Édouard Jaffé, un élève du sociologue Max Weber (autre visiteur de la colonie), tout en étant la maîtresse de ce dernier, et celle d'Otto Gross, qui lui donne un quatrième enfant. C'est compliqué, c'est moderne, mais on en a vu d'autres dans ces communautés des années 60/70, dans les Cévennes et en Californie, qui, à leur insu ou non, suivirent l'exemple de Schwabing.

L'immoralisme de Gross, cocaïnomanie, polygame interprétant très littéralement le transfert, médecin poussant plusieurs de ses patientes-amantes au suicide, sied assez bien au petit monde du Montmartre munichoise. Ses idées sur le potentiel libérateur de la sexualité également. Disciple émancipé de Freud (mais lequel ne l'a pas été ?), Gross considère que les institutions bourgeoises répriment directement le désir et les pulsions sexuelles féminines, impliquant, dès la cellule familiale, névroses, hystérie, soumission au pouvoir et dégénérescence. Contre l'éducation rigoriste et le primat du père actif et entreprenant, caractéristiques de la famille germanique de l'époque, le psychanalyste en appelle au rétablissement du droit matriarcal des origines, que la civilisation agraire patriarcale aurait étouffé. En d'autres termes, le progrès des mœurs au temps du communisme industriel, serait le retour à la maternité considérée comme le plus haut service rendu à la société. Cette dernière se chargeant dès lors de l'entretien des mères, sans nulle recherche en paternité.

Landauer connaît bien Schwabing, dont il n'hésite pas à venir observer les activités. Tout comme il connaît Gross, adhérent à la Ligue Socialiste, un groupement fondé en 1908 par notre auteur. Mais les mœurs et les théories de ses camarades lui répugnent viscéralement : « Chez des êtres humains qui sont si modernes, on doit redouter d'affronter un cri d'indignation ou de mépris et de passer pour un véritable philistin si l'on tient le mariage et la famille pour une institution pleine de beauté et pour le fondement de la culture humaine, qui appartient au futur autant qu'au passé. Le seul mot « père » a une vilaine sonorité dans ces cercles, qui sont de part en part régis par des femelles (*Weiblein*) dégénérées, déchaînées et déracinées. Elles affirment que la nature a fait en sorte que l'enfant ait une mère, mais pas de père établi, et elles veulent donc fonder la promiscuité, le matriarcat (*Mutterrecht*), en allemand, la cochonnerie inculte et indigne (*kultur-*

*und würdelose Schweinerei*). De nos jours, on appelle également cela protection de la mère ou amour libre » (article « Tarnowska », 1910).

De quelles infamies ne serait-il pas couvert, aujourd'hui, pour avoir osé défendre avec tant de véhémence le « patriarcat » ? À dire vrai, si certaines de ses préventions (par exemple contre l'homosexualité) sont tout à fait irrationnelles, sa volonté de conserver le mariage et la famille relève surtout d'une conception organique de la communauté. Bref, c'est politique. Vivre en communauté, on l'apprend dès la famille, quand il y règne, justement, non pas le délire possessif et l'oppression, mais l'amour, la chaleur affective et la sollicitude mutuelle (sans que la sensualité en soit absente). Ce que l'auteur appelle l'« esprit ». Or, pour lui, les modernes sont sans esprit, seulement attachés à une liberté individuelle illimitée. Pour celles ou ceux qui se croient libres, d'une liberté tout intérieure, tout est bon à essayer. Il ne reste qu'à se choisir contre toute autorité, toute transmission, toute éducation, et flotter, vaporeux, au gré de vagues envies : « et pourquoi pas ? ». Il y a au contraire une gravité chez Landauer : « L'institution du mariage (*ehe*) est depuis longtemps et d'une manière inextricable le fondement solide de tout ordre social pour ceci qu'elle tient bien moins au hasard et à l'artifice que les autres groupements d'appartenance commune qui s'appuient sur elle » (« Von der Ehe », 1910). Conservatisme éhonté ? L'étude de sa vie familiale conduit à nuancer ce jugement. Divorcé d'un premier mariage, Landauer établit une relation triangulaire avec sa femme Hedwig et la syndicaliste Margarete Faas-Hardegger, compagne appréciée par la première. Il accepte à certains moments l'idée d'un mariage polygame et valorise toujours le consentement libre. Quant à son rôle de père, il le prend très à cœur avec ses trois enfants<sup>11</sup>.

Anarchiste assez peu libertaire, donc. Et socialiste hostile au marxisme. « Les vieilles femmes prophétisent à partir du marc de café. Karl Marx prophétisait à partir de la vapeur. » Tout est dit ou presque dans cette citation de *L'appel au socialisme* (1911), le texte politique majeur de Landauer. Il y récuse la théorie socialiste dominante en Allemagne, où le parti marxiste SPD est majoritaire, qui conçoit l'histoire comme une succession de stades rythmés par la croissance des forces productives. Autrement dit, par le développement technologique. Il s'agit toujours d'attendre sous la garde des représentants du parti ou des délégués syndicaux que les conditions sociales et économiques soient mûres pour la révolution. Les travailleurs, enfin alignés, seraient alors prêts pour que les richesses produites par le capitalisme changent de mains, sous l'effet du renversement de la propriété privée. L'écueil, c'est que rien n'advient si mécaniquement. Le réel ne se réduit pas aux forces matérielles et lois objectives. Il se compose tout autant de formes culturelles et d'aspirations spirituelles communes. Tout ce que l'idolâtre du progrès tient pour de pathétiques archaïsmes, et dont la destruction le réjouit. Que l'on montre au marxiste, dit Landauer, la situation économique de l'Allemagne au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, ou ces Midlands anglais dépeints par D.H. Lawrence, avec leur « système d'usines désolé, avec la désertification de la campagne, avec l'uniformisation des masses et la misère, avec l'économie destinée au marché mondial au lieu de l'être aux besoins réels, il y trouve alors la production sociale, la coopération, les débuts de la possession commune : il se sent bien ».

Il y a eu de l'« esprit », mais il n'y en a plus. C'est à cela que Landauer mesure la décadence culturelle de son époque. Le lien qui constituait le tissu d'une « société de sociétés », depuis la famille fondée sur des liens d'amour jusqu'aux coopératives de production et de consommation, s'est dénoué. L'État moderne, avec son centralisme écrasant et sa négation des corps intermédiaires, est passé par là, de même que le marché de masse. La servitude volontaire a pris corps : « si les hommes d'État sont faibles, le peuple l'est plus encore ! », s'exclame-t-il dans son journal *Der Sozialist*, en 1910. Ce n'est pas en se précipitant sur les modes et les ordres de mobilisation, que le peuple sortira de sa narcose et retrouvera le sens de la communauté.

---

<sup>11</sup> Cf. Anatole Lucet, *Communauté et révolution chez Gustav Landauer*, thèse de doctorat en philosophie, 15/12/ 2018.

Démocrate radical et aristocrate de l'esprit, Landauer aspire à un peuple créateur, mais désespère souvent de le trouver. Une chose est certaine : le futur, par lui-même, ne porte aucune promesse. Il y a chez lui une humeur, un tempérament, réfractaires aux innovations. En dépit du « feu et de l'enthousiasme qui les accompagnent », elles ont quelque chose de « chaotique, de laid, de sacrilège ». *Réagir* au progrès, qu'il qualifie de « poursuite neurasthénique du nouveau pour le nouveau », ce n'est pas manquer de vitalité, être largué, dépassé, décroché, c'est affirmer d'où l'on vient et ce à quoi l'on tient. Ainsi Landauer valorise-t-il le passé, les communautés médiévales, les corporations, les communes paysannes russes, suisses, allemandes, non pour s'y installer abstraitement, écœuré par le présent, mais pour y puiser le sens de la transformation sociale. Le socialisme de ses vœux est aussi étranger à son époque qu'à la nôtre : « Qu'il ne provienne pas des excitations et des réactions arides et virulentes du moment, mais du présent de l'esprit qui est la tradition et l'héritage de notre humanité ». Raison pour laquelle il est tout autant possible à tout moment.

D'autres, en des temps crépusculaires, appelleront cela faire briller dans le passé l'étincelle de l'espérance (Walter Benjamin). Tentative incompréhensible pour les défenseurs du socialisme moderne, saint-simonien, tournant indéfiniment dans le cercle tracé par la science et la technique. Lutter pour de meilleurs salaires, de meilleures conditions de vie, des heures de travail réduites pour plus de consommation de marchandises produites en masse, tout cela est logique à l'intérieur du capitalisme. Mais tant que l'on ne repense pas nos besoins et les forces qui en contrôlent l'expression, aucun dépassement du mode de vie industriel, de la vie sans esprit, n'est envisageable. Face à un système technique qui s'auto-engendre, l'entrepreneur tenu par les exigences mécaniques de la concurrence et le travailleur disputant âprement ses hausses de revenu, sont prolétarisés l'un et l'autre. Ainsi le capitalisme industriel, sa rationalité technique et sa bureaucratie sont des formes culturelles déclinantes qu'exploiteurs comme exploités continuent à entretenir, quoique selon des modalités différentes. Un déclin n'est pas un effondrement. Il peut durer et ensevelir jusqu'au souvenir de la liberté. Que faire ? Surtout pas attendre, suprême illusion de l'optimisme historique. Il faut commencer le socialisme et le faire dans la sécession. Non pas pour se replier mais plutôt pour retrouver la communauté authentique. Le socialisme sera volonté de vivre autrement et de bâtir une autre culture, ou ne sera rien. Landauer évalue la pertinence de tout un registre d'expérimentations communautaires (coopératives de paysans, coopératives ouvrières, de crédit, groupements de consommation) fondées sur la possession foncière. Il s'agit de substituer le travail dans la joie sur une terre nôtre à la contrainte au travail sur une terre accaparée par un propriétaire. Autre différence majeure par rapport à l'économie marxiste. Chez Landauer en effet, l'économie ne saurait se soustraire sans funestes conséquences à son fondement physique, aux « morceaux de nature physique retenus et possédés en commun ». Par conséquent, la lutte pour le socialisme est lutte pour le foncier. « Terre et esprit ! » sera le cri de ralliement socialiste pour notre auteur, favorablement impressionné par la révolution emmenée au Mexique par Emiliano Zapata, au son de *Tierra y libertad* !

L'histoire a négligé les exhortations prophétiques de Landauer. Jusque dans son propre camp supposé, il fait partie des vaincus. Peut-être parce que, sévère et exigeant aussi bien qu'esthète, il voulait avant tout que résonne en ses auditeurs et lecteurs l'appel à ne pas laisser « crever » l'humanité, à ne pas la laisser souiller par d'ignobles créatures, qu'elles sortent de la haute société des seigneurs, du peuple des bourgeois ou des bas-fonds du prolétariat. Dégout et révolte contre une société sans âme. Cette insurrection qui n'est pas l'appel à « se libérer de toutes les dominations », nous pouvons la faire nôtre : c'est la capacité de faire volte-face et de transformer la « part de nature que nous sommes nous-mêmes », afin de ressaisir la part de nature qui appartient à tous les hommes. Elle ne commence pas en faisant masse, pas davantage en se défaussant de ses turpitudes sur le « contexte » ou la « violence systémique ». Elle répond au besoin de plonger en nous-mêmes pour renaître en individus « libres, moralement forts et maîtres d'eux-mêmes » (*Pensées anarchistes sur l'anarchisme*). Mais où trouver la réponse si les

contemporains nous désespèrent ? « Je maintiens que les grands hommes de tous les temps et de tous les peuples doivent nous servir de collaborateurs vivants, et cela surtout tant que les contemporains prétendent vivants ne sont pas à la hauteur de leur tâche. Pour moi, les morts vivent, de même qu'à mes yeux un très grand nombre de vivants sont morts. » Dans la mémoire de qui ne voit d'autre issue que vivre contre son temps, Landauer est toujours vivant.

**Renaud Garcia**  
**Automne 2020**

**Lectures :**

- *Appel au socialisme*, éditions La Lenteur, 2019.
- *La révolution*, Sulliver, 2006.
- *Gustav Landauer, un anarchiste de l'envers*, suivi de *Douze écrits « anti-politiques »*, éditions de l'éclat/ À contretemps, 2018.

# David Herbert Lawrence

(1885-1930)

De David Herbert Lawrence (D.H Lawrence), le public cultivé ne retient le plus souvent que la censure de *L'amant de Lady Chatterley* (1928), son chef-d'œuvre de la littérature érotique. Cette histoire d'une aristocrate frustrée, mariée à un mari impuissant, survivant estropié de la Grande Guerre, qui s'épanouit sexuellement dans les bras de son garde-chasse, est tout d'abord imprimée en Italie, où séjourne Lawrence. Son éditeur anglais, Secker, en refuse la publication et subit des descentes de police. Il fraye avec un auteur licencieux. En Angleterre, il faut attendre 1960 pour que les éditions Penguin publient le livre dans sa version complète, au terme d'un procès retentissant. Lawrence a son étiquette : un écrivain de l'obscène, dont les mots, décrivant la crudité du corps sexuel, choquent les pudibonds. Mais ce mot, « obscène », justement, est des plus mystérieux. Le latin *obscenus* indique un terme de la langue des augures signifiant le mauvais présage. Mais une autre origine se présente, *obscænus*, qui renvoie à *scævus*, « maladroit », « sinistre », tandis que pour la première origine, *cænum* suggère la fange, le fumier, quelque chose de dégoûtant et de gluant. Alors que le terme se stabilise ensuite pour indiquer ce qui est contraire à la pudeur, une autre étymologie propose de couper le mot : *ob scæna* désigne alors ce qui est tenu dissimulé, hors de la scène. Que cache, à son tour, le qualificatif d'écrivain obscène attribué à Lawrence ? Quels présages sinistres, quelle laideur et quelle fange faudra-t-il découvrir en coulisses, en contrepoint de son superbe chant du sexe ? Dans une préface de 1929, l'auteur indique la voie à suivre : « L'obscénité n'apparaît que si l'esprit méprise et craint le corps, si le corps hait l'esprit et lui résiste ». Union salvatrice de l'être incarné, que Lawrence aura cherchée toute sa vie.

Il naît en 1885 tout près de la ville de Nottingham, grande cité des Midlands de l'Est. Le bastion industriel de l'Angleterre, avec ses mines, mais aussi ses maisonnettes en brique rouge et ses immenses pâturages d'embouche. Son enfance se déroule au croisement de l'industrialisme et de la vieille Angleterre agricole, exaltée par Shakespeare et Milton. Enfance tiraillée entre un père mineur, rude et violent, et une mère institutrice, puritaine et aimante, qui cherche à soustraire son fils à son destin ouvrier. Il fait son expérience à la mine, également en tant qu'employé de bureau, mais son don pour les études et son goût de la lecture lui font embrasser une carrière intellectuelle. De santé fragile, victime de pneumonies, il abandonne l'enseignement en 1911, un an après le décès de sa mère qui le laisse désemparé. Mais quelques poèmes et un premier roman, *The White Peacock*, lui ont ouvert les cercles littéraires londoniens. Vient l'année 1912. Désireux de trouver un poste en Allemagne, il s'adresse à l'un de ses anciens professeurs, le philologue Ernest Weekley, dont la femme, Frieda von Richthofen, est allemande. Issue de la noblesse militaire, Frieda, mère de trois enfants, s'ennuie dans son mariage avec ce fin lettré bien plus vieux qu'elle. La rencontre avec Lawrence est passionnelle. De six ans son aînée, elle ne songe qu'à une liaison discrète. Il insiste pour une union permanente. Elle cède, quitte son mari et ses enfants. Désormais, les voici liés jusqu'à la fin, non sans conflits et trahisons.

Avec Frieda von Richthofen, Lawrence, le timide jeune homme des cités ouvrières, rencontre aussi le milieu des « alternatifs » de l'époque, ces intellectuels dégoûtés par le mode de vie industriel et l'esprit du capitalisme, étroitement rationaliste. Frieda rejette ce monde où les derniers des hommes en sont venus à se préférer rouages de la bureaucratie plutôt que libres vivants. Elle fréquente, à Munich, la jeunesse bohème du quartier de Schwabing, où l'on retrouve,

entre autres, l'écrivain anarchiste antimilitariste Erich Mühsam et la féministe Franziska zu Reventlow, tous deux influencés par les thèses du psychanalyste pionnier de la libération sexuelle, Otto Gross. Pour cette tête enfiévrée, le mariage et la dépendance de la femme ont provoqué la chute de la civilisation, en réprimant la sexualité pour la soumettre à une évaluation morale. En se détournant du matriarcat des origines, l'humanité s'est empêtrée dans une catastrophe culturelle. Jouir sans entraves, vivre sans temps morts, par-delà bien et mal : telle est, soixante ans avant Vaneigem, la clé du dépassement du malaise dans la civilisation. Gross diffuse ses idées à Schwabing, mais aussi à Ascona, dans la communauté de Monte Verità, qui est en quelque sorte l'antichambre de la bohème munichoise. Les mêmes y séjournent, et quelques autres, illustres, visitent la colonie végétarienne et naturiste : le romancier Hermann Hesse, qui y puise l'inspiration extrême-orientale, le sociologue Max Weber, critique de la « cage de fer » bureaucratique et de la parcellisation de l'âme humaine sous le capitalisme, Rudolf Steiner, pédagogue et « anthroposophe ». Y séjourne aussi, en 1906-1907, une certaine Else von Richthofen, invitée à Ascona par Frieda Gross, son amie d'internat, enceinte d'Otto, venu quant à lui dans le Tessin pour une cure de désintoxication. Else est la sœur aînée de Frieda, la future amante de Lawrence, brillante étudiante en sciences sociales, élève de Weber dont elle sera la maîtresse, épouse d'un autre élève de ce dernier, Edgar Jaffé, lui-même économiste. Gross, l'immoraliste sexuel, ne tarde pas à mettre en pratique ses théories en nouant une liaison avec Else qui, déjà mère de deux enfants, donne naissance en 1907 à leur rejeton à peu près en même temps que le fils légitime du psychanalyste. Les histoires de famille ne s'arrêtent pas là puisqu'à peu près à la même époque, Gross entretient une liaison avec la sœur cadette, Frieda von Richthofen.

Tout ce petit monde de l'élite intellectuelle se réclame des idées avancées, du socialisme et de la révolution. En Allemagne, une seule voix, celle de l'anarchiste Gustav Landauer, se récrie face à l'impasse politique et culturelle que constituent les idées d'Otto Gross. Sous l'influence de Frieda, Lawrence se rapproche quant à lui du pacifisme et du socialisme, tout en se familiarisant avec la psychanalyse. Le matriarcat, le corps, la sexualité face à la mécanisation de la vie, qui culmine en 1914 dans la grande machinerie de la guerre. Frieda est une initiatrice, tant pour le sexe que pour l'esprit. Allemagne, Italie, Cornouailles, Sicile, Sardaigne, Ceylan, Australie, Nouveau-Mexique, Mexique, Angleterre, Sud-Est de la France. Leur vie est une suite de voyages, d'escales, de découvertes, de tentatives primitivistes au Mexique, émaillée de conflits amoureux, de publications saisies par la justice pour obscénité (*The Rainbow*, 1915 ; *Pansies* (poèmes), 1929) et de souffrances chroniques. Puisant ses dernières forces dans l'azur des Alpes-Maritimes, Lawrence meurt à Vence en 1930. *L'amant de Lady Chatterley*, énième texte de l'auteur poursuivi pour obscénité, écrit en trois versions de 1926 à 1928, est à coup sûr son œuvre testamentaire. Un roman qui tient du pamphlet, surtout dans la dernière version, où le garde-chasse porte le nom d'Oliver Mellors. Ainsi peut-on le considérer comme la meilleure introduction aux idées de Lawrence, même si d'autres récits, longs ou courts, peuvent être tenus pour de plus grandes réussites littéraires (par exemple *Femmes amoureuses* (1920), retraduit en français sous le titre *Amantes*, *L'homme qui aimait les îles* (1926) ou *L'homme qui était mort* (1929)).

Dans *L'amant de Lady Chatterley*, la relation avec le garde-chasse, qui arrache Constance Reid (transposition de Frieda) à l'univers abstrait de son mari Sir Clifford, a valeur de symbole. D'un côté, celui de Clifford, mutilé de la Grande Guerre, rendu impuissant par la Machine : une vie invertie qui compense son infirmité dans la recherche de la gloriole littéraire puis dans les livres de comptes du capitaine d'industrie à la tête de ses mines. De l'autre côté, celui de Mellors : la vie de nouveau embrassée par un homme qui a refusé de parvenir au sein de l'armée britannique aux Indes, respecté de ses hommes mais rétif à la compacité de l'organisation militaire. Il est, pour Constance, l'inattendu soubresaut du désir de vivre, dans une ère industrielle qui s'emploie à l'éteindre. À Tavershall, cité ouvrière dont Mellors est issu, tout n'est qu'angles aigus, succession mécanique de lotissements, tavernes, hôtels. L'esprit, pour reprendre un concept de Landauer,



cette chaleur de sentiment qui confère une unité à ce qu'elle englobe, a déserté les lieux. La beauté aussi :

« L'auto monta péniblement à travers la longue rangée sordide de Tavershall, les maisons de brique noircie, les toits d'ardoise noire abrupts et luisants, la boue noire de charbon, les pavés humides et noirs. La tristesse semblait avoir tout détrempé. Rien de plus terrible que cette complète négation de toute beauté naturelle, cette parfaite négation de toute joie de vivre, cette absence complète de l'instinct de beauté que possède même un oiseau, même un animal, cette mort complète de toute faculté d'intuition humaine ». Ranimée, par le corps, au sentiment premier d'exister, Constance ressent dégoût et pitié face à la vie des hommes industriels. Mais dans leur tragique, son mari Clifford ne voit que chiffres et progrès : sans nous, qui les entretenons en leur trouvant de l'emploi, qu'advierait-il de ces pauvres hères ? En dépit de ses tentatives littéraires sans estomac, Clifford est l'exemplaire d'une espèce châtrée de ses instincts vitaux. Quelques fois, dans le roman, les amis lettrés de l'écrivain infirme évoquent l'idéal bolchévique, qui effraie et fascine : organiser le peuple pour réorienter la Machine. Mais Constance, et Lawrence, nous disent que c'est encore ignorer de quel peuple il s'agit, et s'il s'agit même d'un peuple, au lieu de rouages enchaînés dans une danse macabre : « que pouvait-il bien advenir d'un tel peuple, un peuple qui avait certainement perdu toute vivante faculté d'intuition et ne gardait que de curieux hurlements mécaniques et une sinistre énergie ? »

Lawrence, on l'a dit, a travaillé un temps à la mine, à l'âge de 13 ans. Il a vécu ce passage d'une Angleterre rurale à une Angleterre industrielle. Il a vu, tout autant, ses anciens camarades de classe devenir mineurs. Des êtres qui auraient pu être beaux et vivants, désormais dégradés. Médusés par l'appât de la prospérité matérielle. Comme son quasi contemporain Gustav Landauer, philosophe, poète et prophète du socialisme, Lawrence se tient vent droit à contre-courant du progrès. Lui aussi veut conserver le beau et l'harmonieux : l'expression même du cosmos, tout entier dans le rythme et les paysages de la vie champêtre. Aussi, dans *Lady Chatterley*, faut-il préserver le bois qui entoure la propriété de Wragby, bois dans lequel Mellors a sa cabane, où il se retranche loin de l'humanité déclinante, du sang malade, de l'ivresse de puissance (la Grande Guerre, l'armée coloniale). Recherche de la pureté, pour sûr, au sein de la nature, quand les civilisés travaillent à l'avènement d'un monde sans esprit, froid, mécanique. Un monde déchu, comme Lawrence le rappelle parfois en des échos bibliques :

Seulement l'homme peut tomber de Dieu  
Seulement l'homme.

Aucun animal, aucune bête ni chose rampante  
aucun cobra, ou hyène, ou scorpion ou hideuse fourmi blanche  
ne peut glisser des mains de dieu  
dans le gouffre de la connaissance de soi,  
connaissance de soi-séparé-de-dieu.

(*Only Man/ Seulement l'homme*, Last Poems)

Dans ce gouffre, le corps se métamorphose et s'hybride. Les amis de Clifford l'estropié prêchent l'oubli de la chair, une nature humaine améliorée par la technique, un érotisme standardisé réduit à un divertissement mécanique. Sursocialisation, surinvestissement dans l'artificiel. Et, s'agissant de Clifford, dans les moyens de l'industrie. Son corps devient bientôt une chaufferie, alimenté de chiffres, d'exigences de rendement, puis des histoires de sa nouvelle

gouvernante, maternelle et maternante, dont il retranscrit avec une jouissance perverse les commérages en nouvelles. Le mari affairé devient « presque un animal, avec, au-dehors, une dure carapace d'efficacité, et, au-dedans, une pulpe molle, un de ces extraordinaires animaux, crabes ou langoustes, du monde moderne, industriel et financier, invertébrés de l'ordre des crustacés, avec des carapaces d'acier, comme des machines, et des intérieurs de pulpe molle ». Que l'on songe, par contraste, à la révélation de la première rencontre, par inadvertance, entre Constance et Mellors : un corps nu, en train de faire ses ablutions. Au cœur des bois, près d'une cabane où il élève des faisans, le garde-chasse a arraché un îlot de solitude au monde de la convoitise mécanisée. Mais la préservation de cette totalité harmonieuse, de ce *cosmos*, est illusoire. Le site industriel voisin étend ses bruits et ses lumières. Il n'y a plus d'ailleurs. Le « monde ne tolère plus d'ermite ». S'adapter ou disparaître : telle est la menace que la « ruée du fer » fait peser sur les « choses vulnérables ».

On ne comprend rien à *Lady Chatterley*, comme à l'œuvre dont elle est le testament, si l'on n'y voit que la modernité industrielle est une conspiration contre toute espèce de passion charnelle, où les êtres se donnent corps et âme. Lawrence témoigne pour la vie vivante, au lieu de sa caricature encastrée dans un sinistre réseau de machines. La sexualité elle-même doit leur échapper, pour retrouver sa dimension sacrée, celle d'une osmose entre l'élan vital et la vie du cosmos. Ainsi débute l'ode païenne *Give us Gods* :

Donnez-nous des dieux, Ô donnez-les nous !  
Donnez-nous des dieux.  
Nous avons tellement assez des hommes  
et de la puissance du moteur.

Ce qui doit demeurer à l'écart de la scène du monde civilisé qui chaque jour prie pour Mammon, ce « grand fils de garce », démon de l'argent et de la compétition (Cf. « Prière moderne »), c'est ce sentiment *panique* où l'orgasme initie aux forces de la nature. Pan, c'est Mellors, tandis que Lady Chatterley se révèle bacchante, éprouvant le fantasme de déchiqeter le corps de l'homme : « Elle était partie dans la douceur de ses propres rêves, comme une forêt qui gémit, du gémissement vague et heureux d'un printemps bourgeonnant. Elle sentait, avec elle dans ce monde nouveau, l'homme, l'homme sans nom, qui avançait sur ses pieds, beau de tout le mystère phallique. Et en elle-même, dans toutes ses veines, elle le sentait, comme son enfant. Elle sentait l'enfant de l'homme répandu dans toutes ses veines, comme un crépuscule ». Pour Lawrence, le mariage lui-même n'a de sens que panique : « pour ce qui est de l'humanité, l'unité du flux de sang de l'homme et de la femme dans le mariage complète l'univers, complète le flux du soleil et le flux des étoiles » (*Phoenix II*, essais posthumes). Pan, ou le dieu de la fécondité et de l'obscur, terrifiant et voluptueux. Mais aussi la force rustique qui disperse les armées les plus compactes. Celle que Giono, un autre ennemi de la Machine, chante au même moment dans son « cycle de Pan », depuis Manosque, à quelques encablures de Bandol et Port-Cros, où Lawrence séjourne quelque temps. Le paganisme de Lawrence, néanmoins, n'est pas uniquement grec. Il y a les Étrusques, qu'il pare de toutes les vertus. Et puis les Amérindiens, les Hopis qu'il rencontre au Nouveau-Mexique, où il tente en vain de fonder son Ascona. Là-bas, en compagnie de Frieda, il se convertit aux rites des dieux obscurs, des entités chtoniennes, seigneurs de la vie, tels ce serpent, « roi en exil, sans couronne, dans le monde souterrain, prêt à être couronné de nouveau » (« Snake » in *Birds, Beasts and Flowers*). Le roman *Le serpent à plumes* (1926), récit de la conversion d'une jeune irlandaise qui renonce à sa culture pour se fondre dans le culte brutal de Quetzalcoatl, la divinité aztèque, narre sa rencontre avec la tradition préhispanique qui, dit-il dans un autre essai sur le Nouveau-Mexique, le libéra de la civilisation du développement matériel et mécanique.

Archaïsme, réaction, régression. N'en jetez plus ! Aujourd'hui comme hier, les progressistes soucieux de « rassembler » les militants de l'émancipation et de leur livrer des « perspectives », ne verront dans cette notice qu'une nouvelle pièce à conviction quant au pessimisme foncier de marginaux emplis de haine à l'égard de la science et de la technique. Sans compter les élucubrations suspicieuses sur le registre sémantique de la vigueur, du corps orgasmique, de la vitalité païenne opposée à l'abâtardissement moderne, définitivement frappé d'ignominie depuis la barbarie nazie. Il est vrai que Lawrence n'est pas tendre avec ses contemporains. Sa correspondance montre une sorte de suicidé de la société, prêt à lui jeter des bombes, las des conservateurs, des socialistes, des idéalistes pensant rendre le monde meilleur. Dans un poème intitulé « Démocratie », on lit, à propos des « tristes hommes parvenus » et des « ouvriers pâles, misérables, semblables à des insectes affairés », ces vers tranchants comme une guillotine : « quand les gens sont si radicalement vides de soleil, ils ne devraient pas exister ». En 1915, Lawrence rencontre, enthousiasmé, le philosophe Bertrand Russell, mathématicien, intellectuel public, antimilitariste, socialiste anarchisant, pourfendeur du christianisme et défenseur de la liberté sexuelle, emprisonné pour ses prises de position sur les questions de mœurs. Ils projettent une série de conférences ensemble, mais l'association tourne court. Pour Russell, l'exercice de la philosophie suppose le recul réflexif, à distance de l'intuition et de l'émotion. Pour Lawrence, le savant se rabougrit à mesure qu'il exalte l'intellect. Lassé des soliloques d'un apprenti dictateur destiné à fasciner une bande d'adeptes au Nouveau-Mexique, Russell conclut : « Lawrence est dénué d'esprit » ; effaré par l'inexpérience émotionnelle du logicien, Lawrence s'exclame : « Pauvre Bertie Russell ! Il n'est qu'un esprit désincarné ! »

Pourtant, les naturistes radicaux, défenseurs du vivant politique dans un monde vivant reconnaîtront en Lawrence davantage qu'un superbe misanthrope ayant échoué à redevenir un « fils du soleil ». Car l'acrimonie qu'il montre parfois est le revers d'une extraordinaire affinité avec tout ce qui vit. Orwell, grand lecteur de Lawrence, souligne dans plusieurs passages des *Essais, articles et lettres* l'enthousiasme de notre auteur pour la « nature », c'est-à-dire la surface de la terre. À nouveau, le thème sexuel et la censure ne doivent pas occulter le poète lyrique. « Tout ce qu'il demande, c'est que les hommes vivent plus simplement, soient plus proches de la terre, plus sensibles à la magie des choses telles que la végétation, le feu, l'eau, le sexe, le sang, qu'ils ne peuvent l'être dans un monde de celluloid et de béton où ne s'interrompt jamais le son du phonographe » (« La redécouverte de l'Europe », 10 mars 1942). Coupez les déversoirs à insanités qui vous cernent et lisez, pour vous en convaincre, les poèmes de Lawrence, cet « affamé de printemps ». Des pages où la communauté des vivants (du poisson à l'amandier, des cyclamens au bébé tortue) guérit l'homme moderne de son isolement ; où l'exemple social vient des tisserands hindous qui se donnent à leur travail comme un arbre au printemps et annulent ainsi nos machines (Cf. *Work in Pansies*, évocation évidente des principes d'autosuffisance repris par Gandhi). Là est la grandeur de Lawrence : en dépit de son aspiration à revenir au primitif, il faut reconnaître que sa vision de la vie, « qu'elle soit exacte ou faussée, est un progrès par rapport au culte de la science de H.G. Wells ou au progressisme creux d'écrivains tels que Bernard Shaw. Elle est un progrès en ce sens qu'elle a su percer à jour la position inverse et ne s'est pas contentée de l'ignorer » (Orwell, *Ibid.*). Une vision de la vie réduite presque à néant lors de la Grande Guerre, où le Progrès, la Science et la Civilisation (avec leurs majuscules) ont concouru aux horreurs, et laissé les hommes mutilés, paralysés des émotions, tel sir Clifford.

Curieux archaïsant, tout de même, que D.H. Lawrence, suprêmement doué pour transcrire, par les mots, la vie intérieure des êtres vivants (Cf. *Fish*, un morceau de bravoure en vers libres). Au-delà de la sexualité féminine, le poète semble absorber la vitalité chez toutes sortes de créatures, peu importe leur degré d'altérité. Peut-être a-t-il été lui-même cet être d'un autre ordre, plus sensible, d'une conscience plus élevée, capable de ressentir davantage, auquel son ami Aldous Huxley avait l'impression de faire face. L'influence de Lawrence sur Huxley est indéniable. Reprenez *Le meilleur des mondes* et demandez-vous à partir de quels matériaux Huxley a pu

imaginer la réserve de Malpais, qui fournit le contrepoint sauvage du cauchemar eugéniste décrit dans le roman. L'influence du *Serpent à plumes* y est évidente. Huxley, qui cherchera lui aussi la réconciliation entre l'âme et le corps, avant la grande évasion psychédélique, signe en 1932 l'édition et l'introduction de la correspondance de D.H. Lawrence (Cf. *The Letters of D.H. Lawrence*, William Heinemann, 1932). Il y dit ceci : « se promener avec lui dans la campagne, c'était se promener à travers ce paysage merveilleusement riche et évocateur qui constitue à la fois le décor et le personnage principal de tous ses romans. Il semblait connaître, par expérience personnelle, l'effet que cela fait d'être un arbre ou une pâquerette, une vague ou la lune mystérieuse elle-même. Il était capable de se glisser dans la peau d'un animal et de vous raconter, avec un luxe de détails convaincants, comment il se sentait et de quelle sombre manière, étrangère à l'humain, il pensait ».

Qui se sent parfois lassé de la stupidité des hommes écoutera volontiers cette « voix criant au milieu du désert, le désert de son propre isolement ». La voix d'un vivant éveillé, certes pas un meneur d'hommes, tirillé par la même oscillation : tenir, « nettoyer les débris d'une civilisation engloutie et commencer un nouveau monde pour l'homme où s'épanouirait toute la nature humaine » ; ou bien abandonner et « laisser place à une nature qui est plus que l'homme pour qu'elle utilise le sperme de ce qui vaut la peine en nous et ainsi nous élimine ? » (« To Let Go or to Hold On » in *Pansies*). Ou alors, « est-il possible même que nous devions faire les deux ? » Pour l'heure, demandons-nous ce que Lawrence aurait retenu de cet hiver approchant : les arbres qui ont déjà perdu nombre de leurs feuilles, les premières gelées, la nature embrassée de sommeil. En marge de la si *virale* imbécillité humaine, être attentif à ces changements, c'est déjà revivre.

**Renaud Garcia**  
**Automne 2020**

#### **Lectures :**

- *L'amant de Lady Chatterley*, Folio Classique, édition de 1993.
- *Poèmes*, nrf Gallimard, 2007.
- *Poèmes*, édition intégrale, L'âge d'homme, 2007.
- *L'homme qui était mort*, Gallimard, L'imaginaire, 1934.
- *L'homme qui aimait les îles*, L'arbre vengeur, 2016.
- *Le serpent à plumes*, Robert Laffont, 2015.

## Samuel Butler

(1835-1902)

De quelle espèce de penseur Samuel Butler est-il le type ? Avec cet intellectuel qui a fini par occuper une place importante dans la littérature anglaise moderne, tous les croisements semblent possibles. Peintre, écrivain, philologue (il s'essaie un temps à découvrir les lieux originels de *L'Illiade* et de *L'Odyssée*, avant de démontrer que leur auteur pourrait bien être une femme, en l'occurrence Nausicaa), théoricien de l'évolution, historien de la biologie, musicien, Butler touche à tout. Il se moque des classifications, des ordonnancements, des nomenclatures. Dans une ère victorienne vouée à la petite religion des faits (le « positivisme » scientifique), il fait figure de monstre philosophique. C'est qu'il a su bifurquer du cours de l'évolution qui lui était promise.

Fils d'un pasteur anglican, petit fils d'un maître d'école, il subit une éducation rigoriste. Forcé très tôt aux apprentissages les plus sévères, sa jeunesse oscille entre les prières en commun sous la présidence de son père et les sermons de sa mère. Au presbytère puis à l'école, cet enfant renfermé et craintif vit dans la soumission. Il n'est guère que la musique, le piano en l'occurrence, pour lui octroyer quelque répit. C'est à l'âge de dix-neuf ans, au moment d'entrer à Cambridge, que Butler entre enfin en possession de lui-même. Pendant quatre années, l'éveil de sa curiosité critique compense sa rancune envers sa famille. Bachelier ès arts, il est destiné à entrer dans les Ordres. Mais il refuse l'ascendance familiale. Sa désobéissance le conduit en Nouvelle-Zélande, où il espère faire fortune dans l'élevage de moutons. Nous sommes en 1859. L'année de parution de *L'Origine des espèces*, par Charles Darwin. Année déterminante entre toutes pour la modernité, voire pour l'humanité entière, si l'on en croit la légende persistante autour de la « théorie de l'évolution » : acceptation définitive de l'animalité de l'homme et coup fatal porté au pouvoir social et moral de l'Église ; révolution dans les sciences de la vie : les transformations organiques des vivants n'obéissent à aucun plan concerté, seulement à un mécanisme aveugle, la « sélection naturelle » ; révolution dans la représentation de l'humain, ramené du ciel vers le bas matériel : une « blessure narcissique » supplémentaire, après Galilée, dont un certain Freud fera son miel pour accréditer l'extraordinaire de son hypothèse de l'inconscient psychique.

Butler, quant à lui, n'échappe pas au phénomène. Pendant sa période néo-zélandaise, le voici, comme il se décrit lui-même, un des « admirateurs enthousiastes » de Darwin. Collaborateur de la « Press » de Christchurch, il rédige en 1862 des comptes rendus dialogués de *L'Origine des espèces*, mettant en scène disciple et critique, polémique avec un évêque anglican et se lance dans d'étranges spéculations où la théorie darwinienne se trouve appliquée à l'évolution non plus des organismes, mais des machines. Comme si cette distinction s'avérait caduque. On y reviendra. Toujours est-il que ces textes de vulgarisation, notamment l'article « Darwin sur l'Origine des espèces : un dialogue » (20 décembre 1862), parviennent jusqu'à l'intéressé, qui estime que le texte de Butler est « remarquable par son esprit et par le fait qu'il donne une vue très claire et très exacte de la théorie de M. Darwin », de sorte qu'il serait bon de le publier en Angleterre. Le lecteur novice y trouve en effet un résumé alerte du noyau de la théorie darwinienne de l'évolution par sélection : les espèces s'accroissent à un taux géométriquement élevé ; des freins naturels doivent nécessairement se manifester, tels que la famine ou les prédateurs ; l'arrière-plan de cette limitation naturelle de la surpopulation est un état de guerre permanent ; dans ce contexte concurrentiel, les plus faibles courent à leur perte, seuls survivent les mieux adaptés ; les variations organiques qui ont permis cette adaptation sont sélectionnées et transmises à la descendance, améliorant ainsi le type moyen. Tel est le fondement idéologique du libéralisme victorien, de son expansion coloniale et bientôt de son darwinisme social et de son eugénisme,

théorisé par Francis Galton, le cousin de Darwin. Le progrès par la concurrence : c'est ainsi que Butler comprend Darwin, dans ces années néo-zélandaises.

Une chose est certaine : la réception de *L'Origine des espèces* sape chez notre auteur les bases du christianisme. Pendant ses quatre années d'exil, il médite sur la religion de son enfance et en abandonne les dogmes, un par un. C'est en libre penseur qu'il rentre à Londres en 1864, doté d'un capital à intérêt qui lui assure aisance et indépendance. Son goût pour la spéculation intellectuelle peut désormais se donner libre cours. Sa vocation de peintre tourne court, son style naïf ne lui laissant que peu d'espoir. Butler continue de jouer avec les hypothèses évolutionnistes en les appliquant à la « création mécanique ». Il se plaît à les extrapoler dans un sens puis dans un autre, explorant une ligne de développement, puis la trajectoire contraire. On lit dans un texte de 1865 : « La machine à vapeur est aujourd'hui aux prodiges mécaniques à venir comme la pelle est à la machine à vapeur, comme l'ovule est à l'être humain. Tout ce que nous pouvons voir à présent est qu'un nouvel ensemble d'organismes a commencé à apparaître – nous disons « commencé », car nos idées doivent être agrandies, et nous ne pouvons dire que dix mille, ou même un million d'années ne sont qu'un point dans la durée d'une classe de vivants ; cela fait probablement un bon million d'années que le levier a été inventé par le gorille. Mais qu'est-ce en réalité ? Une simple bribe de temps » (« La création mécanique », *The Reasoner*, 1<sup>er</sup> Juillet 1865).

Fantaisie ? Frivolité intellectuelle ? Délire ? C'est bien connu, on n'aime jamais trop croire aux projections de la science-fiction. Les esprits rationnels, étroitement rationnels, n'en sont pas là. Ils ne veulent pas admettre que nous puissions en être là. Et puis, un beau jour, on se rend compte, en lisant *Tous à Zanzibar* et *Le troupeau aveugle* de John Brunner, que notre cauchemar quotidien est celui d'un monde où la surpopulation trouve ses freins technologiques dans l'optimisation génétique, cependant que la conscience humaine a signé sa reddition devant les machines. De fil en aiguille, on remonte la filiation, et nous voici face à *Erewhon, ou de l'autre côté des montagnes*, ce chef-d'œuvre insolite que Butler publie en 1872, sous couvert d'anonymat.

C'est à ce livre que l'auteur doit l'essentiel de sa renommée. Dans cette utopie satirique, un colon britannique, parti à la recherche de terres pour élever du bétail, des moutons (bref, la Nouvelle-Zélande de Butler lui-même), s'aventure de l'autre côté d'une impressionnante chaîne de montagnes où il découvre un peuple aux mœurs paradoxales, les « Erewhoniens ». Ces habitants de « nulle part » (Erewhon = Nowhere), vivent dans un non-lieu où les règles ordinaires du vieux monde sont tourneboulées. En Erewhon, la maladie ne relève pas de la malchance, pas plus qu'elle n'est justifiable par le recours au terrain héréditaire. Non, la maladie est un crime, un objet d'opprobre que chacun s'efforce de dissimuler par tous les moyens. Étrange trait eugéniste d'une société dont les annales regorgent de sacrifices d'individus jugés laids ou malades, afin d'en faire des exemples. Mais d'un eugénisme qui ne serait pas technologique. En Erewhon encore, ce sont les défaillances du sens moral, les vices et injustices commises qui font l'objet de soins spéciaux, aux mains de médecins « redresseurs ». On apprend, à l'école des Collèges de déraison, l'étrange science de l'Hypothétique. Des banques « musicales » distribuent des jetons sans valeur, pendant qu'un culte populaire est rendu à la déesse Ygdrun, divinité du qu'en-dira-t-on et du conformisme social. Et d'autres paradoxes encore. La lecture de l'ouvrage est déroutante. Butler excelle à modifier son point de vue, parfois au cœur d'un même argument, en poussant la logique jusqu'à l'inconséquence et en maniant constamment l'ironie. Cet art culmine lorsque le narrateur retrouve des traités de prophètes et réformateurs Erewhoniens du temps jadis, avant qu'une révolution ne donne sa forme stable à la société. On lit avec délice les paradoxes des défenseurs des droits des animaux et des végétaux. On plonge surtout, entre émerveillement et stupéfaction, dans les trois chapitres du « Livre des Machines », condensé des réflexions évolutionnistes de l'auteur et inépuisable matière à penser.

Une étrange aventure arrive en effet au narrateur, dans les premiers temps de son arrivée en Erewhon. On lui confisque sa montre, objet de réprobation, remise au musée des vieilles

Machines. L'esprit antiquaire des Erewhoniens est le revers de leur méfiance à l'égard du progrès mécanique, celui-là même qu'un Herbert George Wells encourage sans trêve à l'époque de Butler, avec ses projections d'un futur machinique et ses fantasmes de maîtrise du temps. Voyons plutôt :

« j'appris qu'il y avait environ quatre cents ans les sciences mécaniques étaient bien plus développées que chez nous, et progressaient avec une rapidité prodigieuse, lorsqu'un des plus savants professeurs d'hypothétique écrivit un livre extraordinaire (...) où il prouvait que les machines finiraient par supplanter la race humaine et par acquérir une vitalité aussi différente de celle des animaux, et aussi supérieure à celle des animaux, que celle des animaux est différente de celle des végétaux et lui est supérieure ».

Effrayé par les conséquences de sa propre hypothèse, ce professeur devint le meneur d'une révolution, qui imposa l'envoi au rebut des machines inventées dans les deux siècles et demi précédents. Des extraits de son traité anti-machiniste composent les trois chapitres du « Livre des Machines ». Butler y exploite à merveille son talent pour tendre la logique des hypothèses jusqu'à l'absurde ou le bizarre. Avant que, postés plus bas dans le cours du temps, nous admettions rétrospectivement qu'elles touchaient juste. Si la lecture de ces chapitres prouve une chose, c'est qu'en matière de critique de la technologie, seule l'exagération dit vrai. L'auteur se demande, ainsi qu'il l'avait fait dans l'article « Darwin parmi les machines » (1863), ce que donnerait le principe de l'évolution une fois étendu au monde des machines. Le voici qui envisage des artefacts dotés de conscience, devenus maîtres de l'homme, inaugurant un quatrième règne : le machinal.

Mais comment une nouvelle ligne évolutionnaire pourrait-elle voir le jour ? En poussant à son extrémité la conception matérialiste du réel, selon laquelle il n'existe qu'un seul plan de réalité, constitué par l'élément matériel. Selon cette vision scientifique, la matière, organique comme inorganique, n'est composée que de mécanismes. L'invention des machines, au premier chef la machine à vapeur à l'époque de Butler, *n'est que* le développement de l'essence mécanique de tout ce qui vit. Ainsi les machines se rattachent-elles à la vie animale, laissant entrevoir l'avènement d'une conscience. Dans le texte :

« La coquille d'un œuf de poule est faite d'une matière blanche et délicate, et c'est une machine au même titre que le coquetier qui est fait pour la recevoir : l'une et l'autre sont deux modes d'une même fonction. Sans doute la poule fait la coquille à l'intérieur de son corps, mais cela n'empêche pas que ce ne soit tout simplement de la poterie. Elle fait son nid en dehors de son corps parce que cela lui est plus commode, mais le nid est une machine ni plus ni moins que la coquille de l'œuf. Ce qu'on nomme "machine" n'est qu'un "expédient" » (*Erewhon*, chapitre 23).

*Ce n'est que* : le cri de ralliement de tous les technolâtres, incapables de distinguer les seuils à partir desquels l'utilité de l'instrument se renverse en humiliation par la machine, ou en absorption par les systèmes technologiques. Incapables d'envisager comment le système des machines, qui définit proprement la technologie, finit par se retourner contre la technique, qui assure à l'humain son savoir-faire dans et face à la nature. Le smartphone qui évide votre mémoire et décide à votre place, *ce n'est qu'un* calepin électronique ; les données collectées dans un quelconque *cloud*, *ce n'est que* le développement des lettres, ces empreintes laissées dans le but exprès d'être vues par d'autres, etc.

Le matérialisme grossier de l'auteur fictif du « Livre des Machines » conduit, sans surprise, à poser une continuité entre animaux, humains et machines. Autrement dit, la différence entre la vie d'un homme et la vie d'une machine serait une différence plutôt « degré » plutôt que de « nature ». Or, si à l'heure actuelle les machines ressemblent à des organes rudimentaires, rien n'empêche de se projeter dans un avenir où elle se seraient perfectionnées à l'égal des espèces animales, des mollusques jusqu'à l'homme. Pour Butler, l'évolution complète rendrait le machinal conscient tout en le faisant diminuer de grandeur. La machine parfaite sera autonome et minuscule.

Avènement du nanomonde. Mais, curieusement, cet argumentaire typique des zéloteurs du progrès technologique finit par se retourner. Comme si l'auteur ne livrait ces prémisses matérialistes et mécanistes que pour mieux figurer l'horreur de leurs conséquences logiques. C'est bien parce que ces thèses scientifiques laissent entrevoir un développement autonome des machines reléguant l'homme au rang d'espèce inférieure qu'il convient de réagir. Et de s'attaquer aux machines. À elles, pas nécessairement aux instruments. C'est un sophisme des progressistes que de confondre à dessein les machines, les outils et les instruments, pour défendre en définitive le seul machinisme comme condition de la vie humaine. Le luddite qui veille chez Butler ne demande qu'à détruire, parmi les machines, « toutes celles qui ne nous sont pas absolument indispensables, de peur qu'elles n'étendent plus complètement encore leur domination tyrannique sur nous ».

S'il y a urgence, dès 1872, c'est que Butler (et sous sa plume l'auteur du « Livre des Machines ») rencontre partout les signes d'une soumission des humains face au règne machinal. À vrai dire, l'artifice, le fabriqué, a de quoi subjugué les consciences : endurant, précis, constant, toujours prêt au travail, il fait étalage de toutes ces qualités que les humains peinent à atteindre. L'auteur du « Livre des Machines » envisage le moment où l'auto-accroissement du système des machines aura renversé le rapport de maîtrise et de servitude. « Au cours des temps, dit Butler sous la guise de Cellarius, un de ses nombreux pseudonymes, nous deviendrons la race inférieure. Inférieure en puissance, inférieure en cette qualité morale de contrôle de soi, nous les regarderons d'en bas, comme le point culminant auquel le meilleur et le plus sage des hommes pourrait jamais espérer atteindre. Nulle passion mauvaise, nulle jalousie, nulle avarice, aucun désir impur, ne dérangera le pouvoir serein de ces créatures glorieuses. » (« Darwin parmi les machines »).

Le perfectionnement machinal, c'est-à-dire l'« innovation », progressant toujours plus vite, la lignée technologique dépassera en puissance et complexité la lignée humaine. Application du darwinisme aux machines : dans le milieu concurrentiel de l'industrie, ce sont les machines qui s'adaptent le mieux. Elles relèguent l'humain loin derrière, en raison de ses insuffisances naturelles. Voilà qui fascine tous ceux qui, honteux de leur humble appartenance à l'engeance des êtres nés, veillent à ce que les machines ne manquent de rien, les assistent, les bichonnent. Cinquante ans plus tard, les futuristes italiens exalteront, avec toute la jouissance du pervers masochiste, ce soin apporté aux machines, autour du manifeste du publicitaire Fedele Azari *Pour une société de protection des machines* (la *macchina*, qui désigne aussi bien la voiture). Cent cinquante ans plus tard ou presque, un Steve Wozniak, co-fondateur d'Apple, et un James Lovelock, l'inventeur de l'hypothèse Gaïa, maître à penser de tous les *clusters* d'écologistes académiques, soutiennent que, pour notre bien, il nous faudra accepter dans les prochaines décennies de devenir les animaux de compagnie des robots<sup>12</sup>.

Cette prescience du triomphe final des machines, considérées comme une lignée animale supérieure, est-elle le dernier mot de Butler ? Tour à tour Cellarius ou Lunaticus, dans ses articles darwiniens, volontiers distant à l'égard de ses propres extrapolations (un de ses textes s'intitule « Lucubratio ebria », comme une divagation écrite de nuit, en état d'ivresse, à la lueur de la lampe à huile), l'auteur envisage une autre origine pour une autre évolution du rapport entre l'homme et les machines. On apprend dans *Erewhon* qu'un seul auteur essaya vraiment de réfuter les diatribes anti-machinistes. Pour cet auteur (le même qui écrit « Lucubratio ebria »), il faut redéfinir la nature de l'homme comme un « mammifère vertébré machiné par-dessus de le marché ». Autrement dit, instruments, machines et systèmes technologiques ne seraient que des organes extracorporels, prolongeant les machines naturelles que sont les organismes. Application du *cénéquisme*, dont nous parlions plus haut, afin de soutenir l'innovation technologique qui forme

---

<sup>12</sup> Cf. « Apple co-founder Steve Wozniak Says Humans will be Robots' Pets », *The Guardian*, 25 juin 2015 ; James Lovelock, *Novacene. The Coming Age of Hyperintelligence*, Allen Lane, 2019.



et déforme le corps tel une pâte à modeler. Au commencement était l'hybridation : une jambe n'est rien d'autre qu'une jambe de bois de fabrication supérieure. Pas d'hominisation sans technique, certes. Mais surtout, pas d'évolution des pouvoirs physiques ni d'adaptation à des contextes sociaux inédits sans un appui sur des membres artificiels. Pour le rival de l'auteur du « Livre des Machines », les humains ne sont que des matériaux à classer en fonction de la complexité de leur appareillage. En toute logique, les organismes les plus complexes seront ceux des riches, qui détiennent les moyens de s'augmenter par le plus grand nombre d'appendices technologiques. Les autres, les pauvres, qui n'auront pu ou su nier leur humaine condition, seront voués à les servir, obéissant à leurs maîtres comme des chiens, ces loups modifiés et domestiqués. Et voici qu'au terme d'*Erewhon*, le transhumain émerge dans toute sa hideur :

« Niera-t-on que l'homme qui a le pouvoir d'ajouter un train spécial à son identité, et d'aller partout où il veut et quand il veut, soit plus hautement organisé que l'homme qui, s'il désirait pouvoir en faire autant, pourrait bien désirer avoir des ailes avec autant de chances de les avoir, et qui n'a pour tout moyen de locomotion que ses jambes ? Ce vieil ennemi philosophique, la matière, le mal inhérent et essentiel, est encore attachée au cou du pauvre et l'étrangle. Mais pour le riche, la matière ne compte pas ; l'organisation perfectionnée de son système extracorporel a libéré son âme ». Où l'on note, en passant, qu'il y a matérialisme (scientiste et mécaniste) et matérialisme (sensible, exaltant la vie vécue, en chair et en os).

Si le « Livre des Machines », dans ses paradoxes, est important pour nous, c'est qu'il représente une souche d'où procèdent deux filiations pour la réflexion sur la technologie. Les curieux iront se documenter sur ces lignages opposés. Disons, en bref, que de cette cellule germinale se déploie d'un côté la branche représentée par Ellul ou Mumford. C'est-à-dire notre branche, celle des naturopathes radicaux, des simples humains en lutte contre la Mégamachine et le sacré transféré à la Technique. D'un autre côté, la définition de l'humain comme « mammifère machiné » rend possible la branche représentée par les philosophes Simondon ou Deleuze (qui fut, lui aussi, un lecteur de Butler). C'est-à-dire les partisans de l'automachination permanente de l'humain, d'un changement organique perpétuel selon le schéma darwinien de la descendance par modification. Les potentialités de chaque individu étant définies par le niveau technique général de la société dans laquelle il évolue, l'humain devra céder la place au cyborg, en attendant un nouveau stade du brouillage organisme/ artefact. Assurément, si ces deux tendances arpentent le même terrain de la philosophie de la technologie, elles le font en ennemies.

Un peu à l'image, d'ailleurs, des rapports que Butler finit par nouer avec Darwin. Après *Erewhon*, notre auteur prend à bras le corps le problème de l'évolution dans une série de quatre ouvrages scientifiques publiés entre 1877 et 1887 (*Life and Habit ; Evolution, Old and New ; Unconscious Memory ; Luck or Cunning*). Il y développe des thèses esquissées dans l'avant-dernier chapitre d'*Erewhon*, à propos de la tendance vitale qui se manifeste dans la mémoire inconsciente : moins les créatures vivantes paraissent savoir ce qu'elles font, mieux elles prouvent en réalité qu'elles savent le faire et l'ont déjà fait un nombre infini de fois dans le passé. Ainsi, il faut considérer « chacun des atomes de l'univers comme vivant, capable de sentir et de se souvenir, quoique dans une humble mesure. La vie doit être éternelle, comme l'est la matière, et la vie et la matière doivent être jointes indissolublement ainsi que le corps et l'âme » (*Unconscious Memory*).

C'est l'occasion pour Butler de se pencher sur les précurseurs de Darwin, et de découvrir la richesse des idées biologiques de Buffon, Erasmus Darwin (le grand-père de Charles) et Lamarck. Oui, Lamarck. Si vous n'avez pas jeté un œil sur la *Philosophie zoologique*, parue en 1809 (année de naissance de Darwin), au moins vous rappellerez-vous la caricature courante de ses thèses : si la girafe a un long cou, c'est parce qu'elle s'est *efforcée* d'utiliser cet organe *pour* attraper les feuilles d'acacia les plus hautes, dans des lieux arides et sans herbage. Le développement de cet organe serait donc prédisposé, préétabli, finalisé. Par qui, diront les scientifiques patentés, sinon

par une Intelligence suprême, garante d'une conscience dans la nature ? L'histoire officielle raconte que Darwin arriva pour expurger définitivement la nature de ces scories théologiques.

Ce n'est pas la version que corrobore Butler, dans un livre paru en mai 1879, intitulé *Evolution, Old and New*, étude sur les véritables penseurs de la transformation des espèces et du vivant. Ceux que les darwiniens se sont entendus pour reléguer au rang d'intéressants précurseurs, auxquels rendre un hommage poli mais distant. Un peu comme les partisans du « socialisme scientifique » (marxiste) vis-à-vis des « socialistes utopiques » (Constant, Fourier, Proudhon, Owen, etc.)

Une passe d'armes s'ensuit entre l'ancien disciple et le maître démystifié, dont il faut dire quelques mots pour terminer. En novembre 1879, Butler se procure un exemplaire d'une biographie en hommage à Erasmus Darwin, préfacée par son petit-fils, comprenant une notice de ce dernier et un long texte traduit d'un biologiste allemand, Ernst Krause (ami par ailleurs de l'inventeur de l'écologie scientifique, Ernst Haeckel). À sa grande surprise, Butler lit ceci à la fin du texte de Krause : le système d'Erasmus Darwin fut un premier pas important dans la voie qu'a ouverte son petit-fils, mais vouloir le raviver aujourd'hui, comme on a très sérieusement essayé de le faire ces jours-ci, « démontre une faiblesse de pensée et un anachronisme mental qu'aucun homme ne saurait envier ». Certain que cette attaque lui est destinée, Butler apprend des rudiments d'allemand et se procure la version originale de l'article de Krause, parue en revue au mois de février. Il n'y trouve pas le passage incriminé, d'autres modifications existant par ailleurs. Selon toute vraisemblance, Krause a révisé son texte avant qu'il ne passe à la traduction anglaise, sans doute à la lumière de la parution de *Evolution, Old and New*. Or, Darwin souligne dans sa préface que la traduction du texte principal est absolument fidèle à l'original. Ce qui signifie que l'attaque finale dans le texte de Krause serait de l'ordre de la coïncidence, ou de l'anticipation géniale d'un ouvrage encore inédit. Butler écrit alors à Darwin qui lui adresse cette réponse, toute en négligence : réviser un article est une « pratique si commune qu'il ne m'est pas venu à l'esprit de souligner que le texte avait été modifié » (Cf. Butler, *Unconscious Memory*, ch. IV, pour l'échange de lettres). Une pratique si commune, vraiment ? Comme celle, peut-être, de taire l'interpolation de la condamnation d'un opposant idéologique dans une édition révisée - et en l'antidatant par surcroît ? Inadvertance ou propos délibéré de la part de Darwin, Butler comprend en tout cas à cette occasion ce qu'est devenue la recherche « fondamentale » et désintéressée en biologie : un nid d'intrigues, où s'impose la clique qui a substitué la petite mécanique de la sélection à la philosophie du vivant des lamarckiens.

Sentant la fin proche, Butler revient en 1901 là où son génie s'est révélé avec le plus d'éclat : en Erewhon, pour *Erewhon revisited*, avant de laisser à la postérité le roman en partie autobiographique *Ainsi va toute chair (The Way of All Flesh)*. Pour la science triomphante, science de l'adaptation à la société industrielle, Butler était donc frappé d'« anachronisme mental ». Nous, lecteurs de cet étonnant romancier, ne saurions trouver meilleure occasion de « retourner le stigmaté ». Face aux exhortations à s'adapter à l'inhumain, seul un tel anachronisme, autrement dit la capacité de vivre contre son temps, pourrait sauver l'homme contemporain « du péril où il se trouve et de l'effroyable gouffre qu'il est en train de se préparer lui-même ».

**Renaud Garcia**  
**Automne 2020**

#### **Lectures :**

- *Erewhon, ou de l'autre côté des montagnes*, Gallimard, L'imaginaire, 1920.
- *Darwin parmi les machines et autres textes néo-zélandais*, Hermann, 2014.

## John Brunner

(1934-1995)

C'est tout jeune lecteur que John Brunner dévore, à l'âge de six ans, un volume de *La guerre des mondes*, de H. G. Wells, égaré dans sa chambre d'enfant. Une vocation est née. Trois ans plus tard, il échafaude des récits autour d'un curieux personnage nommé « Gloop ». Un nom d'extraterrestre, qui évoque les invasions martiennes, les voyages intergalactiques, les vaisseaux spatiaux et les communications à la vitesse de la lumière. Certes, l'œuvre prolifique de Brunner, qui écrivait aussi pour gagner sa croûte, a sacrifié aux exigences standard de la littérature de genre, dans la veine des *space operas*.

Cependant, l'écrivain est aussi l'auteur d'une tétralogie publiée à la charnière des années 1960-1970. Avec *Tous à Zanzibar* (1968), *L'orbite déchiquetée* (1969) et *Le troupeau aveugle* (1972) – et dans une moindre mesure *Sur l'onde de choc* (1975), Brunner a non seulement obtenu de prestigieuses récompenses auprès de la critique spécialisée, mais encore façonné quatre œuvres dotées d'une puissance interprétative incomparable. S'inscrivant plutôt dans la tradition du naturalisme social, ces romans décryptent le devenir morbide de la société industrielle aux Etats-Unis, à la fois décor et laboratoire, avec un luxe de détails et des perspectives entrecroisées (historiques, économiques, sociales, littéraires, scientifiques) qui rendent le lecteur plus intelligent, et plus profonde sa compréhension du présent. Allez savoir pourquoi la « science fiction », ou plutôt la fiction d'anticipation, dystopique, paraît toujours plus crédible aux Etats-Unis.

Quels chemins nous ont conduits jusqu'aux impasses du jour ? S'agissait-il, dans le cas du développement technologique, d'un destin, d'une fatalité ? Eut-il été possible de bifurquer, de réintroduire de la liberté dans les rouages de l'emprise scientifique et technique ? L'auteur attribuait à la science-fiction « sérieuse » le rôle social suivant : présenter l'image de futurs plus ou moins désirables, permettant dès lors de choisir entre ces futurs, en amont des événements. La prospective chez Brunner ne dépasse guère cinquante ans. Par exemple, l'action de *L'orbite déchiquetée*, qui décrit une société divisée où les relations sociales, fondées sur la peur de l'agression raciale, sont systématiquement médiatisées par des écrans, jusque dans les alcôves, se déroule en 2014. Cela ne vous rappelle rien, confinement ou pas, *Black Lives Matter* ou pas ? C'est l'emballement de la société de contrainte que Brunner anticipait dès 1969, en se projetant dans une réalité dans laquelle il aurait pu encore vivre, sans une crise cardiaque à l'âge de soixante ans.

Pas d'étranges créatures extra-planétaires ni de rencontres du troisième type dans ces quatre romans qui, mis bout à bout, présentent quelque deux mille pages de critique sociale. Brunner, britannique à l'accent distingué et aux tenues soignées, membre avec sa femme et impresario Marjorie de la Campagne pour le désarmement nucléaire, lancée en 1958 en Grande-Bretagne, observe à distance la société américaine (dans laquelle il a fréquemment séjourné sans jamais s'y installer cependant). Il y voit le futur. Et il n'est en rien désirable. Progrès et barbarie. Monstrueux embouteillages, pollution industrielle, inflation des maladies de « civilisation », guerre et émeutes raciales, consommation frénétique au Nord, misère et exploitation impérialiste au Sud, développement des communications qui isolent, conformisme et psychiatrisation de l'originalité, expansion de la logique et du code au détriment du dialogue et de la pensée : le monde matériel devient, par sa seule évolution, une source de cynisme et de paranoïa. C'est la toile de fond de *Tous à Zanzibar* et du monde surpeuplé que dépeint le roman : comment est-il possible que des animaux politiques aient pu renoncer à leur être au point de se conduire très exactement comme

des rats ? Voilà qui oblige Brunner à se documenter, à lire les journaux américains, à disséquer les colonnes du *New Scientist*, puis à extrapoler, en juxtaposant des fragments d'actualités, de publicités, de discours politiques, scientifiques ou sociologiques plus ou moins inventés, à des trames narratives enchevêtrées. La technique n'est pas neuve. Brunner l'emprunte en effet à Dos Passos, dans la trilogie *U.S.A* (1938), qui l'avait lui-même importée du surréalisme et de l'expressionnisme pour la déplacer vers la fresque historique. Le roman, chez Brunner, expose la genèse d'un monde, ou plutôt d'un immonde, qu'on appellerait aujourd'hui le technototalitarisme. Cinquante ans après, le futur de Brunner est devenu notre présent. À la science-fiction a succédé la réalité de la science. On admire l'horrifiante prescience de l'auteur. Mais une fois plongé dans la polyphonie de ses romans, c'est aussi l'étrangeté et la folie de notre société qui nous saute au visage de tous côtés : « la morale du vingtième siècle n'est-elle pas que nous sommes tous fous ? » soupire Austin Train, héros écologiste radical du *Troupeau aveugle*, suivi malgré lui par de jeunes manifestants désorientés, des journalistes d'investigation environnementalistes et des poseurs de bombes.

Dans les trois romans, à divers degrés et de façons diverses, les humains se sont déchargés de la responsabilité de la conduite de leur vie. Comme si l'évolution des machines, dont les Erewhoniens de Samuel Butler, dépeints cent ans avant les Américains désorientés du *Troupeau aveugle*, redoutaient la vitalité au point de rejeter les artefacts au musée des antiquités, avait repris son cours implacable pour supplanter la lignée humaine. Des super-ordinateurs ont pris le pouvoir, réduisant les protagonistes à quémander des informations pour s'orienter dans la moindre de leurs actions : l'oracle Shalmaneser dans *Tous à Zanzibar*, propriété de la General Technics, une multinationale devenue plus puissante que l'État et embarquée dans un projet de contrôle intégral d'un pays misérable d'Afrique de l'Ouest, le Béninia ; les « ordinats » et « sectos », robots assistants individuels, et les systèmes cybernétiques de profilage des patients de l'asile central de New-York, dans *L'orbite déchiquetée*. Pour se masquer à elle-même sa dépendance, l'humanité déchue altère sa perception du réel par les drogues et les dispositifs de réalité virtuelle. Ce sont les joliment nommées Lares et Pénates dans *L'orbite déchiquetée*, qui assurent à leur utilisateur le sentiment rassurant de protection, comme dans le cocon familial. *Tous à Zanzibar* décrit l'invention télévisuelle des « Jesuispartout », hologrammes grâce auxquels chaque individu isolé face à son écran peut avoir l'impression de vivre en temps réel des aventures formidables, transporté dans tel ou tel environnement extraordinaire. La même expérience, en réalité, que tous les autres téléspectateurs à des milliers de kilomètres, donnant simplement l'illusion de la personnalisation. Encart publicitaire et chanson : « ils savaient parfaitement ce qu'ils désiraient [les propriétaires des médias inventeurs des Jesuispartout] : « Mill' millions d'bonshommes pensant la mêm' chose ». Lorsque le carcan saute, il reste la ruée désespérée vers le meurtre de masse : les émeutes et l'*amok*, cet accès de folie vengeresse qui s'empare de certains lorsque les valeurs supérieures se déprécient, ne laissant pour horizon que le nihilisme.

Et pendant que le système industriel renforce sa prise sur le troupeau aveugle, quelques personnages s'élèvent et tentent de jeter un regard pénétrant sur la déshumanisation à l'œuvre. Le motif est récurrent : un individu hautement qualifié sur le plan intellectuel, désormais déclassé et marginalisé, qui réapparaît pour témoigner (n'est-ce pas là le rôle du martyr ?) de la liberté dans une ère de servitude volontaire. La conscience typique du romantique, dont l'écart lui permet de poser un diagnostic exact sur l'état de la société. C'est Chad Mulligan, le sociologue vagabond finalement embauché par la General Technics pour résoudre la question du développement du Béninia, déclarée insoluble par l'ordinateur Shalmaneser. Figurez-vous que dans un monde surpeuplé, le Béninia reste un pays où les agressions n'existent quasiment pas, la principale ethnie étant réputée pour sa douceur et sa capacité d'accueillir les envahisseurs. Voilà les données que l'ordinateur ne peut intégrer, de sorte qu'il oppose un refus à l'expédition béniniane.

C'est Xavier (qui, prononcé à l'anglaise, sonne comme *savior*, le sauveur) Conroy, philosophe, ancienne sommité new-yorkaise, désormais exilé dans une petite université canadienne, qui allié à Flamen, un journaliste télé, s'attache à déjouer les manœuvres de la mafia Gottschalk ; un gang qui entretient l'équilibre de la terreur en fournissant des armes aux enclaves noires comme à la population blanche.

C'est Austin Train, écologue et écologiste radical, qui se cache sous les traits d'un éboueur. C'est enfin Brunner lui-même, observateur de la machine industrielle américaine et des machinations sur la vie : sélection eugéniste, artificialisation des cultures, nourriture de synthèse, médicalisation de l'anticonformisme. Les solutions techniques pour remédier aux maux causés par la technique.

À l'évidence, ces protagonistes qui parlent, dialoguent, qui n'ont pas renoncé à penser et tentent d'éviter la folie, pour eux-mêmes et pour les autres, sont des porte-voix de l'auteur. Xavier Conroy, opposé à l'« expertise mentale » préconisée, via intelligence artificielle, par le Dr. Mogschack, sinistre praticien en charge de l'asile *Ginsberg* (clin d'œil au poète beat, auteur de *Howl*, où il exprime les tourments de l'enfermement) : « Expertise mentale ! s'exclama Conroy avec une moue de profond dégoût, comme s'il venait de mordre dans un fruit pourri. Cela symbolise déjà la moitié de ce qui ne fonctionne pas dans notre société ! Demander à des ordinats d'établir des modèles que les êtres humains s'efforceront d'imiter...Vous ne trouvez pas cela complètement absurde ? » Chad Mulligan, discutant avec Norman House, vice-président de la General Technics, au moment d'envisager un programme d'optimisation humaine fondé sur la sélection d'un gène pacifique, alors que son interlocuteur suggère de soumettre le problème à l'ordinateur Shalmaneser : « Norman, à quoi sert-il d'être un homme, si c'est une machine qui doit nous sauver de nous-mêmes ? » Faute de mieux, dans un monde délabré, on pourrait être conduit à s'en remettre à la technique salvatrice. Mulligan baisse la garde. Oui, peut-être. Si on nous injectait un gène pacifique pour modifier nos mécanismes inhibiteurs. « Mais cette solution me dégoûte ! (...) Ce n'est pas un produit, un médicament, une drogue. Cela se pense, cela se sent, c'est comme le sang qui court dans vos veines ! Quelle honte ! ».

Autant de personnages qui refusent la logique de l'homme automate, de l'homme ou de la femme augmentés. Qu'il s'agisse de cette star des mondanités new-yorkaises, Guinevere Steel, copie ripolinée d'Andy Warhol, propriétaire des établissements de soin « Beautiques », pour qui « maintenant, nous maîtrisons la totalité de notre environnement, et nos choix en matière de mode et de produits de beauté participent de ce progrès ». Ou bien de Donald Hogan, le colocataire de Norman House, dont les aventures constituent l'intrigue parallèle de *Tous à Zanzibar*. Analyste pour le gouvernement américain, il est envoyé en Asie du Sud-est, au Yatakang, pour saboter un projet gouvernemental de transformation eugéniste de la population. Entre-temps, il subit un entraînement faisant de lui une pure et simple machine à tuer.

On se tromperait pourtant en voyant dans la tétralogie de John Brunner un discours édifiant articulé par la voix de quelques éminences, intégrées dans un ensemble de péripéties divertissantes. Ces intellectuels ne sont pas des héros. Le montage polyphonique des intrigues, les coupures de presse, le discours que l'industrie tient sur elle-même (celui de la publicité, des programmes d'optimisation génétique, des laboratoires scientifiques), tout concourt à souligner l'intrication de forces au sein desquelles se débattent les quelques humains qui n'ont pas renoncé à penser. Les porte-parole de Brunner n'y font pas exception. Ils subissent autant que les autres les progrès calamiteux de la « recherche » et de la science de laboratoire. Chez Brunner, science et technologie justifient toujours le *statu quo*. On le voit, entre autres exemples, avec les recherches agro-industrielles dans *Le troupeau aveugle*, où le traitement des sols pour améliorer le rendement engendre un ver mutant résistant aux pesticides (une allusion évidente aux désastres de la Révolution verte dans les pays du Sud pendant les années 1970). On le comprend avec la

reproduction artificielle de l'humain dans *Tous à Zanzibar*, à laquelle bien peu, hormis les natalistes chrétiens, s'opposent, parce qu'elle est le carburant de la machine, résolvant le problème de la surpopulation sans menacer la consommation. Les riches peuvent continuer à gaspiller tant qu'ils possèdent un profil génétique sain. On le note encore dans *Sur l'onde de choc*, où Brunner met en scène, avec son personnage Nick Haflinger, une sorte de chimpanzé du futur confronté à cette question obsédante en ces années 1960-1970 : et si l'ordinateur devenait le moyen de la pire tyrannie que l'humanité ait connue ? « Au commencement était le troupeau », rappelle l'auteur qui décrit dans ce roman la société de contrainte de 2010, où l'identité personnelle a été remplacée par un numéro de code personnel. Par quel autre moyen le gouvernement pourrait-il assurer le « bien-être » des citoyens et recenser désirs, besoins, préférences, achats et déplacements incessants ? Libre et mobile, la populace en redemande pour se sentir partout chez elle en tout point du réseau. Parce qu'il refuse la mutation technologique en cours - tout en s'efforçant de la pirater du dedans, ce en quoi il demeure un *technologiste alternatif* - le « hacker » Haflinger commence à faire bizarre aux yeux des scientifiques d'élite qui préparent le « choc du futur ». Après avoir été simplement tenus pour des excentriques, ceux qui obéissent aux « anciens principes évolutionnaires », par exemple prendre racine dans un endroit une fois pour toute leur vie, seront sans doute persécutés. C'est que les réfractaires aux avantages offerts par la technologie auront choisi « eux-mêmes d'être diminués ». Rien de nouveau sous le soleil noir de la dystopie lorsque le cybernéticien et transhumaniste Kevin Warwick déclare, quelque trente ans plus tard, ceux qui décideront de rester humains dans le monde machinal constitueront une sous-espèce superflue. Le même cauchemar évolutionniste, le même eugénisme, le même abîme entre les maîtres et la plèbe.

*L'orbite déchiquetée*, roman de l'apartheid généralisé, commence et se termine par deux chapitres énigmatiques. Brunner est coutumier de calembours, coupant les mots pour faire jaillir du sens. Mais les traducteurs se plaisent à en rajouter pour brouiller les pistes. Quitte à rendre le texte franchement nébuleux dans sa version française. Le premier chapitre énonce en effet : « mettez-vous à ma place », formule suivie par l'opération 1+1. Le deuxième chapitre, qui prend sa suite, fait seulement figurer le résultat : = 1. Ce n'est qu'au chapitre trois que la narration débute. Elle se déroule jusqu'au chapitre 98, avant la conclusion. Au chapitre quatre-vingt-dix-neuf, ces mots : « mettez-moi à votre place », suivis de l'opération 1+1. Puis le chapitre cent, qui laisse la page blanche. Donnons ici la clé aux lecteurs de cette notice. Elle est simple, il s'agit de la version originale anglaise, rédigée comme suit (à gauche les deux premiers chapitres, à droite les deux derniers) :

ONE

I-

1+1

TWO

-solationism

= 1

NINETY-NINE

You-

1+1

ONE HUNDRED

-nification

= 2

Vous avez compris ?... Mais si, mais si. On dirait que les différents personnages ayant gardé la mémoire de la commune humanité, et isolés au départ, se retrouveraient enfin pour démolir la société séparatiste. Dans l'œuvre de Brunner, l'homme est plus souvent animal *grégaire*, manipulable, adaptable, qu'animal *social*, jaloux de sa liberté et soucieux de l'étendre aux autres. Mais qui sait ?

« Notre vieille planète oscille comme une toupie mal lancée, et si nous ne trouvons pas un noyau de gens sensés et déterminés pour nous remettre dans le droit chemin, nous finirons sur une orbite déchiquetée, comme une fusée désemparée, aux moteurs enrayés, parfois la tête en haut, parfois la tête en bas, et parfois penchés selon des angles inquiétants...Mais de toute ma vie je ne suis pas arrivé à me départir de cet optimisme irrationnel, de cette certitude que quelqu'un arrivera au bon moment pour nous aider à équilibrer nos gyroscopes. »

Ainsi parlait Xavier Conroy, le philosophe déclassé de *L'orbite déchiquetée*. C'était il y a plus de cinquante ans. Nous avons assurément moins de temps devant nous que Brunner et ses porte-voix.

**Renaud Garcia**  
**Automne 2020**

**Lectures :**

- *Tous à Zanzibar*, Robert Laffont, Le livre de poche, 1995.
- *L'orbite déchiquetée*, Hélios, 2019.
- *Le troupeau aveugle*, Robert Laffont, Le livre de poche, 1972.
- *Sur l'onde de choc*, Robert Laffont, J'ai lu, 1977.

# 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 Ocālan, le leader kurde du PKK, joue un rôle important dans le plébiscite accordé à l'écologie sociale. Ocālan 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 prolix 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<sup>e</sup> 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 bistrots 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, interchangeable, 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 liges 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, misogyne 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<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> 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'exteriorise 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'astronave 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 « trances 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-unis. 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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'emballage 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<sup>e</sup> 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, naturalistes 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<sup>e</sup> siècle. Des modèles de vulgarisation scientifique, instructifs et agréables. Ce fut cela aussi la « gloire de notre école<sup>13</sup> », l'école de la III<sup>e</sup> 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 *regrès*. 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

---

<sup>13</sup> Cf. Merlusse, « La gloire de notre école », sur [www.piecesetmaindoeuvre.com](http://www.piecesetmaindoeuvre.com)

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, 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 reconquérez 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 ragaillardé 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'exhausse 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 naturiens<sup>14</sup>), Reclus, qui défend la « grande famille » des vivants, fustige les techniques de domestication modernes

---

<sup>14</sup> Cf. R. Garcia, « Tolstoï et les naturiens. Notre Bibliothèque Verte n°8 et 9)

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 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<sup>e</sup> 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 « gourgandine » 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 dossier<sup>15</sup>, 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<sup>e</sup> 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

---

<sup>15</sup> Cf. Philip Nord, *Les impressionnistes et la politique. Art et politique au XIX<sup>e</sup> siècle*.



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 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 régress. 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 flamandaises. Tous deux sont marqués par cette union des contraires (entre ville et campagne, progrès et regrets, 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**