Serge MOSCOVICI (1925-)

Directeur du Laboratoire Européen de Psychologie Sociale (LEPS)
Maison des sciences de l'homme (MSH), Paris
auteur de nombreux ouvrages en histoire des sciences,
en psychologie sociale et politique.

(1979)

HOMMES DOMESTIQUES ET HOMMES SAUVAGES

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec
[Page web](#). Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.ugac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.ugac.quebec.ca/index.htm>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La Psychanalyse, son image et son public. P.U.F., Paris, 1961.

Reconversion industrielle et changements sociaux. Colin, Paris, 1961.

L'expérience du mouvement. Jean-Baptiste Baliani. Disciple et critique de Galilée. Hermann, Paris, 1967.

Essai sur l'histoire humaine de la nature. Flammarion, Paris, 1968.

[La société contre nature.](#) U.G.E., Paris, 1972.

Hommes domestiques et hommes sauvages. U.G.E., Paris, 1974.

Psychologie des minorités actives. P.U.F., Paris, 1979.

Cette édition électronique a été réalisée par [Réjeanne Toussaint](#), bénévole,

Courriel: rtoussaint@aei.ca

Serge MOSCOVICI

HOMMES DOMESTIQUES ET HOMMES SAUVAGES.

Paris : Christian Bourgeois, Éditeur, 1979, 238 pp. Collection Cibles.
1^{re} édition : Union Générale d'Éditions, 1974.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 1^{er} septembre 2007 de diffuser la totalité de ses publications dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : moscovic@msh-paris.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Comic Sans, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5" x 11")

Édition numérique réalisée le 23 juin 2010 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Serge MOSCOVICI (1925-)

Directeur du Laboratoire Européen de Psychologie Sociale (LEPS)
Maison des sciences de l'homme (MSH), Paris
auteur de nombreux ouvrages en histoire des sciences, en psychologie sociale et politique.

HOMMES DOMESTIQUES ET HOMMES SAUVAGES

Paris : Christian Bourgeois, Éditeur, 1979, 238 pp. Collection Cibles.
1^{re} édition : Union Générale d'Éditions, 1974.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Preliminaires](#)

[Premier texte.](#)

LE MONDE EN « OU », LE MONDE EN « ET »

[Chapitre I.](#) Domestiquer la vie, ensauvager la vie

[La scène primitive et la scène finale](#)

[La voie du retour contre la voie du détour](#)

[L'arbre de la connaissance et l'arbre de la vie](#)

[Chapitre II.](#) Bref documentaire sur les tentatives faites pour nous
dédomestiquer et retrouver l'homme sauvage

[Consciences réfléchies, consciences illuminées](#)

[La cité et le barbare](#)

[La longue attente du plus grand jour](#)

[Chapitre III.](#) La part sédentaire et la part nomade

[La servitude et l'exil](#)

[L'histoire sur ses deux jambes](#)

[Chapitre IV.](#) Retour au naturalisme

[Deux courants antagonistes](#)

[Le naturalisme réactif et le naturalisme actif](#)

[Pour conclure](#)

Deuxième texte.

LE MARXISME ET LA QUESTION NATURELLE

Chapitre I. Karl Marx : ceux qui l'ont lu et ceux qui ne l'ont pas lu

1. [Les mots-papier et les mots-vie](#)
2. [La pensée manuelle et la pensée frontale](#)
3. [La chasse au Marx](#)

Chapitre II. Nature économique et nature historique

1. [L'art et l'industrie dans la nature](#)
2. [Une inconnue : les forces productives](#)
3. [La nature, catégorie économique](#)
4. [La société et son fondement naturel](#)

Chapitre III. La dialectique de la nature

1. [Mais de quelle nature ?](#)
2. [Concepts embryonnaires et thèmes récurrents](#)

Chapitre IV. Encore la révolution scientifique

1. [Un problème vraiment critique](#)
2. [La nouvelle plus-value](#)
3. [Les soviets plus l'invention](#)

Troisième texte.

QUELLE UNITÉ DE L'HOMME ?

- Chapitre 1. Le passé simple
- Chapitre 2. Le présent complexe
- Chapitre 3. Projets et prolégomènes en vue d'une anthropologie générale ou d'une anthropogonie
- Chapitre 4. De la révolution képlérienne

À Denis et Pierre

Hommes domestiques
et hommes sauvages (1979)

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

D'un lieu à l'autre, de *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature* (Flammarion) à la *Société contre nature* (10/18) et de celui-ci au livre présent, Serge Moscovici est de plus en plus dramatiquement sensible à la contradiction entre la civilisation du progrès et le territoire qu'elle a conquis et détruit entre le feu et l'eau. S'éloignant un moment des analyses historiques, il interpelle son public sur un ton à la fois savant et sauvage. Il se penche hors de ses protections professionnelles, se met en déséquilibre pour vivre lui-même la crise et le renversement qu'il nous appelle à voir, objectif parce que engagé, intelligent parce que passionné. De là, l'exubérance d'un livre où il faut se perdre, labyrinthe d'idées et d'attitudes nouvelles, qui ne donne pas de réponse, où le lecteur souvent proteste, se sentant tiré à hue et à dia, mais dont il ressort transformé, ayant quitté pour toujours la rive des certitudes anciennes.

Alain Touraine

[9]

Hommes domestiques
et hommes sauvages (1979)

PRÉLIMINAIRES

[Retour à la table des matières](#)

Comment se fait-il que beaucoup d'entre nous se sentent aujourd'hui concernés par le naturalisme ? Pourquoi est-il toujours la tache aveugle de notre culture, le passager clandestin de notre histoire ? Chacun des trois textes ici réunis touche à ces questions.

Le premier, en essayant de décrire, d'éclairer les traits complexes et fascinants qui font du naturalisme une force de subversion et de découverte. On le connaît, certes, surtout grâce à l'acharnement mis à discréditer sa vision, aux tentatives répétées de le détruire ou de le faire taire. Seule diffère ici ou là l'étiquette - « dionysien », « cynique », « millénariste », « romantique », « anarchiste », « mystique », « extrémiste » - apposée pour jeter la suspicion sur son pouvoir et sa cohérence, face au bon sens, à la tradition et au progrès. Pour tout dire, on le présente chargé de déraison, de démesure et de désordre. Le plus souvent, après avoir fait donner contre lui la garde de la morale et de la science, on le dissimule, en croyant qu'une fois disparu de notre regard il finira bien par disparaître de notre mémoire, de notre sensibilité, de notre réalité. Tirant ainsi le rideau sur la face cachée et sauvage d'une humanité dont le lot est visible et domestique.

Le temps est venu de le reconnaître pour ce qu'il est : le principal courant antagonique à partir duquel et contre lequel se dressent de

grands pans de nos philosophies, religions ou sciences. Au-delà des changements de langage ou de structure, on est frappé par la ténacité avec laquelle il resurgit et se reforme à toutes les époques de la civilisation, la vigueur avec laquelle il les parcourt comme le mouvement le plus populaire et le plus charnel dont sortent entièrement renouvelés l'existence quotidienne, la politique, la connaissance, l'art et les valeurs. Gardant intact son pouvoir d'entraîner dans un maelström d'expériences [10] concrètes la masse des idées pétrifiées et des réalités ossifiées ; de briser le voile de l'apparence en lui posant, chose scandaleuse, les questions qu'on est convenu de ne pas poser ; de rafraîchir l'atmosphère psychique et sociale en ouvrant la joyeuse circulation des énergies humaines accaparées, verrouillées avec rime et raison, gaspillées toutefois sans rime ni raison dans l'insatiable chaufferie des institutions. Miroir de la vie aperçue à travers la redécouverte du corps, des sens et de la société incarnée en chacun, il n'a cessé de devancer son temps, de se rebeller contre son temps, de tenir en éveil les hommes du temps.

Sur le fond de cette reconnaissance, dont l'intérêt est tout autre que rétrospectif, j'irai plus loin, rassemblant ses fragments pour en extraire la totalité de sa vision du monde et des hommes. Certains ont beau s'en détourner avec véhémence, de nombreux autres, en revanche, savent, et ce depuis des millénaires, que si cette vision passait dans les faits, alors, et seulement alors, le monde et les hommes seraient transformés. Ceci m'amènera à préciser la direction neuve qu'il a prise récemment et qui, à travers flux et reflux, de mineur qu'il était, en fait un courant majeur de la société.

Le deuxième texte, en portant un regard, qui se veut dénué de toute indulgence, sur la part du naturalisme - et la question du rapport à la nature - dans le croît de la théorie marxiste. Et, en parallèle, sur les liens du naturalisme et du socialisme. Cette part est de fondation et ces liens sont organiques. Leur polémique commune vise toujours les moyens par lesquels les hommes sont domestiqués, la vie qui leur est promise, volée, la richesse intellectuelle et matérielle détournée par le concept et l'argent. Polémique, donc, contre

- les inégalités, les contraintes tapies dans les rapports sociaux venus au jour, avec promesse de les effacer ;
- la division des travaux physiques et mentaux et la coupure entre l'existence de travail et le reste de l'existence ;
- le penchant à la vie séparée et la prolifération des interdits qui isolent et opposent ;
- la rupture du lien à la nature, à l'exubérance du monde sensible et aux excès du corps, mortifiés et refoulés vers la zone du passé, du dangereux, de l'inférieur.

Ensemble, naturalisme et socialisme exaltent la vie en tant que valeur suprême, l'excès en tant qu'ouverture vers une autre façon d'être et de produire, le particulier en tant que terrain solide de la vraie connaissance. Ensemble, ils combattent le sédentaire, l'« esprit misanthrope et désincarné » (Marx) porté à la rétention, l'universel qui n'est à personne, le grand loup déguisé qui dérobe dans l'abstraction [11] des concepts le contact au réel, dévore la perception directe et la violence colorée des phénomènes.

Certaines clartés mettent longtemps à percer. La propension, qui fait florès, à chantourner le marxisme et le socialisme en un système comparable à d'autres systèmes, à le vouloir aussi scientifique, plus scientifique, suivant la règle de la science en vigueur, et non pas autrement scientifique, a eu et aura toujours pour effet de produire un marxisme dédoublé et un socialisme dédoublé. Effet nécessaire - qui l'ignore ? - puisque cette règle travaille partout à couper la pensée et le réel en deux mondes séparés. Dans le premier monde, nous agissons, nous sentons, nous vivons, nous mourons, nous faisons notre petite et notre grande histoire. Dans le second monde, on agit, on sent, on meurt, on est fait par la petite et par la grande histoire, en tant que pièce d'un immense automate. Toutes les choses y ont leur place, les hommes aucune.

Ceci a lieu en sciant une branche sur laquelle ils sont assis : le naturalisme. Otez-le du marxisme : ce n'est plus une vérité aux dents longues mais une des théories philosophiques et économiques qui, depuis deux siècles, portent le plus beaux râteliers de la raison. Retirez-le du socialisme : sans son esprit de vertige, de création immédiate, vous n'avez plus qu'une formule sociale, une religion du progrès, en cadence, de l'histoire. Du reste, une fois cette soustraction opérée, si la présence de l'un ou de l'autre cause encore de l'inquiétude, elle ne fait plus de révolution. La preuve ? Quelles sont les révolutions qui nous importent en ce moment ? Toutes celles qui ont ignoré les dogmes, toutes celles qui ont pris des raccourcis au lieu de suivre la ligne générale, toutes celles qui ont tiré leur savoir et leur efficacité d'une observation particulière des mécanismes collectifs et politiques. La part du courant naturaliste, ce qu'il a jadis figuré et ce qu'il continue à figurer dans les régions de l'Orient ou de l'Occident où ces révolutions ont eu lieu, est grande, ses traces durables.

Pourtant, au lieu de le considérer d'un regard neuf à la lumière des expériences récentes, on couvre d'anathèmes sa volonté de provoquer des passions généralisées, d'ancrer la pratique des idées au plus profond et au plus près de chacun. « De quel passé venez-vous ? » lui demande-t-on, laissant entendre qu'il est le porte-parole désordonné d'hommes et de modes de vie désuets, en voie de disparition. On ne veut pas entendre que les hommes en voie de disparition, rejoints par les hommes en voie d'apparition, dressés contre qui les oblige à disparaître et qui les empêche d'apparaître, donc tous ceux qui veulent renaître et naître ont clairement posé la question : « Vers quel avenir allez-vous ? »

[12] Mieux, on ostracisme le naturalisme, on en fait le repoussoir, le monde à l'envers, parce que son enthousiasme et son inquiétude absolue, ses initiatives perturbent, grains de sable tombés dans la machine du jeu social presse-bouton qui se joue d'isoloir à isoloir, sans chercher à comprendre d'où il tire son énergie, quelles sont ses raisons d'être parmi nous depuis si longtemps.

Pour résumer : on lui dessine une figure déconfite ou dégradée, et puis on le pend en effigie. Étrange conduite ! Du même souffle on l'abat et on le rend possible. Drainer de la mémoire, de l'histoire, de la pratique des mouvements sociaux ce que le naturalisme a de propre et de nécessaire prive ces mouvements de leurs éléments les plus enracinés, ceux qui touchent le plus vivement la majorité des hommes. Préparant, en même temps, le sol de sa remontée, afin de tarir la sécheresse, de recouvrer - le besoin s'en fait vite sentir - cette mémoire, cette histoire, cette pratique où il baigne, sève de la conscience collective. Tenir sur lui un discours vidé de réalité, bordé de convention - de nos jours, une certaine science, parlant marxien, s'enarroge le droit - dessine sa réalité qui déborde les conventions, creuse le lit où il trouve sa place et se répand comme le désir de vivre. Sa force et sa signification sautent aux yeux, lave bouillante qui noie les monstres froids.

À cette phase des sciences, des techniques et des progrès, beaucoup de gens ont du mal à se le représenter inclus dans l'épure de l'action et de l'histoire à venir. Au contraire il est là et bien là pour rajouter la palette de l'action et rafraîchir les couleurs de l'histoire, provoquer les évolutions même dans les sociétés qui se croient le plus à l'abri. Que nous le jugions bon ou mauvais, que ses perspectives nous plaisent ou nous déplaisent, il s'agit d'une force effective. Voilà pourquoi nous sommes en situation de rouvrir le débat à son propos et d'examiner - je me propose de le faire - sur quoi ce débat porte.

Le troisième texte, enfin, rassemble, sur le terrain rocailleux des controverses actuelles, les éléments avant-coureurs d'une anthropologie, j'ose le dire, naturaliste. La connaissance des phénomènes biologiques, du monde animal, des communications entre les hommes et l'environnement, vient d'être secouée, sous nos yeux, par des bouleversements d'envergure. Partout où nous avions l'habitude de voir une rupture d'évolution, nous constatons une évolution de ruptures ; partout où nous mettions « ou », nous commençons à mettre « et » ; les rapports d'inclusion permutent avec les rapports d'exclusion ; partout où nous étions accoutumés de dresser des barrières, nous commençons à jeter des ponts : la barrière, notamment, entre le primitif [13] et le

civilisé, n'a pas plus de raison d'être maintenue que celle entre le normal et l'anormal. Surtout, la vision de la société et de la nature comme deux ordres de réalités alliés et non plus ennemis, ouverts l'un vers l'autre et non plus dissociés, la vision de l'homme et de l'animal possédant en commun nature et société et différant uniquement par les modalités de cette possession, conduit à chercher une manière neuve de comprendre et de vivre ce qu'en termes désuets mais justes nous croyons être la nature humaine. D'y voir un sujet d'étude pour l'anthropologie, à égalité avec la culture.

En même temps, les cloisons rigides entre les sciences biologiques et les sciences sociales chancellent, se trouent, deviennent perméables. Le transport des idées, des faits, des méthodes d'un compartiment à l'autre, qui avait lieu uniquement par contrebande afin d'échapper à l'oeil sévère de la police épistémologique, devient licite et il est même encouragé. Ce réchauffement d'atmosphère, ce marché commun intellectuel participe à coup sûr au mouvement général d'hybridation et de décroissement des sciences. Mais, dans ce cas précis, c'est bien l'impossibilité de garder l'ossature des concepts existant depuis environ trois siècles, d'endiguer la vaste mutation en cours, qui en est le moteur principal. Et qui laisse en panne nos métaphysiciens, nos sociologues et nos anthropologues, autant dire beaucoup d'entre nous, il n'y a aucune honte à le reconnaître.

C'est pourquoi j'ai dressé une liste d'hypothèses et un tableau de comparaisons qui pourraient déboucher sur une conception plus riche de la nature de l'animal et de l'homme, du passage du premier au second. Toutefois, c'est probablement une nouvelle science, mieux apte à saisir un réseau de phénomènes à la fois social et biologique, travaillant dans des conditions exigeant davantage de proximité - l'éthologie en est un exemple - davantage de lucidité sur l'interférence de celui qui connaît avec ce qu'il connaît, qui réalisera le panachage des sciences actuellement communicantes et permettra d'épanouir la conception en question.

Il s'agit - dois-je l'ajouter ? - d'un brouillon-projet, faisant écho à d'autres brouillons-projets, écrit comme tel, laissant aux interroga-

tions et aux intuitions plus de place qu'aux réponses et aux déductions. Aussi bien les premières sont l'essentiel, puisque, en matière de connaissance, c'est au niveau du projet que tout se gagne et tout se perd.

Mais à quoi bon prolonger ces préliminaires ? Entrons tout de suite dans le vif du sujet.

[17]

Hommes domestiques
et hommes sauvages (1979)

Premier texte

LE MONDE EN «OU»,
LE MONDE EN «ET» ¹

[Retour à la table des matières](#)

¹ Ce texte développe certaines idées que j'ai présentées au colloque « Hommes et Bêtes », organisé en 1973 à Cerisy-la-Salle par Léon Poliakov.

[17]

Les hommes vivent l'inégalité et veulent l'égalité, ils sont divisés et aspirent à s'unir, ils connaissent le manque et rêvent d'abondance. À ceux qui leur conseillent d'accepter l'ordre des choses existant, de renoncer à l'illusion qu'il puisse être autre, ils ont depuis longtemps répondu que c'est s'illusionner plus encore que de croire qu'ils abdiqueront devant les conditions qui leur sont faites, et renonceront à un ordre qui ne soit pas autre que ce qu'il est. Dans cette poursuite, le choix de la rupture ou de l'alliance avec les animaux, les plantes, les pierres, les forces contenues dans la matière, bref, avec la nature, détermine le sens du devenir vers lequel ils orientent leur action, les contours de la réalité qu'ils estiment conforme aux nécessités de la vie collective, aux besoins de l'intelligence et du corps. Le dilemme : « l'homme ou la nature - l'homme et la nature » est fondamental et se pose sans cesse à nouveau. Pourtant il a semblé et semble encore devoir être tranché, non par un coup de force, comme le noeud gordien, mais par une démarche logique, comme un problème que l'on peut résoudre.

Le premier terme de l'alternative s'est imposé avec la force de l'évidence et la rigueur de la raison. La rupture, donc, avec la nature, la rupture qui consacre le monde exclusivement humain de la société, de la culture, au sein duquel le savoir, la communication, le travail naissent contre la nature et se développent pour libérer l'homme de son emprise. Par ce double mouvement de violence et d'arrachement qui les coupe de toutes les autres créatures pour les entraîner dans une aventure sans retour, les hommes confirment leur situation à part et leur différence d'avec le reste de l'univers. La nature subsiste dans la société et la culture en tant que réserve de tendresse, de sensualité, de beauté, mais aussi en tant que menace de désordre et d'opacité, piège dans [18] lequel ils risqueraient de retomber si leur vigilance venait à se relâcher un seul instant. Les témoignages les plus divers de

l'anthropologie, de la philosophie, de la religion, mais surtout ceux de la science, sont recueillis à profusion pour nous en persuader. ².

L'insistance qu'on y met prouve une conviction profonde. En même temps, elle éveille justement le soupçon. Pourquoi une telle insistance, si la cause est entendue ? Comment se fait-il que les arguments doivent être renouvelés constamment, répétés sur tous les tons et à chaque occasion ? Est-ce parce que s'y exprime une structure de la pensée qui tend, de façon irrépessible, à distribuer faits, événements, êtres dans deux domaines mutuellement exclusifs, dont l'un est humain tandis que l'autre ne l'est pas ? S'agit-il d'établir une vérité que l'expérience confirme sans cesse quant aux rapports d'exclusion entre l'homme et l'animal ? Veut-on assurer une base à nos sciences qui se donnent pour fin la rupture de l'« ancienne alliance animiste de l'homme avec la nature », dont parle Jacques Monod, condition d'une connaissance objective ? Ou bien encore est-ce pour apaiser l'inquiétude que les hommes éprouvent devant la proximité, l'interférence du monde animal, végétal, minéral, la crainte de voir se brouiller les frontières et s'estomper les différences, que l'on affirme une distance qu'il ne faut jamais perdre de vue ? Distance qui, devenant trop grande, si elle laisse les hommes enfin seuls, les livre du même coup aux démons de leur propre solitude dans un univers d'autant plus effrayant, plus rigide, que le dialogue avec lui est devenu impossible, une fois perdus les langages, les sensibilités nécessaires, un univers qui se parle à lui-même à travers des signes pétrifiés, tout comme ils se parlent à eux-mêmes à l'aide de règles et d'instruments artificiels. Monologue, donc, entrecoupé d'un autre monologue, qui est la condition et l'idéal de l'ordre, de la société, de la science.

Mais nous commençons à entrevoir une autre raison. Une raison qui n'a pas de quoi surprendre, car elle n'était pas véritablement cachée ; plutôt, on refusait de la voir. Cependant, une fois reconnue et examinée dans ses conséquences extrêmes, cette raison nous ouvre de bien

² S. MOSCOVICI : *La société contre nature*, Paris 1972. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

curieuses perspectives. La voici. L'insistance mise à prouver notre éloignement de la nature, le renouveau des arguments en sa faveur, répondent à une insistance et à des arguments contraires selon lesquels la véritable connaissance, la vie en communauté, la sécurité, la pleine activité, les hommes ne les éprouvent que dans l'alliance avec la nature. Vous auriez tort en effet de croire que seules sont en jeu la structure de notre pensée, les conditions de la connaissance scientifique ou notre proximité des autres créatures, que seuls les intérêts supérieurs [19] de la science ont guidé le choix des prémisses et inspiré les conclusions. Vous seriez plus près de la vérité en regardant en face les divergences - énormes, vous allez le voir - qui existent entre les groupes humains quant au monde à construire, au savoir à partager, aux rapports collectifs à instituer, et, par voie de conséquence, quant aux animaux, végétaux et minéraux qu'il est nécessaire de réunir et d'embarquer sur notre moderne Arche de Noé, la Terre conçue comme vaisseau spatial, à l'approche de la tourmente.

« L'homme ou la nature », « l'homme et la nature » sont les pôles d'un antagonisme dont les accès et les recès rongent le cœur de nos sociétés avec la ténacité d'un mal incurable. À cet antagonisme, je veux donner un visage, pour en faire saisir l'enjeu et apprécier le poids. Je voudrais faire sentir combien l'irruption intempestive des bêtes, de la nature, des femmes, des jeunes, des courants parallèles, des cultures déviantes, etc. résulte moins d'un fonctionnement pernicieux de l'école, de l'industrie, ou de la police, d'une conspiration contre le capitalisme, ayant pour centre une grande ville d'Europe ou d'Asie, événements passagers, à ce titre, pour qui sait en attendre la fin, que du fonctionnement tout court de la civilisation - je parle de celle de l'Occident - , d'une conspiration qui se trame dans l'histoire pour réapprendre à parler à tous ceux qui étaient condamnés au silence, pour éveiller à une nouvelle vie tout ce qui paraissait voué, sans recours, à une mort lente. Et, à ce titre, mouvement promis à une longue durée.

[21]

Texte 1.

Le monde en «ou», le monde en «et»

Chapitre 1

Domestiquer la vie, ensauvager la vie

*Qu'est-ce qui fait que l'homme
est l'homme ?*

La scène primitive et la scène finale.

[Retour à la table des matières](#)

Le fait est là : depuis longtemps, ces deux interprétations s'opposent, et leur opposition a pris mille formes. En chercher le pourquoi n'importe plus guère maintenant. Chercher par qui l'opposition est entretenue est la seule voie d'accès direct à la vérité. D'un côté, le courant *orthodoxe*, visible, structuré, dominant, sûr de son emprise sur les institutions idéologiques, religieuses, scientifiques. À ses yeux, l'hominisation équivaut à la domestication. Tous ses buts, dans quelque domaine que ce soit, tiennent dans ces trois mots : « domestiquer la vie ». Les attendus et le programme qui appuient cet idéal peuvent être décrits, en abrégé, comme suit.

- Le moment initial de l'humanité est une rupture, irréversible et de grande instauration. L'homme se coupe de l'animal, du matériel, de l'instinctuel. Il se coupe du désordre, du variable, du promiscu - appellations laïques du péché originel qui a perdu son tranchant - il instaure l'ordonné, l'invariant, le codifié. D'un côté l'inessentiel et de l'autre l'essentiel, voilà ce qui est déterminé dès l'origine.

L'homme dominé par cette origine est un être imparfait, rongé par le manque, soumis à la pression et à l'attraction des pulsions biologiques. Comparé aux animaux, si bien adaptés à leur milieu, si complètement équipés pour satisfaire leurs besoins, il est en état d'infériorité, d'inachèvement, condition qu'il lui faut surmonter et dépasser. La même comparaison révèle cependant une supériorité : la capacité humaine de changer, d'atteindre la perfection. L'éducation et les institutions y pourvoient, moyens et prothèses servant à développer cette capacité, à faire reculer les limites du passé organique pour conduire vers un avenir [22] où l'essence humaine soit enfin réalisée. « *Perfectionner l'homme* », voilà la mission de la société et du savoir.

- Dans l'intervalle, entre l'héritage inessentiel, commun à tous les êtres vivants, et l'essence à réaliser, apanage de l'homme, existent des gradations, se déploie la diversité des groupements humains. Ces gradations répondent au critère même dont la présence ou l'absence distingue le règne humain du règne animal. A un pôle, l'homme sauvage ou naturel, sans famille, sans science, sans religion, sans logique, ou détenteur d'un type de pensée qualitativement différent (pensée pré-logique, pensée sauvage), d'un savoir particulier (mythique, magique), observant des pratiques sociales et techniques bornées. À l'autre pôle, l'homme en pleine possession de ses pouvoirs intellectuels, sociaux, techniques, scientifiques, *homo sapiens*, *homo loquens*, *homo docens* : en un mot, l'homme domestique. Le premier est, soit une entité à part, loin de nous, le primitif, mais aussi le paysan, le nomade, l'étranger, etc., variantes de l' « homme des bois », soit près de nous, la femme, objet d'échange entre les hommes, l'enfant, sauvage provisoire aux yeux de Platon (le sauvage étant un enfant définitif). Le second incarne, bien entendu, la forme et le modèle supérieurs de la raison, de la

culture, du raffinement. Savoir lequel des deux est l'homme, lequel doit être traité comme homme, a toujours été une affaire capitale. Les sciences humaines ont été créées pour trancher ce dilemme.

« La société qui a produit les anthropologues, écrit Dan Sperber, était intéressée à montrer que cette diversité (des groupes humains) tient à une altérité qui sépare d'abord l'homme 'sauvage' ou 'primitif' de l'homme 'civilisé' ou 'moderne'. » Mais l'affaire n'était pas, n'est pas purement scientifique. « La question, note Tinland dans son beau livre, *L'homme sauvage*, n'a pas toujours été théorique : il a fallu, en 1837, une bulle pontificale pour décider que les Américains découverts par Colomb étaient des hommes à part entière et ne devaient pas être traités comme des brutes faites pour nous servir. »

Nous parlons aujourd'hui de ces matières avec plus de retenue. Mais grattez un peu les discours théoriques et politiques sur l'écart entre nations développées et nations sous-développées, examinez les discours consacrés aux relations entre les civilisations de l'Est et de l'Ouest, entre les divers systèmes sociaux existant aujourd'hui, et vous découvrirez, sans étonnement, que l'affaire est toujours capitale. Et ceci parce qu'elle sert à définir les rapports de l'homme à l'homme. Un rapport de domination, d'abord. L'homme sauvage (paysan, primitif, enfant, etc.) est considéré en tant que sujet négatif (l'ignoble sauvage, la brute, le paysan du Danube, le sous-développé, l'assisté, etc.) par [23] contraste avec l'homme domestique, sujet positif (civilisé, développé, autonome, etc.). Un rapport de distance, ensuite. L'homme sauvage est pris en tant qu'objet, par exemple en anthropologie, en politique, vis-à-vis duquel l'homme domestique joue le rôle de sujet tout court, qui cherche à se connaître, à se définir, à se situer. Les termes de ces rapports se sont constamment déplacés, modifiés. Chaque époque crée ses hommes sauvages (ou barbares) déclarés et ses hommes domestiques s'affirmant tels. Mais le principe de la diversité et de la gradation qui sous-tend les rapports est resté, car il est inhérent au courant en question.

- Ce principe est, bien entendu, celui de *domestication*. Que signifie-t-il ? Maîtrise, en premier lieu. Parmi les groupes humains se deta-

che un groupe qui, par ses qualités, s'est le plus éloigné du passé brut, organique. Cette position le met en mesure de savoir, d'agir, d'aider ou d'obliger les autres groupes à se pencher sur le manque qu'il faut combler, les insuffisances qu'il faut pallier. En mesure donc d'amener les autres groupes à devenir comme lui, à parcourir le chemin qu'il a parcouru, à le considérer comme leur avenir. Investi de cette mission, exemple et pédagogue, il se voit être, par rapport au reste du monde, « ce qu'un inventeur est à sa machine, ce qu'un prince est à ses sujets, et même ce qu'un père est à ses enfants »(Leibniz).

Contrôle, en second lieu. Il s'agit à vrai dire d'un double contrôle et d'un contrôle redoublé. Vers l'intérieur, en neutralisant la menace de l'animal dans chacun, en renonçant à l'instinct, à la satisfaction intempestive des besoins, en déniaient toute valeur positive à ce qui est naturel, spontané. Le propre de l'homme, ce qui fait sa fierté, est d'arriver à se dépouiller de ce « fonds » qui lui vient de sa propre nature, de se domestiquer, alors que les autres espèces ont besoin d'être domestiquées. « L'homme, observait Blumenbach au siècle dernier, est né destiné par la nature à être l'animal le plus complètement domestiqué, les autres animaux domestiques furent primitivement conduits à cet état de perfection par l'homme. Lui, il est le seul à s'être conduit lui-même vers cette perfection. » Le progrès de la culture est-il autre chose ? Freud, dans une lettre à Einstein, établit le lien : « Peut-être ce phénomène est-il à mettre en parallèle avec la domestication de certaines espèces animales ; il est indéniable qu'il entraîne des modifications physiques ; on ne s'est pas encore familiarisé avec l'idée que le développement de la culture puisse être un phénomène organique de cet ordre. » Mais si, on s'était bel et bien familiarisé à cette idée ; on l'exprimait cependant de manière moins abrupte. Domestiquer, perfectionner, progresser, que l'on parle de la vie, de l'homme, de la culture, c'est donc tout un.

[24] Vers l'extérieur, le contrôle porte sur l'animal et le matériel, pour autant que l'homme les met à son service, se transformant en maître et possesseur de la nature, de droit divin, légitimé par la religion judéo-chrétienne et la science rationnelle. Avec pour pendant, de

l'autre côté, l'univers divisé en une partie domestiquée composée d'instruments, de créatures rendues semblables à l'homme, conformes à ses intérêts, et une partie sauvage - animaux, végétaux, forces physiques - qui continue à mener une vie indépendante, à résister à la domestication et à l'exploitation, vouée cependant à la soumission ou à la destruction à plus ou moins brève échéance.

- La conquête est la vérité du contrôle. Conquête de l'homme par lui-même, pour ne pas déchoir dans la bestialité, le matériel. Conquête par le savoir de tout ce qui est censé être ignorant - un des plus beaux fruits de la science étant l'ignorance - de la nature sous toutes ses formes, en définitive. Dans les grands monuments de la culture, de la science, souffle toujours un air martial. Conquête veut dire « lutte contre ». Dans ces deux vocables est concentrée une idée fondamentale. L'univers, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'homme, lui est hostile. L'homme y mène un combat perpétuel. L'adversaire est partout, et sans merci. Une seconde d'inattention, un relâchement de son effort, et voilà cet adversaire qui reprend l'avantage. Se protéger contre lui, l'emporter sur lui, par là s'expliquent tous les excès et de même se justifient les barrières de l'artifice, de la culture, grâce auxquelles les hommes peuvent isoler leur domaine, se préparer pour porter les coups décisifs. L'histoire est une suite de guerres de position et de guerres offensives dont les instruments se nomment art, science, société, technique. Si ces instruments sont contre nature, c'est parce qu'on les façonne en vue de ces guerres, leur but étant, évidemment, de hâter la victoire définitive : la vérité révélée et la nature vaincue.

- La lutte, la conquête ont une visée : *l'homme ultime* - de la culture. Au prix d'efforts ininterrompus, ayant éliminé la contrainte des besoins d'origine, s'étant complètement évadé du monde animal, ayant accompli avec rigueur les tâches de la raison, de l'histoire, de la culture, il sera ce qu'il est en train de devenir, ce pourquoi il a consenti à tous les sacrifices passés et présents : l'être supérieur en qui la société et la nature trouvent leur fin, puisque tous les êtres qui les composent obéissent à sa loi. Chemin faisant, il se sera purifié de tout ce

qui représente son passé - violence, instinct, folie, injustice - il aura amené son corps à résipiscence, l'ayant purgé de tous les éléments rebelles qui font obstacle à une existence harmonieuse et digne. À [25] cette station du progrès, homme de l'avenir pleinement domestiqué, sa vie réelle se confondra avec son idéal rêvé.

- Dans chacun de leurs actes productifs, scientifiques, politiques, religieux - et bien entendu dans les doctrines qui étoffent ces actes - les hommes animés par cette ambition doivent garder les yeux fixés, pour s'en inspirer, sur la *scène finale*. La scène où tout va se jouer, et en fonction de quoi tout se joue à chaque instant. Là, une fois surmontées les menaces d'une retombée dans le manque, la déraison, la servitude de la nature, tous les sacrifices subis et consentis au cours de la longue marche trouveront leur récompense et leur compensation. La transparence du devenir, la possession du monde et la loi instaurée permettront de la reconnaître et permettent de l'attendre, avant le dernier lever de rideau, comme une annonce de repos, de libération, d'harmonie. Mais c'est aussi la scène du père. Celle du monde et de l'histoire à jamais ordonnés, fondés sur eux-mêmes, se donnant leur propre valeur, déliés d'un contenu, de circonstances et de pressions extérieurs. Où la loi et la raison ayant triomphé suffisent à tout commander dans le cœur et la tête de chacun, en vertu de leur forme. Où la coupure qui sépare la culture de la nature aura pris ses quartiers définitifs.

À grands traits, que je n'ai aucunement exagérés, ce programme dessine un monde humain structuré par la division et la hiérarchie, clos par des interdits, mû par le manque. La division fondamentale de l'homme et de la nature, reflétée dans celle de l'esprit et du corps, débouche sur la vision primordiale d'un monde habillé et d'un monde nu. Couvrir le corps, mais aussi vêtir les arbres, les animaux, les pensées, le verbe, les gestes, les intentions, les désirs, dans l'espoir d'aplanir leurs différences, de leur retirer l'aiguillon du dissemblable. Les sublimer dans les créations des arts, des sciences, de l'idéologie, ce qui est encore une façon de les habiller, mais cette fois-ci pour

biaiser avec soi, les rendre indifférenciés, inoffensifs en eux mêmes, pour ne les laisser subsister qu'en tant qu'oeuvres humaines. Créer un secret par ces manoeuvres d'enveloppement et crier ensuite au secret de l'enveloppé. S'évader du monde naturel, d'une manière ou d'une autre, éviter ainsi l'invasion par le monde naturel : d'où la puissance de l'artificiel, l'attrait du fétichisé.

Prolifique production d'apparences - sauver les apparences, disent les mondains, sauver les phénomènes, disent les philosophes - code des bonnes manières, quête de la bonne méthode ou du bien penser. Pourquoi cette production ? Tout simplement pour déjouer les pièges de la nature, pour maintenir les hommes dans une vigilance sans [26] relâche, en leur répétant que ce ne sont que des apparences, et, à ce titre, fugaces, vulnérables, menacées. Mais aussi pour marquer le fait que les choses les plus élevées, les idées, les êtres froids dépourvus de chair et de sang qui ont nom connaissance, loi, langage, etc. ne servent qu'à séparer et à opposer les hommes en eux-mêmes, les hommes entre eux, en tant qu'ils sont aptes ou inaptes à y accéder : savants ou ignorants, civilisés ou barbares, raffinés ou brutes. Et par là qu'ils instaurent et légitiment une hiérarchie, de fondation : au sommet, ce qui incarne ces idéaux porte la marque de la nécessité, de l'ordre ; au point le plus bas, portant les stigmates de l'accidentel, du désordre, se concentre ce qui a des accointances avec le règne animal, ce qui est rebelle à la perfection.

Chaque individu, chaque groupe, chaque créature occupe une place déterminée dans la hiérarchie, obéit à la norme qui, bon gré mal gré, lui prescrit cette place, lui apprend à la reconnaître. C'est pourquoi la société ou la culture se définissent par les interdits qu'elles édictent, les discriminations qu'elles imposent, les permissions qu'elles accordent. Hors de ces discriminations, de ces interdits, de ces permissions, il n'y a ni société ni culture, mais seulement nature.

Qui dit hiérarchie, haut et bas, supérieur et inférieur, dit aussi privilège, en l'occurrence, du discours. Il est d'abord prérogative de l'arbre de la connaissance sur l'arbre de la vie. La seule existence qui mérite d'être vécue est celle qui se conforme à la raison et au dis-

cours de l'esprit, à la communication logique sur laquelle se greffent les moeurs, la morale, le sens. Il se définit ensuite comme discours « sur », à propos d'un objet éloigné et extérieur. Celui qui pense, opère, agit, en science, en politique, en religion, pense, opère, agit pour l'ensemble des hommes. Il incarne l'universel vis-à-vis de ce qui n'est pour lui qu'objet, animé ou inanimé, humain ou non humain. Bref, dans tous les rapports, filtrés par le discours, le médiateur est présent - maître du savoir, instrument de l'histoire, *deus ex machina* - pour trancher et guider, pour séparer et ordonner.

La division et la hiérarchie, l'interdit et l'ordre s'inscrivent dans la perspective d'une existence stable des sociétés, d'une ambition de longue haleine à les dominer, sans que naisse l'envie de rompre les amarres pour aller ailleurs. Les partis, les écoles, les institutions donnent corps à cette ambition ; le courant orthodoxe s'y organise et les organise. Mais parce qu'elle se projette sur la toile de fond d'un manque, d'une humanité qui ne sera elle-même que dans la scène finale, l'expérience dans laquelle il entraîne pratiquement chaque groupe, chaque individu, celle qui le symbolise au sens le plus fort, le [27] plus concret du terme, est la tragédie. Exigence d'absolu, approche de la perfection, puissance de la mesure se heurtent à la résistance de l'irréalisable, déchirent l'apparence si soigneusement fabriquée, rencontrent les limites du possible, la blessure du réel. C'est aussi la tragédie qui nous introduit au coeur de ce qui signifie « domestiquer la vie » ; distance entre les hommes, échanges et relations toujours médiés par des tiers - le savoir, l'argent, la règle, l'institution, les dieux, ou, plus prosaïquement, un homme auquel on a concédé ce rôle ou qui se l'est attribué. Le dénouement résigné, provisoire, de la tragédie annonce la vraie vie, toujours suspendue, toujours remise à plus tard, de l'homme domestique :

« On peut s'attendre à tout, rien ne tient,
ni le coeur décidé, ni le serment terrible. »
Sophocle (Ajax).

Le courant *hétérodoxe*, ou hérétique, ne s'est jamais considéré ni n'a été envisagé comme ayant une continuité, une cohérence, une portée propres. Il s'est plutôt voulu et défini contre-courant. Il a été perçu comme un faisceau d'éclats discontinus, de feux vite allumés et vite éteints, d'élans qui montent aussi brusquement qu'ils s'essoufflent, de trouées dans la lourde chape, d'échappées brisant la marche régulière de la société et du progrès, l'avancée de la modernité. À la rigueur, on y reconnaît les traces de ce qui n'a pas été liquidé, le sursaut d'un passé qui n'en finit pas de mourir, le cri du cœur des laissés-pour-compte de l'histoire. Mais cette vision est certainement empreinte d'illusion et d'erreur, déformée par le désir de méconnaître. Car si le courant hétérodoxe n'était que ce cri du cœur, ce résidu d'un passé vivace en chacun de nous, ce scandale aux yeux d'une civilisation mûre, on ne comprendrait pas pourquoi il subsiste avec tant de vigueur et se renouvelle avec une telle obstination. En réalité, courant ou contre-courant, un projet l'anime, des circonstances le rappellent à la vie, les conditions qui sont les nôtres le fortifient. Force et non faiblesse, dans l'histoire et de l'histoire, son action s'appuie sur une pensée claire, se prolonge en une pratique particulière. Pensée et pratique portent un nom, *l'ensauvagement*.

Rester près de la nature, du monde animal, végétal, minéral, ou y revenir, transformer le départ, l'éloignement en faux départ, en proximité, faire de la rupture entre les hommes et avec l'univers une [28] alliance, tel en est le premier volet. En finir avec la terreur qu'inspire le non-humain, mettre fin à la phobie que suscite un autre homme, un homme différent, d'autrefois ou d'ailleurs, consacré bestial ou barbare, retrouver la sensibilité, le contact avec ce qu'il y a d'exubérant dans la fécondité des êtres qui peuplent la terre, se libérer à travers ce contact, se réincarner au sens propre, reprendre de la chair grâce à ces hommes autres, différents, tel en est le second volet. « Ensauvager la vie » : ce mot d'ordre résonne comme un mot de désordre. Il est facile de résumer les thèmes et les options de l'hétérodoxie.

- L'état originaire est un état de plénitude. L'homme, créature parmi d'autres créatures, y éprouve l'unité indistincte du social et du naturel, l'harmonie de ses facultés intellectuelles et sensorielles, dans la fertile diversité des individus, des groupes et des formes de vie. L'invasion des règles, des hiérarchies, des moyens techniques proliférants, au-delà du nécessaire, brise l'unité, sépare les hommes, gauchit les rapports qu'ils entretiennent avec les animaux et le milieu commun, taille dans le vif de ce qui doit exister et se développer ensemble.

- D'emblée, justement parce qu'ils héritent des possibilités de l'organisme, des êtres vivants, et font fructifier ces possibilités, les hommes sont parfaits : aptes à créer, portés par goût à s'épanouir spontanément. À condition qu'on les laisse s'épanouir. Les dressages, les contraintes, en deux mots, l'éducation et l'interdit font obstacle à cet épanouissement. L'effort authentique a pour but de combattre ces dressages, de supprimer les interdits, d'exalter les possibilités qui existent. Laissant les hommes à leur inclinaison tâtonnante, questionnante, on leur permet de s'intéresser aux événements du monde immédiat, de s'émerveiller devant le quotidien. Du coup, ils retrouvent leur curiosité, leur intelligence et leur sensibilité propres, sans aucun artifice, sans le déguisement de l'apparence, étant branchés directement sur leur nature. Ils peuvent alors apprendre de tous ceux, hommes et animaux, qu'ils côtoient et observent couramment. « Sauver l'homme », redécouvrir l'homme dans l'homme et non pas le perfectionner : cette formule engage l'action, montre les chemins à suivre.

- L'humanité se dit au pluriel. Pour pouvoir le dire, il faut d'abord renverser l'échelle qui existe. « Chacun, remarque Montaigne, appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ; comme de vrai il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du païs ou nous sommes. Là est tousjours la parfaite religion, la parfaite police, perfect et accomply usage de toutes choses. Ils sont sauvages, de mesmes que nous appellons sauvages les fruicts que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produicts : [29] là où, à la vérité, ce sont ceux que nous avons alterez par

notre artifice et détourné de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutôt sauvages » ³.

Scythe, Éthiopien, peau rouge ou peau noire, habitant des campagnes ou habitant des bois, l'homme sauvage possède à un degré enviable ce caractère de robustesse et d'indépendance, cette simplicité qui est la marque de l'honnête, cette intimité sans façons avec la nature, qui n'excluent pas le raffinement de la sensibilité et de la délicatesse. La terre, les étoiles, les bêtes et les plantes n'ont pas de secret pour lui. Ses besoins sont frugaux, ses mœurs empreintes de franchise, sa vie sociale ignore le superflu et la complication. En regard, l'homme domestique - lisez urbain - *animal rationnel* prisonnier de ses lois et de ses demeures, éloigné de la nature, surchargé de tâches mécaniques, ligoté par des habitudes artificielles, barré dans l'expression de ses sentiments par les convenances et les obligations de la société, perdu dans un univers d'apparences et d'emprunts, ne sachant plus sentir, penser, parler qu'à travers ce qu'on lui enseigne et au moyen des livres, a perdu le contact avec le réel et avec lui-même. « Nous, cher lecteur, vous et moi, écrivait D. H. Lawrence, sommes nés cadavres et sommes des cadavres. Je doute même qu'un seul d'entre nous ait jamais connu ne serait-ce qu'une pomme, une pomme tout entière. Tout ce que nous connaissons, ce sont les ombres, même celle des pommes, les ombres de tout, du monde entier et même de nous mêmes. »

Mais renverser une échelle, mettre le bas à la place du haut et vice versa n'est pas important. L'important est d'abolir toute idée d'échelle, d'ouvrir le champ, de valoriser le divers, d'affirmer que les différences évidentes, inévitables, qui existent entre les hommes, ou entre les hommes et les animaux, sont des différences de modes d'existence et non pas d'essence, signalées par des passerelles et non par des barrières. Le rapport qu'il faut reconstituer est un rapport de proximité et d'association. Ce n'est pas l'union d'un sujet positif et d'un sujet négatif, ni d'un sujet et d'un objet ; chacun se veut et peut être sujet, interlocuteur et exemple pour l'autre. D'où la recherche pas-

³ MONTAIGNE : *Des Cannibales, Essais*, Livre 1, Chap. XXXI.

sionnée de contacts avec les sociétés éloignées d'Amérique, d'Asie ou d'Afrique, les emprunts qu'on leur fait, la curiosité qu'on leur témoigne, le désir de partager leur vie. Nostalgie de l'ailleurs, de l'autrefois, bien sûr : communication, échange et mélange dans le présent, néanmoins, et dans les actes. Effacer les contrastes, lever l'hypothèque de l'antagonisme du domestique et du sauvage, provoquer les rencontres entre des fractions variées de l'espèce, les grands voyages y préparent. Les [30] seuls voyages qui comptent : à travers la diversité acceptée des sociétés, des oeuvres, du milieu, en allant vers les hommes reconnus égaux en dignité, particuliers dans leur différence. Somme toute, en se respectant en tant qu'être vivant parmi d'autres êtres vivants.

- La raison et la culture séparent, le corps et la nature unissent. Renouer avec les modes de vie, les sociétés, les peuples déclarés être le plus près d'une existence simple, organique, et renouer avec son propre corps, avec ce qui est simple et organique dans sa propre société, c'est tout un. Au nom de quoi le non-réflexif devrait-il se soumettre au réflexif, le perçu au conçu, l'idéal au réel, l'inconscient au conscient, le présent au futur, le simple au complexe, le montré au caché, le corps à l'esprit, et non l'inverse ? Qui a prouvé la raison d'être de ces subordinations, que le meilleur est d'un côté, le pire de l'autre ? Qui, sinon ceux qui ont instauré la dualité, décidé de son sens ? Les prétextes de la décence, les impératifs et le prestige de la pensée, la primauté de la maîtrise de soi et de l'âme ont fait le vide autour d'eux, changé le monde en mouroir. Avant et après Thomas-à-Kempis, on continue à répéter que « la nature incline vers le monde, vers la chair, vers la vanité, vers les désordres ; mais la grâce attire vers Dieu et incite à faire le bien ; elle dit adieu à toutes les créatures, fuit le monde, abhorre les désirs de la chair, s'abstient d'oisive flânerie et rougit d'être vue au-dehors ».

L'excès porte en soi le remède. Multiplier les sensations, mettre le corps en mesure de jouir de ses expériences et de ses impulsions, brancher l'esprit sur la sensation dédaignée, le savoir sur l'humble pratique, l'envie de penser sur le désir d'agir, de construire. Ainsi

pourrait-on détailler ce remède destiné à dédomestiquer l'homme, à « l'aider à ne pas vivre comme un mort », selon les paroles de D.H. Lawrence. Le but : transformer le monde de chacun en un vivoir.

- Il s'agit donc de libérer le corps, de libérer la nature, évidemment. D'être libéré par eux, en échange. Pas de contrôle de la nature interne ou de la nature externe. Elles se contrôlent fort bien elles-mêmes. Le seul combat qui mérite d'être mené a pour fin de les protéger contre les destructions opérées par la technique, la violence de la connaissance méthodique, les atteintes d'une civilisation enivrée par ses rêves de possession. Renaturaliser - reboiser, replanter, recultiver - le monde abstrait, refroidi, est l'autre face du combat. C'est « lutter pour » la nature, en y redécouvrant la dynamique de l'animal, du végétal, du matériel, remis à la mesure des individus, à la portée des groupes humains.

- La lutte est aussi pour une communauté ayant fait sauter les [31] cloisons étanches, affranchie des hiérarchies inamovibles, intégrée à l'univers qui est le sien. Le courant orthodoxe la voit surgir au terme d'un long cheminement : collectivité authentiquement libre qui aura réussi à exercer sur la nature une domination doublée de raison. Elle sera capable de connaître le meilleur, de se donner la vie la plus haute, de substituer à la violence néfaste contre les hommes la violence faste contre la nature. Une telle collectivité, répond le courant hétérodoxe, ne saurait être libre mais tout au plus en liberté surveillée, gardée par une police raisonnée sous le couvert d'une raison policée. Car elle a pour conditions la servitude et la violence. L'expérience prouve que chercher à maîtriser, fût-ce un caillou, un atome ou une lune, divise les hommes entre eux, oppose la société à elle-même et à la nature.

Pour qu'il y ait communauté, il faut chasser les trois peurs : peur de la nature, peur du peuple, peur du pouvoir, briser les séparations qu'instaurent la propriété, la loi, la connaissance, en laissant à la délibération des groupes intéressés le soin de recréer des richesses, des organisations et des sciences communes. De siècle en siècle, des voix multiples ont rappelé ses bases : libre association des femmes et des hommes, partage des biens. Le mot phare d'égalité jaillit sans cesse à

son propos. Il éclaire avant tout la reconnaissance des différences, le droit à une présence active dans la vie collective, l'alternat des hiérarchies et des hiérarques. Aucun rapport avec les obscurités dont on l'accuse pour mieux le noyer : l'uniforme, le flou, l'anarchique.

Les programmes maintes fois bâtis et rebâtis sur ces pierres d'assise ont un coeur commun ; (a) émancipation : la femme échappe à l'autorité domestique, l'enfant à l'autorité parentale, le servent à l'autorité possédante ; (b) communisme : dissolution de la propriété privée et des limites de la propriété en général, parce que contraire à une nature familière, généreuse, disponible, où chaque espèce trouve les ressources nécessaires et jouit de l'abondance ; (c) liberté : de mouvement, de satisfaction des besoins, d'habitation sur toute la terre ; (d) extinction des trois interdits : de l'inceste, du savoir et du cannibalisme. Restaurant les liens rompus de la femme à l'homme, de l'ignorant au savant, de l'animal à l'homme.

On y a beaucoup insisté : ces diverses facettes sont solidaires. Aucune n'est plus essentielle ou plus accessoire que les autres, elles prennent corps ensemble ou pas du tout. Partout où ce coeur a battu, où il s'est révolté, les hommes ont entrevu et vécu, fût-ce dans un éclair, l'état le plus humain : la communauté des égalités, la communauté des libertés et la communauté des justices. Et ils ont voulu sans [32] attendre, partout, la faire passer dans les faits, dans la vie, comme convenant seule à la nature humaine.

- La communauté en question, quand elle se réalise, marche vers une réconciliation. Rebelle à l'artifice des codes sociaux, aux séductions et aux commandos de l'autorité, à l'embargo sur le corps, au dénigrement des temps passés, l'homme, au présent, rejoint l'homme proche des origines, celui qu'il croit être encore, *l'homme primordial* - de la nature. Tout a été mis en oeuvre pour l'occulter, le détruire. On le sait : le rappel constant de la rupture avec la nature est destiné à nous faire oublier l'alliance avec elle, il sert de prétexte à cette occultation et à cette destruction. Rappeler cette rupture à tout bout de champ, qu'est-ce d'autre, en effet, que consolider les interdits et les frontières qui divisent individus, groupes, sociétés, dans l'espace et dans

le temps ? L'interdit fondamental étant justement l'interdit de l'unité des hommes, du dialogue entre eux. Mais ce que cherche le courant hétérodoxe, c'est, au contraire, à oublier la rupture, rendre forte l'alliance avec la nature, à retrouver ainsi l'unité interdite, à reprendre le dialogue jugé impossible. En cela, il ensauvage, et pour cela il demande aux hommes de s'ensauvager. Il ne suffit pas, dans un monde morcelé, d'affirmer que les hommes sont frères ; il faut aussi qu'ils se voient, qu'ils se sentent être, d'abord, depuis toujours et pour toujours, des hommes.

- Dans ce sens, « ensauvager la vie », c'est s'accrocher très fermement au sol de la société, de la nature, les interpeller violemment et provoquer l'histoire. Le regard posé sur ce qui se passe, le jugement tourné vers la réalité immédiate et vers les événements qui s'y produisent, sont cependant rapportés à la *scène primitive*, celle sur laquelle sont apparues les premières harmonies, où ont été ébauchés les premiers plans, faites les premières promesses ; là a existé la communauté, là toutes les possibilités étaient encore intactes - sur cette scène de la naissance d'une ethnie, d'un art, de la révolution, d'une religion, d'un état de nature. Après elle, tout a commencé à tourner mal, à se perdre dans le sable des compromis, dans le dédale des trahisons. Scène dont la recomposition, avec ses beautés, sa chaleur, son innocence, exige tant de temps, requiert tant d'efforts. Scène que l'on retrouvera telle qu'elle a été, telle qu'on en a gardé le souvenir. Scène de la mère : l'histoire et le monde s'y confondent, la liberté et la justice s'y rejoignent, chacun de ceux qui ont été forcés de la quitter est accueilli au retour avec le pain et le sel de l'amour intact.

Mais si l'on désire vraiment la retrouver, il ne faut plus attendre, [33] ne plus se laisser duper par les manoeuvres dilatoires des maîtres à penser qui exploitent le présent, par les doctrines ascétiques des prophètes du manque, thésauriseurs des surplus d'autrui. C'est maintenant qu'il faut se mettre à bâtir pour habiter l'« Eden ici », sur la terre, proclamait-on il y a un millier d'années. C'est maintenant qu'il faut changer la vie pour être heureux, « le bonheur tout de suite »,

proclame-t-on aujourd'hui. Le meilleur garant de l'avenir est encore le présent.

« Ne pas connaître en détail les choses éloignées
de nous
Obscures et subtiles, mais connaître
Ce qui se trouve devant nous dans la vie quotidienne,
Est la sagesse primordiale ; tout le reste est fumée
Ou vacuité, ou sotte impertinence,
Et nous laisse, dans les choses qui nous concernent
le plus,
Sans pratique, sans préparation, et toujours cherchant. »

J. Milton.

La voie du retour contre la voie du détour.

[Retour à la table des matières](#)

L'aura de naïveté et d'innocence dont s'entoure l'ensauvagement répond à une intention profonde. Elle est à la fois indifférence devant l'air d'expérience et de ruse des donneurs de leçons de sagesse, imbus d'eux-mêmes, et expression d'une tranquille fermeté devant les lourds compromis qu'on le presse de conclure. Son irrationalisme, son mysticisme, sa propension au scandale et au désordre ne sont tels qu'aux yeux de collectivités effrayées, ayant entreposé, une fois pour toutes, dans des mains laïques ou cléricales, leurs actes de propriété, ceux de leur raison et de leur ordre. Il vous suffit cependant de l'approcher, de prendre le temps de bien l'écouter, d'abandonner toute peur devant la prétendue menace de la nature pour la culture, du corps

et de l'animal pour l'esprit et l'homme, et vous y découvrirez une raison plus radicale, un souci plus aigu du réel, un ordre plus exigeant.

Chacun, du reste, est mis en demeure de juger. Lorsque l'ensauvagement demande pourquoi l'on recule la réalisation de promesses faites de si longue date, et la transformation profonde des conditions [34] de vie présentes, que lui objecte-t-on ? Quand il interpelle sur le sens de la répression des affects et de la sensibilité dans les gestes et les situations les plus ordinaires, que lui rétorque-t-on ? Lorsqu'il conteste la nécessité des inégalités et soutient, dur comme fer, que le problème de la hiérarchie est surtout celui des hiérarques, qu'un ordre est toujours ordonné par quelques-uns qui se réservent le droit d'agir et de décider pour tous, laissant aux autres le devoir d'être passifs et de respecter les décisions prises en leur nom, que lui réplique-t-on ?

Les questions sont sur toutes les langues et dans tous les cerveaux ; pourtant on s'offusque, on paraît ne pas comprendre, et on ne répond rien de bien net. On lui reproche de mêler le rêve à la réalité, comme si l'on possédait le moyen infallible de dissocier les deux et de savoir, alors que philosophes et savants y ont échoué, quand l'on quitte définitivement le domaine du rêve pour celui du réel. On fait semblant de l'avoir entendu prêcher l'anarchie et le chaos, parce qu'il s'interroge sur la nature de l'ordre et propose de substituer à un ordre de ségrégation, fondé sur le compartimentage des individus et des activités, privilégiant la partie par rapport au tout et le sommet par rapport à la base - principe de hiérarchie - un ordre d'alliances, fondé sur la communauté des parties, la mobilité des bases et des sommets suivant les nécessités - principe d'autonomie. On le dénonce comme antinomique et nihiliste dès l'instant où il demande « par qui » et non seulement « pourquoi » et « comment » une loi est appliquée, une pensée est pensée, un travail est organisé ; dès l'instant où se montre sa vraie vocation de mobilisateur d'énergies mises en veilleuse et d'inventeur de solutions surprenantes : sa vocation activiste. On lui démontre enfin savamment que, si l'on admet l'inhérence des inégalités, des règles, des limitations de la liberté indispensables aux rapports humains, à la

vie civilisée, à la conquête de la nature, alors ce qui est et ce qui arrive dans la société, la science, l'histoire, obéit à une logique profonde. Mais cette logique passe sous silence l'arbitraire des postulats et ne supprime pas l'irrationalité des fondements, de la domination, de la conquête, la lutte contre soi-même et contre les autres, sous le couvert de la nécessité de la nature, la réalité d'une raison bourrée d'irrationnel. Or justement parce qu'il ne tolère pas ce silence, cherche cette suppression et avec elle veut chasser la tristesse qui plane sur les relations entre les hommes, parce qu'il veut faire rendre gorge à la hiérarchie sans esquiver ces conséquences par des formules appropriées, c'est pour cela que sa raison est si radicale, son souci d'évidence si aiguë, son ordre si exigeant.

D'où la voie choisie : retour à la nature. Ces mots fameux une fois [35] prononcés et entendus, la grande farandole des associations exotiques commence, pousse ses pointes vers les régions archaïques et primitives d'une géographie imaginaire de l'autrefois et de l'ailleurs. On croit ainsi avoir tout mis en place, tout compris, tout défini : la voie de l'ensauvagement est la voie du retour à un état antérieur. Mouvement de « ce qui est » à « ce qui fut », de « ce qui est arrivé » à « d'où c'est venu », retrouvailles d'un lieu de lumière heureuse et de joie paisible, d'un temps de productions surabondantes et excessives, d'une énergie renouvelée et renouvelable sans fin, tel veut-on qu'il soit. Qu'importe s'il est autre chose ? Pourtant, et c'est pourquoi il inquiète lorsqu'il éclate soudain, l'ensauvagement est autre chose : un mouvement du retour vers le présent, d'orientation du faisceau des rayonnements vers le passé ou vers l'avenir, autour de ce présent, leur point fixe et leur soleil. Nul abandon de ce qui existe, sinon du superflu, nul rebroussement vers une forme de pureté et de simplicité, sinon pour témoigner en faveur de la voie de rechange à celle du détour dans laquelle les hommes se sont ou ont été fourvoyés. La grande raison qui les y avait entraînés est, dit-on, élémentaire et implacable. Puisque la condition des hommes est un amalgame de manques, d'incompatibilités entre leurs besoins et leurs ressources, et de faiblesse intellectuelle,

physique, morale, leur seule chance de s'en sortir dépend de leur capacité.

- de se détourner du présent en gardant devant les yeux l'image de l'avenir vers lequel ils se dirigent,
- de détourner le présent en renonçant à toute satisfaction immédiate et en accumulant afin de combler manques, déséquilibres et faiblesses. Remettre toujours au lendemain pour en jouir ce dont on peut jouir aujourd'hui, différer chaque action dont on n'escompte pas un effet à long terme soit dans ce monde-ci soit dans l'autre monde, dévier toute pensée ayant un rapport avec la réalité proche vers une réalité lointaine, bref se priver, se retenir et se réfléchir détache de l'emprise de l'immédiat.

L'impératif du détour est clair : toute chose doit exister contre sa propre nature, contre la nature. La richesse en étant épargnée, le travail concret en étant rendu abstrait, les sens en étant émoussés et méprisés, le corps en étant haï, le besoin en étant nié ou ajourné, etc. Et chaque chose se transforme ainsi effectivement en son contraire : la pauvreté en richesse, le travail concret en travail abstrait, les sens concrets en sens abstraits instrumentalisés, la pensée en discours, la foi en théologie, la souveraineté du peuple en pouvoir de l'État, la sexualité en tout ce qu'on veut. A la longue devient suspecte la moindre parcelle de sentiment, de réflexion, de travail, de besoin [36] non détournée, la joie d'exister simplement, la volupté tirée d'une rencontre ou d'un coucher de soleil, le plaisir d'une lecture ou d'une découverte.

L'oeil des limites se promène partout, à l'intérieur et à l'extérieur, le monde humain et non humain se vide lentement de passion, d'imprévu, de mouvements incongrus, et se refroidit au même rythme. L'effet recherché est parfaitement démontré : le vivre comme un manque à vivre. Rien n'existerait donc sans le détour : la société, détour de la

nature, la pensée, détour du réel, l'esprit, détour du corps, l'histoire, détour des origines, et l'homme, détour de l'animal. Si sa voie est pénible, si les sacrifices exigés sont trop grands, si l'existence présente est calomniée, si l'homme devient homme du désir - le manque à être en soi et la plénitude dans l'autre - il n'y a aucun recours : la nécessité commande. Tout sera retrouvé, avec intérêts, plus tard, la boucle bouclée, et le temps passé et la vie non vécue. En attendant, le mort continue à saisir le vif.

L'ensauvagement ne se lasse pas de dire que cette voie est fausse. Certains l'apostrophent : « Eh, quoi, vous voulez revenir en arrière quand nous devons tous aller de l'avant ? » Il réplique : « Êtes-vous sûrs d'avoir choisi le bon chemin et surtout de l'avoir suivi ? Est-ce la direction - l'avant, l'après - qui choisit le chemin ou le chemin qui choisit la direction ? » Une pareille inversion de priorités est provocante. Elle oblige à revenir sur les problèmes qu'on est convenu de ne plus poser, qu'on a pris l'habitude de ne plus poser.

D'autres lui disent qu'il n'y a pas de choix là où il y a nécessité, qu'il faut continuer sur le chemin actuel, se hâter de terminer ce qui a été commencé. Une fois sortie de la nature, une fois lancée sur les rails du progrès, la fin de l'histoire ne peut plus attendre. Le temps manque, on a intérêt à l'employer sans le gaspiller par des aller et retour ou même en piétinant sur place. S'il y a des bavures, des imperfections ou des déviations, les choses s'arrangeront sûrement, à la longue, car le meilleur est toujours sûr. À quoi il répond : « Ralentissons le chantier, revenons sur nos pas, faisons en sorte que les choses s'arrangent dès maintenant. » Croyez-vous qu'ainsi il cherche à escamoter les difficultés au moyen d'une formule passe-partout ? Il tente plutôt de les pénétrer dans leur profondeur. D'où viennent-elles ?

Elles tiennent d'abord au fait que, dans toute oeuvre humaine, si les bavures, les imperfections ou les déviations disparaissent parfois, bien souvent elles s'accumulent et s'engorgent. Il importe donc de les saisir au point de départ, avant de mal tourner. Ensuite, on [37] a beau imaginer un temps irréversible du point d'origine au point de destination, voir le passé comme le souvenir d'un événement qui a eu lieu une

seule fois et en un seul endroit : la Commune de Paris, la proclamation des droits de l'homme, la découverte de l'Amérique, la rupture du monde rural et du monde urbain, etc.... il continue de ressusciter et d'avoir lieu en nous-mêmes ; il troque souvent son état de souvenir contre la matérialité d'une expérience humaine et historique concrète actuelle, comme s'il continuait à se produire dans le présent avec ses exigences et ses jugements passés. Les productivistes du temps, les pressés d'en finir avec l'histoire - ils s'appellent progressistes entre eux - n'en ont cure. Le passé leur échappe, le présent les impatiente, seul le futur les concerne. Mais « le futur de qui », « le futur de quoi » ?

Quand on en vient à se poser ces questions, on sait qu'elles surgissent de ce passé encore et toujours brûlant en nous, de la nature reprenant vigueur autour de nous. On voit alors que ce sont eux (le passé, la nature) qui nous retournent vers « ce qui fut », vers « d'où c'est venu », et non pas nous qui, par caprice, nous retournons vers lui. Les forces du commencement, celles que l'on souhaitait tant laisser derrière soi, remontent comme les symptômes d'un embouteillage et d'un dérèglement de la marche des choses, du corps ou de la société, et les hommes ne peuvent pas ne pas en tenir compte, se préparer à des épreuves plus sévères. Le *retour à la nature* annonce, en vérité, de manière laconique, le *retour de la nature*, car c'est de cela qu'il s'agit. Il nous prépare à ne pas le craindre, ni à y voir une malédiction, il nous invite à lui faire cortège, à l'accueillir comme la délivrance du jour après une longue, très longue nuit.

Cela vaut la peine d'être répété : l'ensauvagement ne se laisse pas fasciner par la splendeur des commencements. Il les envisage posément pour tirer avec vigueur la conséquence du fait qu'une société, une pensée, une oeuvre, un être humain, l'histoire elle-même ne s'accomplissent ni en un seul jour ni d'un seul coup. Plusieurs jours et plusieurs coups sont nécessaires, l'ouvrage doit être constamment recommencé. « Pourquoi recommencer quand il suffit de répéter, de prolonger le premier coup, le premier jour et de faire ainsi l'économie des commencements ? »

Au contraire, comment ne pas recommencer quand, d'un point à l'autre, aucun chemin n'est vraiment unique ou nécessaire : ce n'est qu'un des chemins disponibles. Quand rien de ce qui a été accompli par une génération, par un individu ou une collectivité ne saurait être réellement répété, continué, pas plus qu'on ne peut se baigner deux [38] fois dans les eaux du même fleuve. Et comment pourrions-nous savoir que nous continuons l'œuvre commencée par nous-mêmes ou par d'autres, que nous ne nous trompons pas, si nous renonçons à ce grand pouvoir de revenir, de commencer à nouveau et chaque fois avec l'enthousiasme des fondateurs, la fraîcheur des guetteurs d'aurore, l'amour de l'ouvrage bien fait ?

En définitive, la question « Quelle est la fin de l'histoire - et du détour ? » n'est pas plus importante que cette autre question « Quel est le commencement de l'histoire ? », Elle est même moins importante, car bien ou mal commencer une histoire - une oeuvre, un travail, une vie individuelle - commencer avec conscience et pour la conscience une deuxième ou une troisième fois ce qui a été commencé sans conscience, détermine et permet de tenir à l'oeil la fin, la manière de finir. Sur tous les tons et depuis tous les siècles est rappelée cette claire vérité : on a raison de faire et de défaire le cours des choses, de ne pas les laisser ni se laisser vieillir, de les réinventer et de les revivifier à chaque cycle, à chaque génération. En d'autres mots : on reprend et on continue virtuellement une histoire lorsqu'on est en mesure de la refaire : histoire d'une société, d'une pensée, d'une existence, commencement sans fin qui ne finira jamais de finir et de recommencer. La nature en donne l'exemple et en impose l'obligation.

Qu'est-ce que recommencer ? Est-ce revenir vers l'origine, le moment d'une imaginaire rupture avec la nature, le lieu vertigineux d'où nous sommes absents et qui est absent en nous, le point où surgissent les nostalgies et les promesses de retour, comblant une lacune de naissance ? Est-ce revivre sur le mode du désir, sans freins ni obstacles, ce que nous avons longtemps vécu sur le mode de la peur, rendre à l'homme ce désir pétri de privations et de dépendance vis-à-vis des

autres ? Tout cela est fort possible, mais bien léger et surtout bien stérile. Lorsque l'arbre est battu par la tempête, l'écorce craque, les branches cassent, les feuilles pleuvent, et la racine commence à se dénuder. Celui qui connaît la forêt s'occupe de la racine, sachant que branches brisées, feuilles tombées vont se régénérer au cours des saisons. Qui veut obtenir des fleurs et des fruits doit s'occuper des racines. Elles précèdent les fleurs et les fruits et continuent à croître avec eux, pour eux, même si personne ne les voit, si presque tout le monde les oublie.

Recommencer, c'est revenir vers les racines qui envoient la sève dans les sens engourdis, les pensées exsangues, les rapports sociaux [39] routiniers, obligeant chaque individu, chaque collectivité à se demander s'il n'a pas été déraciné, s'il n'est pas devenu un greffon ou un hybride non viable, transplanté sur d'autres racines - une Église des pauvres sur l'arbre des riches, une science de la vie, de la paix, de la nature sur l'arbre d'une science de la mort, de la guerre, de l'antiniture, etc. - c'est retrouver ses racines propres.

Réinventer la vie, réchauffer le monde. Faire exister chaque chose pour sa propre nature, et dans la nature, ici et maintenant, paraît excessif. Mais c'est justement dans l'excès, par l'excès, que tout peut se transformer, que les arbres et les animaux revivent, que les espèces se multiplient, que le temps et les êtres renaissent. Ce retour, ce recommencement, taxé de ridicule, d'incompréhensible, au point qu'on l'abandonne aux sauvages et qu'on le méprise comme les sauvages, est au contraire le mouvement le plus ordinaire, dans un univers qui n'a pas peur de gaspiller comme il n'a pas peur de créer avec un entrain égal des créatures sublimes et monstrueuses.

Les hommes ensauvagés se voient hommes de la puissance, donc de la démesure et de l'auto-affirmation - corps descellé, attaches défaites - se reposant sur eux-mêmes, reposants pour les autres. Ils se conçoivent comme cause et auteurs de leurs propres actes, et possesseurs, dans leur for intérieur, d'une richesse que rien ne peut entamer : la certitude de leur propre destin et de leur rigueur la plus intime. Venant à leur heure, avec cette aisance parfaite que leur donne la

nature, non pas la nostalgie des origines mais la volonté des racines, non pas le lieu d'une absence, d'un vide à combler, mais celui d'une plénitude, d'un trop-plein à féconder. De là cette vibration violente, cette lueur destructrice, ce déchaînement tumultueux -ce visage démoniaque - entrevus depuis toujours derrière l'innocence et la naïveté sauvages. Et avec raison.

Leur véritable intention n'a jamais été de reconstituer le cercle harmonieux d'autrefois, mais de briser les sept cercles du détour, de déboucler ses sept boucles, de se passer de ses médiateurs, symboles et représentants, de se mettre à purifier et régénérer sans tarder les fondements. Ces cercles se sont révélés impuissants à maintenir l'intégrité de la nature, de la société et de l'homme, à plus forte raison incapables de les renouveler. Ils ont multiplié les distorsions et les déchets, accumulé les destructions. Cela suffit. Certes, il serait logique de se poser la question : de quoi nous détournent-ils ? Qui nous détourne par leur intermédiaire ? Certes, il faudrait témoigner de plus de curiosité envers les règles de construction de ces cercles et le secret de leur labyrinthe, si l'on veut s'en sortir. Peine perdue, sans [40] un point de vue pratique. Autant fouetter la mer pour l'apaiser lorsqu'elle est agitée. Toutefois les murs de Jéricho, ce très ancien labyrinthe, sont tombés aux accents de la trompette. Ce miracle s'est répété des milliers de fois. Tout simplement parce que « la logique est sans doute inébranlable, mais à un homme qui veut vivre elle ne résiste pas » (Kafka).

Vouloir vivre, vouloir la vie. La racine, une fois retrouvée, suffit à briser les sept cercles et à aiguiller les hommes sur une autre voie, spirale naturelle du coquillage, que l'on traverse de bout en bout.

Le retour à la nature veut bien dire cela. Exalter le vouloir vivre, la puissance de l'homme, jeter bas tous les masques de ce qui devait être et n'a pas été de ce qui a été et n'a pu continuer à être. Les mots ont un sens précis. Si l'on dit vivre « en sauvage », rebrousser chemin, arrêter le mouvement, on entend « ensauvager la vie », la bousculer,

l'ébranler, lui imprimer une direction, la faire circuler au coeur d'actions, de paroles, d'idées, dans un monde de réalités mis à la place d'un monde d'images, d'un monde du spectacle. Jouant sur l'attirance pour la zone des interdits, pour la pureté des premiers temps, épurés et embellis, y puisant des énergies, l'ensauvagement s'en sert pour subvertir le cours ordinaire des choses, pour se familiariser avec les termes d'une alternative tenue pour impossible, ce qu'est la stratégie propre à toute création, dans quelque domaine que ce soit.

L'arbre de la connaissance et l'arbre de la vie.

[Retour à la table des matières](#)

L'air de l'ensauvagement est l'air de la franchise, de la pensée à l'état délié, de l'expression droite des émotions, de la production matérielle directement branchée sur les autres activités vitales. Pas de travail à part, pas de dressage, pas d'éducation séparée. La transmission des savoirs, des manières de faire et d'agir a pour véhicule l'expérience concrète ; elle se fait par la participation aux divers groupes et aux diverses occupations communes. En apparence, son attitude vis-à-vis de l'art et de la science respire la méfiance, le mépris populaire à leur égard. En réalité, l'ensauvagement se rebelle contre la connaissance domestiquée et ses préceptes : « vivre est une chose et connaître en est une autre », « ce qui est vital est antirationnel et tout ce qui est rationnel est antivital », « une vérité pour la vie et une vérité pour la raison », « la connaissance commence avec elle-même », etc. qui élargissent le fossé entre la vie concrète et la vie abstraite, [41] entre les hommes qui s'enferment dans l'une et ceux qui s'enferment dans l'autre.

Il n'y a pas d'arbre de la connaissance : celle-ci est un rameau vigoureux de l'arbre de la vie. Il n'y a pas d'ignorance ni d'ignorant. Chaque être, fût-ce un oiseau, a fortiori un paysan ou un Esquimau,

emploie le langage qui lui convient, produit des oeuvres belles et durables, possède un savoir approfondi de ce qui lui est indispensable ou de ce qui lui plaît. Un savoir créé et appris dans ces conditions apparaît comme un organisme vivant : une vie tumultueuse l'anime, le sang circule sous l'écorce des lettres et des mots, un système nerveux relie les significations. Les livres lus, les idées recueillies, les images dont on se pénètre ne consistent plus seulement en phrases, en abstractions, en schémas ; ils sont l'incarnation effective d'une réalité qui renvoie continuellement à celui qui l'habite et en est habité. Personne n'est maître de la connaissance, délégué à penser « pour les autres », personne n'est médiateur, docteur de la loi, détenteur de principes infailibles pour penser « sur » eux.

Donc point de tableaux, de règles, de frontières et d'interdits qui font du connaître un monde « réservé », « hors du commun », à part, auquel seuls certains cerveaux pourraient s'initier. Chacun peut penser « pour soi » et « avec » les autres. Non pas de haut en bas, pour aboutir à un discours ésotérique qui se suffise à lui-même. Mais, ce qui est bien plus périlleux, afin de poursuivre une *conversation* directe, ininterrompue, qui s'étire du bas vers le haut, et, attentive aux événements, y puise une tension constante, à la fois fermée aux notions sèches et ouverte sur une foule de possibilités retenues et abandonnées selon leur importance pour le cercle des interlocuteurs. Soucieuse de ne pas dissocier la pensée résultante de l'acte de penser, la matière sur laquelle elle porte de ce qu'on en apprend. Tout comme dans l'art, autre forme de conversation : tenir ensemble l'objet créé et l'acte créateur, réunir dans une vision unique et une seule exécution l'oeil et la main, l'oeuvre et l'outil, la pierre et le ciseau du sculpteur. Se vouloir et se voir ainsi travailleur et à l'oeuvre plutôt que spectateur de l'oeuvre. Conversation à d'autres niveaux qui s'attache à chaque sujet, à chaque matériau sans lui demander s'il est permis ou interdit, noble ou vil, gemme ou déchet. La grande conversation qui se poursuit à travers le monde et lui donne sa musique.

L'ensauvagement, malgré les calomnies, ne se tient pas hors de la science : il oppose à la vision orthodoxe de la science une vision hétérodoxe. La première a, depuis des millénaires, défini sa philosophie :

[42]

- séparer les phénomènes, la pensée du réel, la théorie de l'expérience ;
- répudier le vécu dans la recherche du vrai et s'entourer de froideur ;
- réduire les réalités multiples à un seul type de réalité ;
- transmettre de génération en génération les connaissances garanties par les autorités reconnues.

Philosophie intéressée, comme vous le voyez, à distinguer le vrai du faux, à démontrer la valeur de cette distinction en s'efforçant de saisir les lois d'un univers, conçu comme un seul être, d'un seul côté, vide et silencieux.

La vision hétérodoxe, depuis l'époque la plus ancienne, a posé l'égalité : connaître = unir. Elle a élu de ne pas diviser, de ne pas réduire les réalités à une seule réalité, de ne pas transmettre des savoirs que l'on n'ait éprouvés par soi-même, de ne pas esquiver le vécu mais de réunir (la théorie et l'expérience, la pensée et le réel, etc.), de multiplier une réalité par les autres, de transmettre uniquement les savoirs que l'on a éprouvés par soi-même, de mettre au coeur de tout le vécu.

Dans la sélection des connaissances, seule lui importe leur fécondité ou leur stérilité. L'opposition du vrai et du faux, de l'apparent et du réel, ne lui est pas indifférente. Mais les connaissances qui lui semblent nécessaires sont celles qui tranchent sur le donné, le débordent, le poussent à l'extrême. Bref, les connaissances qui changent l'existence, de préférence à celles qui se contentent de la mettre en ordre, sans la changer. Science du multivers conçu à partir d'une pluralité de

mondes et d'êtres, et de plusieurs côtés. Regorgeant, ne pas l'oublier, de passion et de fureur sensuelle de savoir, non pas pour savoir mais pour vivre, qui provoque le plaisir, la joie et la jubilation de chacun.

Une quête participante, un art et une science partagés, en somme, condition de leur véritable enracinement dans la société, le corps et le cerveau humains. Cependant, l'expérience qui, entre toutes, renouvelle et réintroduit l'existence naturelle, apaise les hommes divisés, resserre les liens distendus de l'homme à tout ce qui l'entoure, celle qui fait voler en éclats servitudes et interdits, rétablit et exalte jusqu'au paroxysme notre totalité brisée, l'expérience à laquelle on reconnaît la volonté de s'ensauvager, c'est la *fête*. Explosion de puissances contenues, débordement et suspension des règles et des frontières, mélange des groupes et des âges ordinairement séparés, renversement des rôles coutumiers, mise en communication des sphères séparées de l'existence - travail, amour, art, connaissance, loisir, religion, etc. - [43] promesse d'abondance, moment de retrouvailles, sa charge est la charge de tous les temps rendus présents.

Elle prend trois formes : préparation de nouveaux rapports = révolution, pause réparatrice = carnaval, déni du tragique = comédie. Traversant ainsi le temps avec la revendication d'un retournement des temps. Au coeur des célébrations festives, se sentant soutenus par des forces extraordinaires, les hommes comprennent, réapprennent le sens du proche, de la réciprocité, avec ses dons et ses contre-dons, le sens de la particularité de chaque individu et de chaque acte. Ils réapprennent aussi à se passer d'intermédiaires, à vivre sans deux ex machina leur nature et leur société. C'est à ce point extrême que la vie commence à être ensauvagée. Et sauvée.

[45]

Texte 1.

Le monde en «ou», le monde en «et»

Chapitre 2

Bref documentaire sur les tentatives faites pour nous dédomestiquer et retrouver l'homme sauvage

A devil, a born devil, on whose nature
Nurture can never stick.

W. Shakespeare (The tempest).

[Retour à la table des matières](#)

Du courant orthodoxe, je n'ai pas besoin de dire davantage, ni de prouver son existence. Il a amplement pris soin de retracer sa généalogie, de nous convaincre que, hors de lui, il n'y a rien, tout juste des vestiges des temps primitifs, des événements éphémères, des pensées sans lendemain. On ne connaît que lui. Il vaut mieux s'occuper du courant hétérodoxe, relever les traces de son apparition ici ou là, retrouver les mouvements de ses flux, les sectes de ses reflux, les communautés qui le composent de tous les temps ; c'est en effet sous ces formes qu'il se manifeste et prend possession des tréteaux de son

histoire. La tâche est cependant vouée à l'insuccès : presque tous les documents et témoignages pouvant jeter une lumière sur lui ont été détruits, falsifiés ou détournés de leur sens. Avec la parfaite bonne conscience des bons serviteurs de la loi et de la raison, les hommes d'Église, de culture, de religion et de politique ont systématiquement démoli et étouffé sine ira et studio ces mouvements, leurs oeuvres et leur héritage. Ils n'ont rien ménagé pour diminuer leur importance, ridiculiser leurs membres, dépeindre leurs tentatives comme l'affaire d'esprits excentriques ou de petites minorités éparpillées.

Mais ce n'est pas dans notre siècle que l'on s'étonnera ou s'indignera de l'intolérance envers ceux qui professent des opinions différentes, de tous les crimes commis au nom de la raison et de la science, de la déformation systématique des vérités les plus évidentes. Le métier d'historien consiste à retordre dans une génération ce qui a été distordu dans une autre : cette recherche lui laisse peu de temps pour l'étude de ce qui se passe effectivement ou de ce qui s'est passé.

Néanmoins, malgré l'acharnement mis à ignorer le courant hétérodoxe et à en effacer les traces, quelques-unes subsistent. On s'étonne [46] de constater sa vitalité. Politique, philosophie, religion, science même : partout il a laissé son empreinte. À ce stade, il est difficile d'en donner un exposé détaillé. Le travail solide à son propos et à propos des hypothèses que j'avance, travail d'importance capitale, reste à faire. Ici je procéderai plutôt à quelques sondages, à des compositions quasi cinématographiques, avec des gros plans et des retours en arrière, pour concrétiser le scénario et mettre en place les acteurs, en espérant qu'inexactitudes, lacunes et libertés prises avec la réalité ne trahissent pas trop la vérité.

Consciences réfléchies, consciences illuminées.

[Retour à la table des matières](#)

Les premières séquences pourraient se situer en Chine, aux Indes, en Grèce aussi. Des Grecs surtout nous vient l'héritage d'une conscience réfléchie, habile à se tourner sur soi, à se façonner en son propre objet, à se détourner du monde des objets pour les représenter et en faire une copie conforme. Conscience dédoublée et concentrée qui sépare les éléments - le feu, l'eau, l'air, la terre, l'intelligence, etc. - et les maîtrise en obstruant les canaux des sens, qui ferme les yeux, la bouche, les oreilles pour mieux voir avec les yeux de l'esprit, laisser parler l'intelligence, ouïr sa voix intérieure. À force d'analyse, d'interrogations dialectiques, d'inspections logiques, elle arraisonne la raison, se donne les méthodes censées dissiper les obscurités de la pensée, éviter les erreurs de la perception, écarter l'arachnéenne toile, la mousse des apparences recouvrant la surface des choses.

Par les Grecs nous vient cependant, en dissonance, la conscience illuminée, portée à frayer le passage vers les régions les plus profondes de l'expérience humaine, à sortir l'être de lui-même pour l'engloutir davantage dans le matériel, à ouvrir plus grandes les portes faisant communiquer l'intérieur avec l'extérieur. Expérience d'union avec la nature, union de soi et de l'autre, mélange des éléments, l'eau et le feu, l'amour et la haine, l'intelligence et le corps, etc., union et mélange qui s'intensifient jusqu'à l'impossible. Ses chemins - qui se nomment ekstasis, katharsis, ataraxie - avivent les sens, plongent l'individu dans une excessive ivresse et l'entraînent à voir plus avec ses yeux, à ouïr davantage avec ses oreilles, à proférer des paroles exceptionnelles, bref à apercevoir en un éclair un faisceau de réalités multiples et hors du commun.

Transporté par cet éblouissement, immergé dans le courant des pensées et des sensations, tout lui vient sous forme de découvertes [47] jubilantes, depuis le point où les espaces se pénètrent, où les temps se chevauchent, jusqu'au point où il embrasse d'un coup d'oeil le déluge du réel dans lequel il est engagé et dont il commence à participer charnellement. La lumière ensuite l'envahit comme en plein jour, les obscurités s'évanouissent d'elles-mêmes. Lorsque le voile de la vérité se lève, il est prêt à la regarder dans sa nudité, à l'accueillir, admiratif, avec la passion qui convient.

Né sur ce sol, l'amour de la vérité en a été chassé, mais il ne l'a jamais quitté. Corde vibrante de la conscience illuminée, il la fait résonner à l'excès, déraisonne la raison et obstinément la dépouille de tous ses conditionnements, la pousse aux limites d'elle-même et au centre des phénomènes et des choses du cercle extérieur. | l'insu de tous, cette conscience chauffe à blanc la passion de connaître des lieux interdits, provoque la crise qui emporte les derniers garde-fous : subversive, parce qu'elle métamorphose ce qu'on croyait immuable et proprement impossible.

La conscience réfléchie se veut contemplation, conscience du réel ; la conscience illuminée se vit action, conscience dans le réel. Opposition bien plus secrète et plus souterraine que celle du mythique et du logique, dont la philosophie et la tragédie antiques se sont emparées sans en venir à bout. Donnons-lui un point de départ : Dionysos, un dieu. Mais les Grecs étaient des individus en chair et en os, qui s'exprimaient à travers lui. Il les stimulait à adopter un mode de vie plus spontané, plus vrai, plus plein. Apollon, dieu de l'ordre et de la sérénité, promet la sécurité : « Comprenez quelle est votre situation d'hommes ; faites ce que vous dit le Père, et vous serez en sécurité demain. » Toujours l'avenir, le sacrifice du présent, toujours l'obéissance.

Dionysos répond en offrant la liberté, ici même, tout de suite : « Oubliez la différence et vous trouverez l'identité, unissez-vous au collectif et vous serez heureux aujourd'hui. » L'un soutient la différence, l'autre la suspend. Divergence significative, lorsque chacun de

ces dieux est replacé dans son entourage. Apollon coudoie la meilleure société, il est le protecteur d'Hector et c'est lui qui consacre les talents des athlètes. Dionysos n'a jamais fréquenté que le peuple, c'est un dieu du peuple. On le nomme *lusion*, le libérateur, et son souvenir se perpétue dans la célébration de fêtes immenses, désordonnées, où toutes les règles sont suspendues. Son culte est *ekstasis*, il aide l'homme à sortir de lui-même. Des collectivités s'y adonnent, dans l'ivresse de tous les sens, l'intoxication divine.

Ces cultes, autre point qui nous intéresse, ne s'adressent pas à des privilégiés ; femmes et esclaves y ont également part, ainsi que tous les [48] autres exclus des cultes officiels. Voir ces classes se réunir, danser et tourner autour des lieux d'enfermement, des foyers désertés, suscitait la haine, analogue à celle dont nous sommes aujourd'hui témoins : elle n'apercevait dans ces débordements joyeux que symptômes de désordre, hystérie collective ; ainsi Euripide parlant des femmes de Thèbes :

« laissant

Le fuseau et le rouet

Piquées de la danse affolante

De Dionysos...

Brutes à gueule sanglante

Défiant Dieu, épaisses et lugubres,

Honte de la forme humaine ».

(*Les Bacchantes*.)

D'autant plus honte que l'inceste se glisse souvent dans ces assemblées où s'effacent si aisément les barrières de la cité et se mêlent des individus venus d'un peu partout. L'homme et l'animal s'y trouvent sur le même plan. Dionysos n'est pas seulement le chasseur sauvage, « mangeur de chair crue », il est aussi mangeur d'hommes ; il abolit les règles en usage dans le sacrifice « politique », supprime les frontières

entre bêtes et humains : humanité et bestialité se confondent, s'associent en lui. Le contact avec lui se fait à travers la possession, l'union qui ensauvage les hommes ensemble.

Le cycle complet des relations qui unissent espèces et groupes est bouclé, il va de la tendresse à l'agression. Mais au moins la froideur, la séparation étant dissoutes au cours des célébrations, il y a des relations entre soi : « Sous le charme de Dionysos, écrivait Nietzsche, non seulement le lien se noue de l'homme à l'homme, mais même la nature qui nous est devenue étrangère, hostile ou asservie, fête sa réconciliation avec l'homme, son fils prodigue. »

À la suite viennent l'orphisme et le pythagorisme. Marcel Detienne, dans un article plein de fraîcheur, « Entre Bêtes et Dieux » ⁴, nous donne un substantiel aperçu à leur sujet. J'en détacherai ici quelques fragments instructifs.

Les orphiques s'adressent aux hommes qui veulent rejoindre la divinité, en déclarant que « l'âge d'or est maintenant et tout de suite ». Leurs préceptes, leurs prescriptions alimentaires les opposent aux valeurs, aux habitudes de la cité. Ce sont des libérateurs, encore une fois. L'individu ne saurait se contenter de ce qu'il a, puisqu'il n'a rien. [49] La seule chose dont il peut être dépossédé, c'est sa résignation. Mais ses espérances sont infinies, infinis ses désirs. La vie est combat, et il doit soutenir son combat avec courage. Il n'est pas d'homme si humble, si avili, qu'il ne puisse conquérir la gloire, et devenir un dieu.

Les témoignages dont nous disposons sur Pythagore et les pythagoriciens concordent. Ce mouvement s'est forgé dans l'exil, pour échapper à la tyrannie. « À quarante ans, nous renseigne Aristoxène, Pythagore, voyant la tyrannie de Polycrate se faire plus dure qu'il n'est honnête à un homme libre de supporter, quand il a affaire à un gouvernement autoritaire et absolu, partit pour l'Italie. » Là leur fraternité a pris son essor et connu son éclat, elle a marqué le monde grec.

⁴ M. DÉTIENNE : Entre Bêtes et Dieux, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1972.

Nous savons que les pythagoriciens ont cultivé plusieurs sciences, sans chercher à les séparer et diviser, comme le firent les platoniciens et les aristotéliens plus tard, sans vouloir constituer à l'aide de ces sciences un domaine à part, sans les réduire à une suite d'idées désincarnées et de formules abstraites, inodores et incolores. Au contraire, leur ambition était d'enrichir l'expérience humaine, d'associer le savoir à l'existence physique, aux besoins immédiats de chacun, de l'enraciner dans la vie, d'ajouter une dimension d'intensité à l'homme et aux mondes qu'il habite. De le délivrer, en dernière instance, de la roue des servitudes et des tensions à laquelle il est attaché. Les découvertes et les enseignements sont des formes de purification, participent de cette *katharsis* qui, par la musique et la danse, produisant l'extase, transporte l'intelligence et le corps, conduit l'homme à retrouver l'harmonie inscrite dans le grand et le petit cosmos, dont ils furent les premiers à prononcer le nom, à concrétiser la signification.

Entendons-les bien et ne nous laissons pas dérouter par ce que leurs adversaires ont écrit à leur sujet et que des professeurs myopes ont répété. Leurs pensées et leurs pratiques ne sont pas « mystiques », au sens bête et vulgaire qui a cours et qui permet de les mettre sur la touche d'un geste pressé, de les jeter aux poubelles de l'histoire, après tant d'autres pensées et tant d'autres pratiques. Leur but authentique n'est pas de préparer les individus à s'évader du réel, mais à l'envahir. Elles sont politiques - mathématiciens ou non, les pythagoriciens constituent d'abord une fraternité politique totale. Ils se proposent en effet de bâtir un autre type de cité que celui qu'ils voient autour d'eux. Notamment en partageant leurs biens, en menant une vie commune, en traitant les femmes en égales. Timée disait de Pythagore : « Ses premiers mots furent pour dire qu'entre amis tout est commun et que l'amitié c'est l'égalité ; et ses disciples firent de leurs biens une masse unique. »

[50] Si les pythagoriciens entrent en conflit avec les autres fractions de la cité, c'est bien parce qu'ils ne délèguent pas leur voix, ne restent pas passifs, confinés dans leur vie privée, et comme le rapporte Jamblique, « ne se contentant pas de fréquenter leurs propres de-

meures, voulaient administrer en commun la cité ». Prétention exorbitante, il faut le comprendre, qui perturbe le fonctionnement des institutions, entre en conflit avec l'état idoine à toute majorité, rendue silencieuse par définition. Résistances et attaques déclenchées contre eux viennent toujours des mêmes endroits et ont la même cause : leur programme radical, qui donne à tous les citoyens l'éligibilité aux magistratures et aux assemblées, une responsabilité accrue pour les détenteurs de charges publiques, soumis au contrôle des autres citoyens. A l'extérieur de la cité, ils prônent le refus de conquérir et de partager des terres prises à d'autres cités. L'émancipation des femmes enfin : c'est peut-être la première fois que l'on montre que cette émancipation passe par l'égalité de tous et la dissolution de la famille dans une association plus large.

Résultat : comme nous le laissent entendre les chroniqueurs, c'est l'expulsion de la fraternité, la mise à mort de ses membres, l'incendie de leurs lieux de réunion. On pouvait éprouver de l'admiration pour leur science, du respect pour leur courage et de la compréhension pour leurs idées. N'importe, c'étaient des empêcheurs de dominer en rond, briseurs des lois et de la tradition : il fallait qu'ils s'en aillent, qu'ils reprennent une fois de plus le chemin de l'exil. A Pythagore, le magistrat d'une cité déclare, paroles révélatrices : « Nous entendons dire que tu es un homme sage et habile, mais, puisque nous n'avons nullement à nous plaindre de nos propres lois, nous tenterons de rester ce que nous sommes ; toi, va ton chemin. »

Va ton chemin... Combien de fois ces mots, poignants et décisifs, n'ont-ils pas été répétés par le chœur des magistrats, dans des milliers de cités, à des individus et à des peuples entiers, les condamnant à un perpétuel vagabondage ! Le chemin pythagoricien cependant a connu des haltes, a été jalonné par des oeuvres et des principes singuliers. Tel est leur refus de manger de la viande, puisque l'homme et l'animal appartiennent à la même famille. C'est le signe de leur détermination et de leur rigueur - en cela ils s'éloignent du dionysisme. Pour les végétariens de stricte obéissance, tout sacrifice sanglant est un meurtre, et, à la limite, un acte d'anthropophagie. Leur refus de

consommer de la chair a une signification claire : il les oppose à ceux qui en consomment, qui acceptent les lois ordinaires de la cité, non point habitants de contrées lointaines mais hommes domestiques qui se combattent et [51] sacrifient sur les autels en l'honneur des dieux. Tel est bien le sens de la tradition selon laquelle Pythagore a instauré le régime végétarien afin d'amener ses compatriotes à renoncer à se dévorer mutuellement. Elle a un autre sens encore : le monde humain et le monde animal communiquent, et l'on raconte même que Pythagore allait prêcher les animaux. La fraternité est donc le vivant.

La cité et le barbare.

[Retour à la table des matières](#)

Notons quelques traits communs. L'homme, c'est tous les hommes. Il n'y a pas de degré ni de distinction entre les sexes, les âges, les classes, pas de recherche de perfection. Ni l'individu ni la cité ne peuvent s'ériger en juges pour décréter qui appartient à l'espèce et qui en est exclu. Sommé de déclarer qui est homme, qui est animal, on répond nettement : la question ne se pose pas, la sommation n'a pas à être faite. Est homme, citoyen, quiconque le veut, quiconque participe à l'enseignement, au culte commun, et s'associe aux autres. Signe important : les femmes, dont Pierre Vidal-Nacquet a analysé la situation subalterne dans la société grecque, les esclaves, ont part au culte, à l'enseignement, comme les autres hommes. Dans ces collectivités, les différences et les lois établies sont niées ou inversées, et notamment les règles en matière alimentaire ou sexuelle. En refusant la domestication, la séparation de l'homme et de l'animal, on s'ouvre à la nature qui ignore ces règles, on s'ensauvage.

Partager la propriété, pratiquer la communauté des femmes et des enfants, commettre l'inceste, goûter la chair humaine, se livrer à l'anthropophagie - ou plutôt en admettre la possibilité - sont des comportements destinés à restituer aux hommes leur puissance de discorde

et de démesure, de révolte, donc, à reconstituer le lien perdu de l'homme et de l'animal, du masculin et du féminin, de l'étranger et de l'autochtone, à affirmer la pluralité des mondes, le multivers. (Les Grecs de l'autre côté du miroir parlaient d'« hybris » et de « chaos ».) C'est, en même temps, reprendre à son compte ce que repoussent et abhorrent la civilisation et l'animal rationnel, revaloriser ce qu'ils dévalorisent, tous les comportements qu'ils projettent sur les bêtes ou sur les métèques, les Scythes, les Éthiopiens, les sauvages d'alors, en proclamant : « Nous sommes tous ces métèques, ces Scythes, ces Éthiopiens » - tout comme les étudiants de Paris ont défilé en 1968 en criant : « Nous sommes tous des juifs allemands », parce qu'un de leurs dirigeants avait été attaqué en tant que juif allemand.

[52] Et que signifie pour un Grec se proclamer Scythe ou Éthiopien, manger de la chair, boire du sang, prétendre avoir des relations incestueuses avec sa mère ou sa soeur, dévorer ses frères, sinon que tous les discours que l'on tient sur les autres n'ont aucun sens, pas plus que la prétention de se donner pour point de référence, de se situer en haut de l'échelle. Cela signifie, tout bonnement, que l'on abat cette échelle. Ces ensauvagés, ces ennemis supposés des lois et de la culture nous ont légué quelques-unes des pensées les plus profondes qui survivent au sujet de la nature, de l'homme, et aussi quelques découvertes admirables en physique, en mathématique, en astronomie. Nul paradoxe là-dedans : pensées et découvertes sont dans la droite ligne de l'ensauvagement, des « conversations » à travers lesquelles il vit et agit. Au sein de la philosophie, ce *torso*, ce fragment sans début ni fin a recouvré sa plénitude. Chez les sophistes, d'abord, comme polémique ; chez les cyniques, ensuite, dans la contestation pleinement développée du courant orthodoxe.

Le sophisme, on le sait, est une transition, des présocratiques aux socratiques, philosophes systématiques - un carrefour, puisqu'il pose l'opposition entre nature et loi et s'y appuie. Les sophistes se déclarent notamment penseurs de la loi, professeurs de rhétorique, mentors de la cité politique et des arts. Ils sont les premiers à avoir fait de la pédagogie un système, à avoir dégagé la doctrine de l'apprentis-

sage ; ils prétendent enseigner à l'homme tout ce qu'il a besoin de savoir dans l'existence, et, pour eux, celui qui n'a point reçu d'enseignement n'est pas véritablement homme, citoyen, et ne saurait prétendre aux dignités de la cité. La démocratie qu'ils prônent inclut les citoyens - artisans, habitants de la ville, propriétaires, hommes, adultes, Grecs - et exclut tous les autres groupes et individus, Barbares, femmes, esclaves.

Dans le sein de l'école, Antiphon fait entendre une voix nouvelle. Il entame la critique hétérodoxe dirigée contre ses maîtres, notamment contre Gorgias. Ses arguments ont une résonance familière : vous les trouverez chez Shakespeare, chez Rousseau, chez Marx, chez ceux de nos contemporains qui partagent ses préoccupations. Tout art, affirme-t-il, s'inscrit dans la nature ; il est une modalité d'être de la nature et on ne peut le séparer d'elle. C'est pourquoi Antiphon se rebelle contre l'antagonisme de la nature et de la société, contre l'autonomie de la loi, contre la surabondance des lois qui sont autant de coupures dans la chair vive des hommes, autant de mainmises du pouvoir, donc de l'arbitraire, sur la cité. Où le conduit cette critique, qui n'est nullement abstraite ? À dénoncer la différence entre maîtres et esclaves, et la philosophie qui, faisant semblant de séparer la loi et la nature, sépare [53] Hellènes et Barbares. Écoutons-le : « Mais si l'homme est d'humble famille, nous n'éprouvons aucun respect pour lui, nous ne lui portons aucune vénération ; c'est alors que dans nos rapports (sociaux) les uns avec les autres nous nous « barbarisons », car par nature en toutes choses nous avons une origine analogue, aussi bien le Barbare que l'Hellène. »

Antiphon est sans doute le premier philosophe à avoir dit ces choses, à avoir proclamé la liberté et la confiance de l'homme en lui-même, une confiance que l'on veut atteindre sur-le-champ, dans cette vie. Non par peur ou pour éviter la mort, mais parce que tel est notre principe essentiel. Ce n'est pas par hasard qu'il a écrit : « Être vivant est une condition naturelle. » Être vivant, c'est, bien sûr, être en contact avec les choses qui s'offrent à la vue, au toucher ; c'est en même temps reconnaître la communauté profonde des êtres humains,

faire voler en éclats les séparations qui font des uns des esclaves et des autres des hommes libres, de ceux-ci des êtres cultivés et de ceux-là des êtres barbares. Cet appel venu de loin, Antiphon l'a exprimé dans un style direct, ce style de conversation, de non-discours auquel j'ai fait allusion. « Antiphon, écrit E. Havelock ⁵, est un homme en colère... il ne sait pas organiser un discours socratique sans heurts. » Il ne sait pas, ou il ne veut pas, ce qui est différent. Le résultat est là : tout le système de catégories dressé par la grande philosophie se voit mis en pièces, vidé de son pouvoir. « Qu'advient-il, commente Havelock ⁶, de ces définitions dialectiques fines des "barbares naturels" (ou "esclaves ") opposés à "l'homme naturel libre" (c'est-à-dire le Grec) ? Elles se dissolvent en fumée à la logique de son naturalisme. » Et encore : « Son farouche rejet naturaliste des classes et des ordres de la société a dû renforcer le pouvoir de la théorie égalitaire au quatrième siècle ⁷. »

Mais Antiphon n'est pas un isolé parmi les sophistes. Avec une rigueur analogue, Hippias dénonce la rhétorique et la grammaire, tout ce qui va devenir le fondement de l'éducation et de l'humanisme occidentaux. Ferments de crises et de désastres, il les décrit comme autant d'indices d'une « violence contre nature », répétant la violence d'une division entre les hommes libres et les esclaves, entre les Hellènes, civilisés, et les autres peuples, barbares. C'est à lui que s'oppose Platon. « Hippias, écrit Mario Untersteiner dans son ouvrage sur les sophistes, est donc un démocrate convaincu, qui a trouvé dans la nature le fondement de sa doctrine, nature dont émanent de vastes lois réalistes non écrites. À Hippias devait s'opposer Platon. » Tout comme Aristote devait s'opposer à d'autres sophistes, notamment à Alcidas qui [54] déclarait : « Dieu a accordé la liberté à tous, la nature n'a fait personne esclave. » Et Mario Untersteiner de commenter : « Ainsi Alcidas s'opposait à une des principales institutions éta-

⁵ E. HAVELOCK : *The liberal Temper*, Londres, 1952, p. 256.

⁶ Idem, p. 257.

⁷ Idem, p. 381.

blies par les lois en vigueur dans la *polis*, et même au fondement de l'État grec ⁸. »

Si la télévision avait existé chez les Grecs, elle aurait montré des personnages troublants et familiers : les cyniques. Mendians, la besace à l'épaule, le manteau court, pieds nus, cheveux longs, hirsutes et désinvoltes, couchant à la belle étoile hiver comme été, goinfres et sobres, mangeant n'importe quoi ou se serrant la ceinture. Déracinés et errants, ils sont des « drop-outs », comme ces « beatniks » et ces « hippies » négligés, chaussés de sandales, barbe et cheveux en désordre, qui se sont répandus un peu partout et, intervenant de manière intempestive dans les affaires politiques, artistiques ou intellectuelles de notre époque, ont fortement secoué les assises de la société.

Diogène est le plus connu des cyniques et le symbole du mouvement. Questionneur, persifleur quand on ne s'y attendait pas, il se taisait quand on lui posait des questions. Si la question était abstraite ou difficile, il donnait un coup de bâton au questionneur, ou bien lui désignait un aliment, un objet qu'il cassait de ce même bâton. À la question : « Qu'est-ce que la philosophie ? » Diogène réplique en promenant un hareng au bout d'une ficelle : moquerie dirigée envers ceux - Platon, à coup sûr - qui se contentent d'une réponse verbale, prétendent démontrer ce qui se montre et se pratique. Sa philosophie, sa pensée, semble-t-il déclarer, ne sont pas des « oeuvres », des « choses d'auteurs ou d'écoles », elles participent de l'existence ordinaire, des actes courants, en tant qu'expressions et instruments nécessaires. Si l'un de ces esprits cultivés ou hypocrites l'avait interrogé sur l'essence et la signification de ses idées en les retranchant de leur contexte, en oubliant sur quoi elles portent et ce qu'elles critiquent, il lui aurait certainement répondu ce que Picasso a répondu à un ambassadeur nazi lui demandant, devant son tableau *Guernica* dédié à tous les morts victimes des bombes fascistes : « C'est vous qui avez fait cela ? - Non, c'est vous ! »

⁸ M. UNTERSTEINER : *I Sofisti*, Rome, 1949, p. 380.

Diogène s'étonnait de voir les philosophes se pencher sur les malheurs d'Ulysse, et négliger les défauts de leur âme ; ou de voir les astronomes tourner leur attention vers le Soleil et les astres, sans un regard pour la Terre à leurs pieds - on l'imagine fort bien raillant les voyages vers la Lune, alors que tant de problèmes urgents restent à résoudre sur la Terre. Son existence même témoignait que l'on peut vivre autrement, et qu'il convient de remuer les fondements, d'atteindre [55] le mal à ses racines. « Une tradition que nous a transmise l'histoire, rapporte O. Gigon⁹, veut que le cynique Diogène soit arrivé personnellement à pratiquer constamment une vie uniquement « selon la nature ». Il gîtait, mangeait, s'habillait et se conduisait absolument « comme un animal », partant du principe que l'animal était le représentant d'une conduite naturelle qui n'avait été touchée par aucune civilisation. Cela fait sourire, car en fait Diogène n'a jamais parfaitement réussi. Quand, en effet, il essaya de manger comme les bêtes de la viande crue, son organisme se mit en grève. »

Le témoignage semble exact, bien que le commentaire soit peu pénétrant. Non seulement beaucoup d'estomacs supportent la viande et le poisson crus, mais surtout cet accident ne prouve rien - de même que ne prouve rien l'aventure, dont on se gausse moins, dont fut victime Platon : voulant devenir le conseiller du prince en appliquant, comme Diogène, sa philosophie, il se retrouva dans les fers, esclave. Le témoignage nous renseigne aussi sur une autre chose que le commentateur a moins bien saisie : le philosophe cynique mange « comme un étranger », ou mange ce qu'on dit que mangent les étrangers, entre autres, la chair de leur propre espèce, crue ou cuite, sans trouver cela contraire à la nature humaine. « Il ne trouvait pas si odieux, écrit le chroniqueur ancien Diogène Laërce, de manger la chair humaine, comme le font des peuples étrangers, disant qu'en saine raison tout est dans tout et partout. »

L'ensauvagement prôné par les cyniques ne se limite pas là. Il va beaucoup plus loin, puisqu'ils s'attaquent à tout ce qui constitue l'ar-

⁹ O. GIGON : Les grands problèmes de la philosophie antique, Paris, 1961, p. 158.

mature du savoir, de la société. « Quand vous regardez au loin, semble dire Diogène aux philosophes, quand vous détournez le regard vers le ciel, vous ne voulez pas voir ce qui est tout près de vous, de votre cœur, de vos yeux. Pourtant on ne va très loin que lorsqu'on part de ce qui est au plus près, de ce qui nous touche et dont nous sommes touchés. » « Vous méprisez, semble-t-il encore leur dire, l'événement, l'opinion, le chaud, vous attendez que le temps passe, que les choses se refroidissent, que vous soyez loin d'elles pour les penser et partager votre savoir avec les autres hommes. Sachez que c'est dans le flux du devenir, la proximité du penser à ce qui est pensé, l'entraînement de l'action, que la philosophie est la plus aiguisée, l'intelligence la plus vive. » Et de mettre sa pensée en exemples - un tonneau, une volaille plumée lui suffisaient pour illustrer les idées les plus vastes -, de faire de son exemple tout un système de pensée. Entre autres, l'exemple du refus. Refus des biens de consommation, recherche d'une vie simple et délivrée de l'obsession technique, aussi. [56] Mais encore abolition de la prohibition de l'inceste, négation de l'autorité du père, voire de la famille. « Les grands interdits sont jetés bas... C'est seulement dans le contexte d'une mise en question radicale de l'état civilisé que le cannibalisme peut prendre la valeur pleinement positive que le dionysisme, en tant que mouvement collectif faisant partie de la société grecque, ne pouvait lui reconnaître aussi franchement, ni d'ailleurs aussi gratuitement ¹⁰. »

À ce degré extrême, paroles et gestes ont une apparence absurde. Miroirs de l'absurde d'une cité dont le moteur s'est emballé, une cité qui a perdu le sens de ses fins, la mesure de ses moyens, et court à sa ruine. Les échecs successifs d'une réforme sans révolution ont conduit à former le projet d'une révolution sans réforme. Chercher simplement à amender les lois, la répartition des fortunes, le gouvernement, se donner des lois équitables, introduire plus de justice, élire un gouvernement plus sage, aider les hommes à vivre moins mal, reste du domaine du possible. Encore qu'on remette tout cela au lendemain si les

¹⁰ M. DÉTIENNE : op. cit., p. 244.

circonstances ne pressent pas. Mais quand on se tourne vers la nature, quand on accuse les maîtres du savoir de regarder ailleurs, vers les dieux, vers le ciel, au lieu d'examiner ce qui se passe chez les hommes, sur la terre, tout près d'eux, quand on se déclare ennemi de la propriété, de la famille, de tout ce qui implique des rangs, des priorités ou des préséances, quand on s'attaque aux grands interdits, quand on se nourrit et se vêt simplement, comme les sauvages, en réalité comme les pauvres, les esclaves, les étrangers, la populace des non-citoyens, des demi-citoyens, quand on a pour habitation un tonneau ou que l'on affirme, tel Cratès de Thèbes : « Je n'ai pas de cité - mais le monde entier pour y vivre ma vie », alors on proclame sa fraternité avec l'animal, avec le Barbare, on manifeste qu'il faut renverser, disloquer la cité, que son discours est creux, contrefait, sans prise sur le réel.

Bien plus, la vraie transformation dépasse la loi, la richesse et le gouvernement. Elle n'a de portée que lorsqu'elle touche à la nourriture, à la sexualité, à la relation concrète de chaque individu avec un autre, à la terre sur laquelle il marche, à l'air qu'il respire, au langage qu'il parle, à la pensée qui l'agite, à la liberté qu'il conquiert, à la passion qui l'émeut, à la vie qu'il a du mal à vivre. À l'« il faut supporter l'insupportable » de sa culture, une seule réponse qu'obligation lui est faite de donner un jour : « il faut insupporter le supportable ».

Le complot permanent contre les institutions, l'irrespect pour la famille, le travail, la cité, le dédain ressenti pour-la science et la religion, [57] représentés par des actes aussi simples que garder les cheveux longs, porter besace et manteau grossier, manger de la viande crue ou observer un régime végétarien, boire aux ruisseaux, brouter des herbes sauvages, en disent plus long que cent discours. « Une telle "impudeur", commente O. Gigon ¹¹, ne pouvait évidemment que scandaliser les académiciens et les péripatéticiens. » Et pas seulement eux. Ce complot, la prétention à l'inceste, au cannibalisme, le mélange des hommes et des femmes, des Grecs et des étrangers, le choix de vivre « selon la nature », « comme un autre animal », tout cela a pour raison

¹¹ O. GIGON : op. cit., p. 116.

« la subversion que ces deux mouvements (le dionysisme et le cynisme) nourrissent contre le système politico-religieux, mais de l'intérieur, du coeur de la cité, l'un sur le plan religieux, l'autre sur le plan sociopolitique ¹². » Dans le sens et sous la forme que j'ai décrits.

La longue attente du plus grand jour.

[Retour à la table des matières](#)

La séquence médiévale est totalement différente. Le décor est chrétien, la société féodale, l'esprit ecclésiastique. D'un côté, Dieu, de l'autre, Satan, l'Antéchrist face au Christ. Vu de loin : ordre, sécurité, silence. Mais que de mouvements, que d'incertitudes, que de clameurs, vu de près ! Époque sombre, obscurité des jours d'orage, aux cieux rougeoyants, illuminés d'éclairs, ébranlés de coups de tonnerre. Partout bouge, se concentre et se disperse la masse des populations excédentaires et marginales : indésirables refoulés hors des grandes villes, et attirés par elles, manoeuvres et travailleurs dépourvus de qualification ou artisans rejetés par les corporations, paysans sans terre, soldats sans guerre, moines défroqués, « écoliers » curieux. Brassage des coutumes diverses, des milieux les plus hétéroclites, de la cité et du village, « vastes multitudes » et « foules grossières » où se côtoient tisserands et bergers, mineurs et mendiants, vagabonds de toutes conditions, couches inférieures de la classe intellectuelle, « représentants, note un historien, du bas clergé, des prêtres en rupture de paroisse, des moines qui avaient fui leur couvent, des clercs issus d'ordres mineurs, des laïcs... qui avaient pu accéder à une certaine culture, des artisans surtout, des petits fonctionnaires, et même des nobles de rang modeste ».

On les rencontre surtout dans la vallée du Rhin, au nord de la France, au centre de l'Allemagne, en pays flamand et en pays tchèque. Dans

¹² M. DÉTIENNE : op. cit., p. 241.

cette masse instable et errante, des sectes se font et se défont, sont dissoutes et réapparaissent. Que sont-elles, que nous disent-elles ? [58] Leur association à la révolte paysanne est certaine. Leur veine millénariste, mouvement qui prêche l'avènement de la cité céleste sur terre, avant le Jugement Dernier, ne fait pas de doute. Cependant d'autres forces s'y mêlent, moins lointaines, plus pressantes. Au lieu de descendre uniquement les grands fleuves de la révolte paysanne, du millénarisme, suivons les rivières ou les cours d'eau parallèles ¹³.

L'Église est la cible universelle. À l'image de ses cérémonies, elle incarne l'autorité, la richesse, le pouvoir et la propriété, du pape, des ordres, des évêques et leurs alliés. Ayant acquis le monopole du Christ, s'étant octroyé le rôle de médiatrice entre les hommes et leur Dieu, elle s'arroge aussi le monopole du savoir, le droit inquisiteur de tirer sur tout ce qui bouge et lui échappe. Purifier l'Église, combattre le relâchement des mœurs, effacer sa trahison, chasser l'intermédiaire entre les croyants et Dieu, retrouver la simplicité des premiers chrétiens, donc retourner aux sources fraîches de la société religieuse, voilà qui met en branle des milliers et des milliers d'âmes chrétiennes.

Les hommes ne se sont jamais consolés d'une pareille espérance. Ils veulent ensemble réaliser le salut promis sur terre et collectivement, la transformation radicale du monde profane, le rachat commun du mal par des moyens sacrés ou non (danse, drogue, réforme des institutions, etc.). Rétablir l'Église primitive ou s'en approcher autant que possible leur paraît un idéal réalisable. La religion qu'ils souhaitent et qu'ils pratiquent ne repose pas sur l'autorité mais sur la dévotion personnelle. Elle est tout entière, dans les gestes du croyant, empreinte de spiritualité. L'âme veut s'élancer librement vers son Maître divin et communier avec lui dans les actes d'une foi authentique. Pluraliste pour les uns, mystique et subjective pour les autres, la religion, telle qu'ils la conçoivent, se passe de ces vicaires du Christ, dépositaires de la vérité ou gardiens du dogme, qui ont introduit le mal et la corrup-

¹³ Le très bel ouvrage de Gilles LAPOUGE, *Utopies et Civilisations*, Paris, 1973, me sert ici de guide.

tion, et détourné l'Église de sa vraie mission pour en faire une institution rigide.

Besoin de retour, mais aussi fringale du présent. La religion promet le paradis, ouvre les portes de l'Éden. Mais pourquoi attendre, s'en remettre au futur et à ses clercs ? C'est tout de suite, sur-le-champ, qu'il faut entrer dans l'âge d'or. Dès le XIII^e siècle, les Frères du Saint-Esprit s'y emploient, et leur initiative fait tache d'huile. Le Haut-Rhin fourmille de leurs adeptes, au point d'inquiéter les autorités. Un seul remède : les brûler. Qu'à cela ne tienne, le mouvement se reforme ailleurs et trouve de nouveaux sectateurs. À Cologne un siècle plus tard, ils sont assez nombreux pour que l'on allume de nouveau les bûchers. Après les inquisiteurs, c'est Calvin qui les condamne en 1545.

[59] D'autres sectes adamites ont surgi, elles foisonnent. Toutes veulent délivrer l'homme de la malédiction des interdits, le décharger de la culpabilité ; et pour vaincre le péché, disent-elles, le meilleur moyen est de le commettre, de vivre sans péché en s'enfonçant dans le monde, non pas en le fuyant. Le corps n'est plus pour elles cet objet de honte qu'il faut cacher, vêtir. On le débarrasse des oripeaux de la civilisation, des parures du Mal, de tous les habits d'emprunt. Les Tur-lupins vont nus. On recommande la fornication : se tenir à l'acte de chair sans repentir est le moyen le plus sûr d'entrer au paradis, d'y être déjà. « Tant que tu n'as pas accompli ce prétendu péché, affirme Clarkson, tu n'es pas délivré de la puissance du péché. » Les Blutfreunde de Thuringie semblent avoir cru de même que leurs unions transitoires et joyeuses n'avaient rien qui pût offenser. Comme s'ils n'avaient pas compris pourquoi les biens les meilleurs et les plus élevés de l'humanité doivent s'obtenir par l'expiation d'un crime, d'un péché dont il faut jusqu'à la fin des temps assumer les conséquences. Le comprenons-nous mieux aujourd'hui, après tant de siècles de science et de philosophie éclairée ?

Toutes ces conduites traduisent une conviction profonde : hommes, enfants, animaux sont foncièrement bons, généreux. Ils font tous ensemble partie de la nature, dont on exalte la liberté : « On peut être à ce point uni à Dieu que, quoi qu'on fasse, on ne puisse pécher, soutient

un Adamite. J'appartiens à la liberté de la nature, et je satisfais tous les désirs de ma nature. L'homme libre a parfaitement raison de faire tout ce qui lui procure du plaisir. Que le monde entier soit détruit et périclisse totalement, plutôt qu'un homme libre s'abstienne de faire une seule action que sa nature le pousse à accomplir. » Satisfaire ses désirs veut dire que l'on cesse de considérer cette terre comme une vallée de larmes, comme un lieu de malédiction jusqu'au Jugement Dernier ; on y voit au contraire un lieu de félicité et de fertilité. L'habiter, y vivre - et l'on reconnaît là un thème majeur du courant hétérodoxe - c'est croire que la vie est une fête, où les hommes se confient les uns aux autres, où règne l'abondance (pléthore de mangeaille, boissons intarissables, célébrées par Rabelais ou par les peintres flamands).

L'homme doit être capable d'en jouir, savoir goûter et rechercher tous les moyens d'atteindre cette jouissance. « Retrouver la clef du festin ancien » est une tâche qui mérite qu'on s'y adonne. C'est cela qui enrichit, qui libère du remords et convertit l'homme domestique en homme naturel. L'ensauvagement nie le manque, le recul de la plénitude naturelle. C'est pourquoi ni les règles ni les instruments ne lui [60] paraissent s'imposer comme nécessité aveugle, sans choix, ni délibération, sans que ceux qui les conçoivent et les utilisent puissent les remettre en cause.

Affirmation de l'abondance, non comme négation de la réalité du rare mais comme refus de l'exploitation faite en son nom. Revendication du corps, de la félicité, du plaisir et de la sexualité. La reconnaissance de la signification politique et sociale du sexuel est déjà présente dans les enseignements adamites. Le discours, sans doute, est religieux. Toutefois lorsque les révolutionnaires russes, Wilhelm Reich, les mouvements de jeunes le reprendront à leur compte, on découvrira des accents analogues. Ces appels, ces revendications ne sont pas isolés, ils expriment une vision, une action qui touchent au fondement de la société.

Les peuples somnolaient, mais le destin
prit soin qu'ils ne s'endormissent pas.

Hölderlin.

Ces mouvements hétérodoxes oscillent toujours entre un pôle laxiste et un pôle puritain. L'excès dans la rigueur est aussi un moyen d'ébranler une société qui a pour règle d'or la discrimination, qui blâme chez les uns ce qui est permis aux autres. Les uns : les petits, les faibles, les pauvres. Les autres : les grands, les puissants, les riches. La morale connaît deux poids et deux mesures, elle édicte des lois pour tout le monde et des lois d'exception pour les maîtres du monde. Si la société fait ainsi le partage, s'il y a des classes qui peuvent impunément violer les lois, alors mieux vaut la démesure : tous violent les lois, tous sont dans le camp de l'exception, il n'y a plus ni poids ni mesure. Ou alors que personne ne viole les lois, que l'on ne tolère aucune exception, que l'on rétablisse même poids et même mesure pour tous !

Quelle qu'ait été l'option choisie, ce que visent à ce sujet les millénaristes - et tous les courants qui s'y rattachent ou s'en inspirent - , l'idée majeure qui leur est commune dans leur haine des iniquités, c'est l'instauration du royaume des Égaux. Ils rejettent l'ordre que, sur le triple plan du symbolique, du social et de la connaissance, leur imposent le prêtre, le prince-policier et le clerc. Ils réclament une cité des Égaux où n'existent ni loi, ni propriété, ni État, ni discrimination qui sépare, ni richesse qui distingue, ni pouvoir qui opprime. C'est pour cela que leur violence se déchaîne et que, dans leur ardeur, ils veulent détruire tout ce qui rappelle l'oppression. À commencer par [61] la ville, dont ils appellent à raser les murailles et les tours. Et aussi la propriété sous toutes ses formes, la possession de biens : « De quels malheurs, clame un homme connu sous le nom de Vieillard d'Alsace, l'ambition personnelle n'est-elle pas source ? Il convient donc de rassembler tous les biens en une propriété unique : alors en vérité il n'existera plus qu'un seul pasteur, un seul troupeau. »

Böhm le Tambourinaire annonce le règne de l'égalité : la terre sera possédée en commun par tous. En 1520, Thomas Münzer soulève les mineurs, les tisserands par ses violentes attaques contre la richesse qui dépouille les humbles. Quelques années plus tôt, Savonarole, poussé par des forces analogues, inspiré par une vision puisée aux mêmes sources, voulait faire de Florence la cité élue, démocratie exemplaire et centre d'une religion purifiée. Allant plus loin, les anabaptistes prétendent abolir l'État qui profite aux impies. Eux-mêmes se considèrent comme des Élus. La cité qu'ils entendent bâtir sera celle du peuple, et non plus de ceux qui prétendent imposer des lois justes, dictées par la raison. C'est au peuple de décider ce qui lui convient, contre la volonté des princes et de leurs philosophes. Ces sectes, ces mouvements suscitent la peur chez les nantis, les hommes enracinés, abrités derrière les murs de la cité qui tout à coup leur paraissent moins solides, lorsque Münzer apostrophe Nemrod, l'ingénieur de Babel : « Frappez à grands coups sur l'enclume de Nemrod, jetez à bas leurs donjons. Tant qu'ils vivront, vous ne pourrez vous débarrasser de la peur des hommes. »

Il y a de quoi, quand ces masses s'attaquent aux riches monastères et que les objets du culte tombent sous les coups de leur furie iconoclaste. Sur leur lancée, elles pillent, pendent les juifs, violent les femmes, et, avec une âme candide, dans leur soif de pureté elles appliquent la loi du talion en se livrant à toutes les violences que commettent ceux qu'elles exècrent. De Jean Ziska, personnage important du Tabor, on disait au XVI^e siècle qu'il était « le justicier sévère de l'insolence et de l'avarice des clercs ». Aucun des symboles respectés de la culture - livres de comptes ou codes de droit, procédures de justice, etc. - ne trouve grâce aux yeux de ces « fraternités » (nom qu'elles se donnent).

Mais le signe le plus grave de leur révolte est sans doute l'instauration du communisme. La fraternité des Taborites, fascinée par l'idée du retour à l'Église primitive, rompt tous les liens avec Rome, elle supprime la propriété et l'impôt. Au XVe siècle aussi, à Munster en Allemagne, la nourriture est prise en commun dans de grands réfectoi-

res situés à chaque porte de la ville. Personne ne clôt plus sa [62] demeure et chacun peut circuler comme il veut. « Toutes choses doivent être en commun ; il ne devrait plus y avoir de propriété privée et nul ne devrait fournir de travail mais seulement faire confiance à Dieu. » Ainsi naît la commune, où l'on ne distingue plus entre le tien et le mien, où il n'y a plus deux poids et deux mesures, où l'on ne voit plus d'un côté la règle et de l'autre l'exception. Le travail est dénoncé comme une malédiction. Au bras pesant de la loi, au retour à l'ordre réclamé par tous ceux qui ont pouvoir d'ordonner, répond la fureur de destruction mêlée à une *ubris* du retour à la nature, du renouveau des choses civiles ou religieuses dans le bonheur et la jouissance. La foi est aussi forte que la haine pour les institutions et le système de domination. Seul leur effondrement permet d'aller vers une société nouvelle où le passé régénéré prendra sa revanche sur un présent dégénéré, une société proche de la nature, réconciliée avec elle, qui répondra aux aspirations profondes des hommes, à chaque instant.

Ce fut un rêve, un rêve trahi notamment par le luthéranisme qui, en en profitant et en l'émasculant, a dès cet instant « cessé d'être un grand mouvement religieux populaire pour devenir, à la place, sous la surveillance énergique des princes, une institution tout aussi conservatrice à sa manière que l'était l'Église catholique, quoique moins autonome et davantage soumise aux pressions et aux directives des princes ¹⁴ ». Aventure que, depuis, ont connue d'autres mouvements où l'élément démocrate, le ferment de bouleversement profond a été détourné vers d'autres Réformes, soumises aux intérêts des classes dirigeantes. Le rêve a néanmoins fait matériellement trembler ceux qui l'ont reçu comme un cauchemar, soulevé l'enthousiasme chez ceux qui l'ont propagé comme une promesse. Et aurait-on pu accomplir quoi que ce soit, alors et depuis, s'il n'y avait eu le rêve, un même rêve répété des dizaines de fois, dans des générations successives ? « Si l'homme, disait Lénine, était complètement dépourvu de la faculté de rêver aussi, s'il ne pouvait de temps à autre devancer le présent et contempler

¹⁴ F. HEIZMANN, in *Medievalia et Humanistica*, 1970, p. 155.

en imagination le tableau entièrement achevé de l'oeuvre qui s'ébauche entre ses mains, je ne saurais décidément me représenter quel mobile ferait entreprendre à l'homme et mener à bien de vastes et fatigants travaux. » En particulier l'homme que l'on a dépouillé de sa réalité. Que d'énergie dans ces visions, pour pousser à la roue de l'histoire, et faire éclore le destin que l'homme espère être un jour le sien.

Avec ces mouvements multiformes, face aux héritiers installés de Caïn, les vagabonds qui choisissent la vie au lieu de sa contrefaçon, la [63] nature contre la loi, la fête à la place du rituel, qui s'ensauvent, se dérèglent, mettent tout en commun, s'étoffe et renaît la figure de l'homme des bois, l'homme sauvage ou salvage. Descriptions, gravures, enluminures médiévales nous le montrent hirsute, sale, quasi simiesque, marchant parfois à quatre pattes, couvert de poils comme une bête. Vivant, bien sûr, comme les bêtes, partageant leur habitat, leur nourriture, leurs habitudes, buvant aux mêmes sources. Ces habitants des forêts, ces hommes supposés retournés à l'état animal sont parfois des fugitifs, parfois des hors-la-loi, parfois la progéniture abandonnée par des indigents - les célèbres enfants-loups sont du nombre - qui a survécu. Au début du Moyen Âge, l'homme sauvage opposé au chevalier, homme domestique par excellence, sort toujours humilié et vaincu de leur rencontre. La culture se montre ainsi supérieure à la nature, l'armature des règles est plus forte que la désordonnance des instincts.

Mais peu à peu, sous la pression des courants populaires, des couches paysannes, avec la diffusion de nouvelles idées, la vieille confiance est ébranlée. Dans la société, dans la religion, dans le psychisme, les attitudes se modifient. La figure du chevalier va sur son déclin, tandis que l'homme des bois apparaît presque enviable, par sa pureté, son contact intime avec la nature, sa connaissance directe des pouvoirs de la vie. Il devient le symbole de la spontanéité opposée à la règle, de la joie qui triomphe des tristes conventions morales, des émotions fortes qui submergent la raison. À condition de se délester d'un excès de culture, d'un superflu de science et de religion, chacun peut devenir

comme lui. L'homme des bois ne figure plus, vous le constatez, l'horreur d'une humanité différente d'une sous-humanité ou de l'étranger à la cité, mais la possibilité d'une harmonie, d'un accord avec une nature que l'on a longtemps fuie et abhorrée. L'ensauvagement revêt un aspect désirable, devient un mode d'existence supérieur. On le voit à l'oeuvre dans le déchaînement des poussées révolutionnaires. Le carnaval l'intègre parmi ses thèmes de feu et de danse, certains lieux-dits en perpétuent le souvenir, ainsi la rue du Sauvage à Mulhouse. Tout comme les *hippies* redécouvrent et reprennent son costume et sa liberté d'allures.

Du reste, la découverte de l'Amérique et son exploration à la Renaissance mettent les Européens en présence d'un autre type d'homme des bois, qui le restera longtemps, remplaçant l'homme des bois européen dans la fonction qui était la sienne. Les attitudes, les théories seront transférées, suivant les circonstances, les époques, les groupes ; on qualifiera les Indiens de sauvages nobles ou ignobles, mais [64] c'est toujours à nos sauvages, à nous en tant que sauvages que ce discours s'applique. Par le truchement des sociétés dites primitives, nous avons établi des barrières, séparé l'esprit du corps, le monde civilisé de la règle du monde primitif sans règle, et discriminé entre pensée supérieure et pensée inférieure. On a reconnu chez le sauvage d'ailleurs ce qui avait été conçu à propos du sauvage d'ici ; et les savants de se donner l'air d'étudier les groupes humains à distance, dans la plus pure des objectivités, quand ils ne font que plaquer sur leur objet ce qui leur vient de la plus stricte proximité, ce qui exprime leur entière subjectivité.

Si l'éloignement des sauvages autorise toutes les fabulations, il n'empêche pourtant pas la vérité de se faire jour dans les récits les plus honnêtes. Non seulement les Indiens sont aimables, pacifiques, de moeurs douces, mais encore ce sont des hommes comme nous. Non parce qu'ils ont les mêmes organisations culturelles que nous, mais parce que nous sommes, parce ce que nous avons été des sauvages comme eux. William Strachey le soutient dans sa relation du voyage en Virginie qu'il a fait en 1609 : « Un léopard peut-il changer ses taches ? Un

sauvage restant un sauvage peut-il être civil ? Nous-mêmes, ne fûmes-nous pas faits et non pas nés civils à l'époque de nos ancêtres ? Et les Bretons de César n'étaient-ils pas aussi brutes que les Virginiens ¹⁵ ? »

Ainsi, à partir de la Renaissance, à travers les voyages, l'expansion coloniale, on n'a pas découvert l'homme sauvage, mais on l'a diffusé sur toute la terre. Et avec lui s'est répandu, plus terrible que le cannibalisme sauvage, ce que Montaigne aurait appelé le cannibalisme domestique et que Robert Jaulin qualifie aujourd'hui d'ethnocide : le principe qui fait de la destruction et de l'exploitation de l'autre la condition inhérente au progrès.

Il n'y a pas de solution de continuité. Ce qui a été dit, agi dans les siècles passés, n'a cessé d'ébranler, d'inquiéter, d'atteindre les hommes des autres temps au plus secret d'eux-mêmes. On peut brûler, déconsidérer les groupes, les communes, les géographies d'un autre monde : on ne dissout pas les idées, les actes nécessaires. On les comprime, comme on comprime les gaz, mais ils s'échappent, se liquéfient, explosent et se transforment, et se retrouvent toujours. C'est pourquoi les thèmes de l'ensauvagement apparaissent dans la pensée révolutionnaire ou philosophique ¹⁶ - songez à Diderot ou à Rousseau - et plus massivement encore dans le mouvement socialiste, dans ses idéaux comme dans ses pratiques et ses théories. Leur importance n'est pas moindre dans la philosophie religieuse, car, ainsi que l'écrit Jean Servier [65] dans sa récente *Histoire de l'Utopie* ¹⁷ : « Les mouvements millénaristes ont eu, dans la genèse de la pensée occidentale, une importance incomparablement plus grande que la doctrine des Réformateurs. » Surtout par l'opposition que ces mouvements ont suscitée, mais aussi à cause de ce qu'on leur a emprunté.

¹⁵ W. STRACHEY : True Reportory of the Wracke, in Purchas His Pilgrimes, 1625.

¹⁶ Pour le XVIII^e siècle, Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*, Paris, 1971, est un des guides les meilleurs et les plus sensibles.

¹⁷ J. SERVIER : *Histoire de l'Utopie*, Paris, 1967, p. 112.

S'il n'y a pas de solution de continuité, il n'y a pas non plus d'uniformité. Le courant hétérodoxe touche aussi au romantisme, par exemple. Bien que la protestation contre le monde actuel montre les dents jusqu'à revendiquer la refonte de la société et la remise à l'endroit d'un monde à l'envers dont elle dénonce la sécheresse, la frigidité, l'arrogance, l'injustice, elle cherche en sous-main à sauver ce qui disparaît, ce qui est détruit, sans que le fer de la critique soit enfoncé à l'endroit exact de la plaie, la maladresse ou le sentiment faisant au dernier instant vaciller l'esprit, trembler la main. Ou du moins le spectre est large : à côté de ceux qui répugnent à la dure réalité, qui cherchent une consolation dans les labyrinthes du moi, qui posent, dans l'abstrait, le problème du mal et du savoir désincarné, d'autres s'interrogent sur l'illusion religieuse, dénoncent le fléau de la misère sociale, mettent en question une science qui se détourne des intérêts concrets de l'homme vivant dans une nature qu'il fait sienne.

Non seulement des livres et des poèmes surgissent, aussitôt lus et appris par coeur, de la musique se joue, des toiles immortalisent des paysages sombres, fiers, sauvages et désolés comme des âmes ; mais la nostalgie, le costume et jusqu'à la pose romantiques témoignent d'une attitude qui marque le siècle. À la différence du millénarisme ou du socialisme, le romantisme n'est pas un avant mais un après : c'est un mouvement de crépuscule et non d'aube. Orages de la passion, certes, qui éteignent les illuminations de la raison : mais surtout réveil désenchanté après une révolution qui s'achève, comme tant de ses pareilles, en restauration. À l'ordre monarchique a succédé la dictature impériale - avec ses gloires, ses faux nobles et ses vrais morts - puis l'ordre bourgeois, appuyé sur son Église positiviste, chantant la litanie du progrès. Les forces bouillonnantes, emportées, de la jeunesse sont frustrées de leur victoire, comme le peuple est frustré de la sienne. Celui-ci déchiffre lentement le nouveau visage de l'oppression, se remet à l'ouvrage de la révolution future. Celle-là reporte dans l'imaginaire toute l'ardeur de ses rêves, tout son élan vers la justice, la liberté, l'égalité, le bonheur. Son temps et son lieu, c'est l'ailleurs : le passé,

l'histoire, l'Antiquité ou le Moyen Âge, les [66] autres continents ou les autres mondes, et encore la nuit, la folie et la mort.

Mais quand un tel courant qui, depuis l'Antiquité, laboure et tenaille les imaginations, ouvre les yeux des individus sur des horizons différents, quand il contient tant de menaces en lui, on peut l'exorciser en le jouant, le corrompre en le diluant, se familiariser avec lui grâce à des simulacres. Les bergeries, les pastorales, comme les démiurgies y pourvoient. Elles s'efforcent de reproduire sur le plan de l'artifice ce qui existe sur le plan de la nature. La bonne société contemporaine de Rousseau s'amuse à prendre soin de moutons enrubannés, en feignant de ne voir dans le travail du berger qu'un divertissement champêtre. Pourtant la pastorale rend hommage à la nature en anoblissant le berger, comme on anoblit le sauvage dans le masque du carnaval. Représentation et travesti attestent la distance, mais aussi la tentative de se rapprocher d'une nature dont on reconnaît la toute-puissance et la primauté, à laquelle l'art n'est pas nécessaire, tandis qu'il ne saurait se passer d'elle. Et l'agriculture, « art de l'innocence et de la vertu », ravit les esprits toujours prêts à discourir sur de nombreux sujets, les paysans inclus.

Au siècle suivant, ce sont les métiers d'art qui fascinent ; au déclin dramatique des artisans éliminés ou happés par les usines, ces « *arts and crafts* » servent d'antidote et d'exutoire, complétant le spectacle de la société par celui de la nature. Naturalisme patricien, si l'on peut dire, comme il existe une démocratie ou un socialisme patriciens : de théâtre. Mais on aurait tort de minimiser l'importance du théâtre, ou celle de l'exotisme, de ne pas voir qu'ils contribuent, en même temps qu'à inoculer un ferment d'inquiétude, à ancrer dans la conscience commune une certaine attitude, à propager un certain langage, une certaine vision de l'homme et de son rapport à l'univers, et par là, dans une mesure non négligeable, à conforter et consolider ce courant.

Il n'était pas dans mes intentions, je l'ai dit, d'écrire une histoire, de faire le tour de la question. Je voulais seulement procéder à quel-

ques sondages pour attester la consistance, la virulence, l'ampleur du courant hétérodoxe. Tout reste encore à comprendre et à explorer. Je tenais à montrer qu'à travers les mouvements politiques organisés, les mouvements de jeunes, les efforts de défense de la nature, de contre-culture, de critique de l'école et de la société actuelles, et souvent à travers ce qu'on appelle du vague nom d'« extrémisme » religieux ou politique, il refait surface, il amplifie sa voix, délivre ce qui était enfermé, sauve de l'asphyxie ce qui étouffait. Et, encore une [67] fois, il proclame que les hommes, qui sont tous élus, n'ont que cette vie-ci, elle seule, que leur royaume est sur cette terre, et que si l'on veut l'Éden, il faut dès maintenant et ici même l'instaurer.

L'ensauvagement, c'est l'exigence de cette vérité brûlante, de ces retrouvailles intenses avec le noyau pur de la vie sociale, avec le milieu redevenu proche, familial, amical, avec l'animal. Et aussi avec l'autre, celui d'ailleurs, l'Indien, l'Africain, l'homme des bois, et l'autre d'ici qui vit à côté de nous en invisible, en paria, en déviant, que ce soit l'emprisonné, la femme, l'enfant, l'intellectuel et l'artiste, et encore les masses sans feu ni lieu, sous-développées, ballottées d'un endroit à l'autre, privées de droits et de parole, les « races incultes et les couches arriérées de la population (qui) s'accroissent dans de plus fortes proportions que les catégories raffinées », comme l'écrivait Freud à Einstein. Ainsi témoigne-t-on que poser cet homme naturel à part, autrefois, ailleurs, à distance, en Amérique ou en Afrique, c'est poser à distance ce qui est proche, actuel, le paysan comme Indien, l'enfant comme primitif, la femme comme objet d'échange dans la culture.

Le courant orthodoxe s'est employé à trancher ces catégories. À cette fin, il a mis au centre de la science, de la philosophie, de la vie, le problème de l'existence de l'autre et du même, de ce que nous sommes, de ce qu'ils sont : ou bien Hellènes ou bien Barbares, ou bien hommes ou bien bêtes, ou bien civilisés ou bien sauvages, ou bien savants ou bien ignorants. Pour lui, ces alternatives représentent une menace, appellent l'exclusion : nous ou les autres. Seul le tiers inclus, le grand dominateur commun - Dieu, État, maître - qui feint de n'être

ni nous ni les autres, apporte la solution, maintient ensemble, apaise la menace, unit sans mélanger et mélange sans unir. Au cri de « l'enfer, c'est les autres », proféré à l'extrémité domestique, à l'extrémité sauvage on paraît avoir répondu : « L'enfer, c'est nous. » Du coup a été avouée la vérité de la solution. Le reste n'est qu'une question d'aménagement de cet enfer, jusqu'à la disparition de l'autre, ou des hommes en général.

Le courant hétérodoxe lui oppose la solution de rechange d'un nouvel âge, du paradis. L'existence du même et de l'autre, de ce que nous sommes et de ce que sont les hommes d'à côté, Barbares, Hellènes, noirs, blancs, pécheurs, vertueux, pour lui ne fait pas problème, il les accepte dans leur diversité. Il se reconnaît à ce trait fondamental. Son principe moteur est de conjoindre le monde des hommes et le monde des femmes, le monde des autochtones et le monde des étrangers, le [68] monde des humains et le monde des animaux et des plantes, que le courant contraire sépare violemment.

Mais ce qui fait pour lui problème, et il y insiste, c'est le lien qu'il y a entre nous, entre le même et l'autre. Ce lien est-il ou, est-il et ? L'enfer, c'est nous ou les autres ; le paradis maintenant, c'est nous et les autres, le lieu du tiers exclu, du plus grand dominateur commun dé péri. Et si, à l'extrémité où se situe la culture, les hommes domestiqués disent : « Nous ou les autres », à l'autre extrémité, celle où se situe la nature, les hommes sauvages répliquent : « Nous et les autres. » Voilà pourquoi ce qui fait problème pour l'un des courants ne fait pas problème pour l'autre courant ; leurs solutions s'excluent. Voilà pourquoi leurs lignes de pensée et d'action sont à tel point opposées.

[69]

Texte 1.

Le monde en «ou», le monde en «et»

Chapitre 3

La part sédentaire et la part nomade

La servitude et l'exil

[Retour à la table des matières](#)

Si l'on demande : pourquoi ces courants hétérodoxes, d'où viennent-ils ? Tant que l'on ne donnera pas une réponse à cette question brûlante, on ne pourra comprendre les traits décisifs de notre société et de notre histoire. Des pistes existent, bien entendu. Voici celles qui me paraissent relativement sûres et praticables.

Trois indices, entre autres, me frappent. La mauvaise réputation. On se réfère à l'hétérodoxie avec gêne ou ironie, comme s'il s'agissait d'un sujet obscène. On a honte d'être rencontré en si mauvaise compagnie. Le terme péjoratif vient facilement sur la langue et sous la plume, à son propos. À preuve le très pondéré *Vocabulaire de philosophie* de Lalande. On y lit, à l'article MILLÉNARISTE : « Par extension (et dans un sens péjoratif) se dit de toutes les doctrines qui décrivent l'avènement d'un âge de bonheur et de perfection. » De même, à l'ar-

ticle CYNISME : « Cette acception du terme résulte de ce fait que les philosophes cyniques établissaient une opposition radicale entre la loi et la convention et la nature à laquelle ils prétendaient revenir, et qu'ils conformaient leur conduite pratique à ce principe. Le terme a en ce sens une acception presque toujours péjorative. »

Ensuite, le constat que, pris dans leur ensemble, ces courants ont des complicités avec la subversion. Si l'on y repère des détournements ou des glissements conservateurs, la rébellion contre l'ordre - de la société, de l'Église, de l'État, des valeurs - prédomine. De l'ensauvagement, à tous les siècles, on peut dire ce que dit Jean Erhard de sa forme au XVIII^e siècle, à savoir qu'il « n'est jamais aussi sincère, aussi pathétique que lorsqu'il traduit le besoin des « petits », les rançœurs [70] et la misère de ceux à qui la naissance, la pauvreté ou le destin » refusent le droit d'exister ¹⁸.

Des expressions, enfin, telles que « l'homme des bois », « le sauvage », vous en donnent presque la clé, désignant ces fugitifs, expulsés de la société, ces enfants qu'on égarait parce qu'on ne pouvait pas les nourrir. Des vagabonds, des en-trop.

Ces indices obscurs et dispersés pointent vers deux expériences primordiales dont les épreuves déterminent, dans notre civilisation, la condition humaine : la servitude et l'exil.

La première de ces expériences nous est connue par sa fin - dominer - son moyen - déposséder - son principe - faire la guerre. La guerre qu'un homme impose à un autre homme, nul n'y échappe : car, tant que le premier n'a pas soumis son adversaire, il peut toujours redouter que celui-ci ne le soumette. C'est tout l'un ou tout l'autre : asservir ou bien être asservi. Certes, les vainqueurs assurent les vaincus que, dans cette lutte, ils ont cédé à la peur de la mort ; affrontant la mort, la vie a été laissée en échange de leur soumission. Ils le disent afin de paraître équitables, de consoler, d'apaiser leurs propres craintes. En fait, c'est de la vie que les vaincus ont eu peur ; ils ont affronté les puis-

¹⁸ J. ÉRHARD : *L'idée de nature en France*, Paris, 1963, t. II, p. 747.

sances de la vie et on leur a laissé la mort dans une soumission sans contrepartie qui les livre à la crainte. La paix qui arrête cette guerre et consacre leur inégalité est celle de la servitude.

La servitude se perpétue du fait qu'un homme satisfait les besoins d'un autre à la place de celui-ci. Il agit et parle en son nom, l'oblige à se contenter du nécessaire en se réservant pour sa part le superflu, lui impose le travail comme prix et issue de sa misère. La servitude fait de l'homme possédé un objet - bête de somme, outil animé, machine - elle en fait l'objet de l'autre - esclave, salarié, clerc. Un objet instruit à chaque instant de la place qui est la sienne : celle d'un animal domestique, d'une force matérielle domestiquée, d'un processus physique ou intellectuel domestiqué.

Lui ou eux : la nature lui apparaît ainsi comme le lieu de sa lutte, les éléments naturels comme ses adversaires. L'asservi a tout intérêt à se rendre nécessaire, à sortir victorieux de la lutte. Bref, à comprendre qu'il est vivant dans la société exactement pour autant qu'il est survivant dans la nature. À cet effet, ses impulsions sont réprimées, ses initiatives bornées, ses pensées déviées : la seule latitude qu'on lui laisse est celle de se reproduire, identique pour le nombre et le rang, d'assurer la perpétuité de sa condition, reconnue de temps immémorial à un indice réel ou symbolique : la chaîne.

L'espace normal de la servitude est clos, il a pour fonction le [71] confinement. Dans ses limites, l'homme est autorisé à travailler, aimer, se déplacer, connaître. Hors de ces limites, il n'y a que vide, indéfini, néant. Matérialisé dans la cité, l'école ou la caserne, l'espace se pose comme solide, immuable, fait pour durer. Au degré visible, il est habitat, au degré invisible, patrie. Des liens tels que devoirs, honneurs, règlements, passeports, uniformes, etc. attachent les individus, de gré ou de force, à leur foyer, identifient pour eux le bien avec la patrie. Ne pouvant reculer les parois, les efforts de l'asservi tendent à les lui faire oublier : la décoration, c'est l'homme.

L'expérience du confinement est aussi expérience de la nécessité. Elle enseigne à observer les frontières, à respecter les règles en vi-

gueur dans l'enceinte, à se soumettre aux contraintes matérielles de la construction. La liberté n'étant guère plus qu'une fenêtre dans le mur, un allègement de la clôture rendue moins épaisse ou moins visible. À son plus haut degré, Hegel l'a parfaitement démontré, elle est nécessaire comprise, c'est-à-dire une clôture légère, transparente, acceptable et acceptée.

Le parti pris de la servitude, enfin, est le parti pris du réel. Dans toutes ses entreprises et ses pensées, le rapport des forces et la charte qui les régit, constamment présents, déterminent la nature des problèmes qui se posent à l'asservi et celle des solutions légitimes. Outrepasser la mesure, sortir des voies prescrites, c'est attirer sur soi les sanctions définies dans la charte, déclencher l'hostilité des forces en rapport, concevoir des projets que la raison interdit. Devant la voix de la raison et celle de la nécessité qui imposent l'obéissance, il convient de faire taire les autres voix, de consentir en ne disant mot.

C'est le silence qui sied, signe du consensus social, où seuls les faits parlent, où un petit nombre d'hommes, aptes à les déchiffrer, répondent au nom de tous. Toute action est alors conçue dans les limites des possibilités existantes ; elle prouve son efficacité en dégageant les choses du piège des mots, en évitant de s'engager à réaliser des buts pour l'heure jugés impossibles ou paradoxaux : l'égalité *et* le progrès, l'ordre *et* la liberté, produire *et* supprimer la division du travail manuel et intellectuel, etc.

En somme, le parti pris de la servitude signifie : tout ce qui est réel est rationnel. Horizon d'avancées ménageant des lenteurs et des pauses, devenir confiné fait de calcul et d'humilité, ordre qui courbe l'inférieur devant le supérieur : la majeure partie de l'humanité, corps et cerveaux entravés, y endure que l'invivable soit sa vie.

La seconde expérience, celle de l'exil, se résume en trois mots familiers et terribles : déracinement, terreur, errance. Volontaires ou forcés, [72] les exilés lancés sur les routes, voyageurs aux légers bagages, jeunes et vieux, hommes et femmes, puissants d'hier et cadets d'aujourd'hui, esclaves blanchis sous le harnais qu'ils refusent de por-

ter plus longtemps et esclaves ayant perdu leur harnais, penseurs ayant pensé trop haut et citoyens n'ayant pas parlé trop bas, bannis de bien d'autres sortes, n'ont ni espoir de retrouver leur foyer ni la possibilité de s'établir ailleurs durablement. Sans oublier ceux qui, parmi les leurs, sur leurs terres, vivent exclus, « en étrange pays dans mon pays lui-même » (Aragon).

Condamnés, les uns et les autres, à l'impossible repos, rayés des tables d'une famille, d'une cité, d'une classe ou d'une nation, marqués par un stigmate - accent étranger, couleur de la peau, longueur des cheveux, gestes paysans, coutumes surannées, insigne infamant, pratiques particulières - qui les désigne et, telle la crécelle des lépreux, par son grincement, sa dissonance, éloigne d'eux - ces « intouchables », ces « à ne pas toucher » - la majorité, les plonge dans une situation de délaissement où se perpétuent crainte et anxiété, où se ravivent toutes les blessures d'un être arraché à son sol natal, à son milieu nourricier, à sa langue maternelle.

Pour les siens, l'exilé est mort, vivant au milieu d'autres morts, de morts-vivants. Lorsqu'il n'est plus qu'un cadavre, le droit à la sépulture lui est refusé, son corps inhumé à part, hors de l'enceinte sacrée où reposent les élus. Même sous terre, sa crécelle continue à tourner et à bruire. Pour les autres, à se trouve hors des confins de l'humanité, parmi les êtres qui ne sont pas tout à fait « nous », pas tout à fait « hommes » : barbares, animaux, etc. Le rapport avec l'exilé prolonge et répète le rapport au barbare, à l'animal, permet de le traiter comme le non-humain, de le répudier, de le chasser, de l'exterminer, ou seulement de ne pas tenir compte de ses besoins, de ses sentiments, de ses idées. Pas plus qu'on ne tient compte de ceux des êtres qui attendent, aux frontières de l'humanité, aux portes de la société, l'autorisation d'entrer subordonnée aux épreuves indispensables - initiation pour les jeunes, mariage pour les femmes, etc. - en somme l'achèvement de leur domestication.

Sevrage, migration, emprisonnement, excommunication, déportation : l'exil a encore bien d'autres causes. Un seul effet : déraciner. Créer une situation précaire, une position en marge, mais surtout un

monde renversé. A l'exilé, tout est interdit de ce qui est permis aux autres, et tout est permis de ce qui leur est interdit : métier, savoir, pratique, territoire ou mode de vie. Faisant ce qu'un homme ne fait pas, ne faisant pas ce qu'un homme fait, il est traité en conséquence. [73] Exception à la loi, il ne connaît que la loi d'exception. Pour subsister, même à ce niveau, il lui faut se tenir dans l'absolue différence : sentir que son existence est simplement tolérée et susceptible d'être interrompue par tout un chacun à n'importe quel moment, comprendre que ses rapports aux autres sont éphémères, révocables sans préavis ni justification, apprendre que, tout en vivant parmi les membres visibles de la collectivité, il figure parmi ses membres invisibles. Cette différence lui fait découvrir sa place : celle de l'étranger, son temps : le présent, son espace : un refuge à côté de la société, le ghetto, ou en dessous, la caverne. Se reproduire, prendre racine, prétendre à la vie de tout le monde, il ne le peut que par inadvertance ou par accident. Privé de la faculté de se reproduire, de s'enraciner, de se normaliser : la castration, à tous les points de vue.

Avoir honte de ce qu'on est, être ce dont on a honte, voilà de quoi maintenir les exilés parmi les déplacés, indiquant ce qui leur est réservé : le *no man's land*, territoire où même les lois de la guerre n'ont plus cours, où aucune protection ne s'exerce. Depuis longtemps, on leur a signifié réellement et symboliquement ce qu'ils sont : les « hommes de la terre d'aucun homme ». Plus concrètement : les hommes de la forêt, du désert, de la mer, des lieux inhabitables et des lieux d'exode. L'exil, c'est la sauvagerie, le sauvage, c'est un exilé.

L'état imposé aux exilés est la *dispersion*. Fluide, il leur interdit de s'arrêter quelque part ou d'être retenus par quelques-uns ; il les oblige à se tenir sur les grands chemins où l'on circule, à se cacher dans les endroits clandestins. Logés à l'enseigne du provisoire, du mouvant, ils sont hors les murs des cités et des États, hors la société, quelle que soit leur origine, dans la société de nulle part qu'ils forment. Ils peuvent alors, ces hors-tout, ces flottants, ces en-sursis, se croire et se proclamer citoyens du monde, prendre pour cité ce bateau ivre qui les porte : cri de désespoir, folie des grandeurs, rumeur bruyante dans

un vaste pays silencieux. En réalité citoyens de nulle part, on ne se fait pas faute de le leur rappeler, citoyens à part nulle, ce qui donne l'exacte mesure de la grandeur de leur folie. Tout simplement des êtres sans place et sans avenir dans le monde.

Hommes étrangers, étrangers à l'homme, les exilés sont aussi étrangers à la guerre et à la paix qui sont affaires de citoyens. Traités par la violence, ils y répondent quelquefois par la violence. Le plus souvent, ils la refusent dans son principe, cherchant le bien et la fraternité comme remises en question radicales de tout ce qui les exclut, de tout ce dont ils sont exclus. Pour ceux dont l'errance est le but, à qui l'on dénie le bien avec la patrie, la patrie se trouve partout où est [74] le bien, la chance d'une fraternité retrouvée, puisque « l'égoïsme et la haine ont seuls une patrie, la fraternité n'en a pas » (Lamartine).

Le parti pris de l'exil est forcément l'idéal. Le déracinement et la dispersion éliminent l'exilé du cadre des rapports de forces, d'une charte qui le proscriit, du calcul d'un jeu social et politique où il est tout au plus enjeu, jamais partie prenante. Alors, vouloir l'impossible, agir sans se soucier des limites et des murs, faire fi des règles édictées dans l'enceinte, braver la résistance des constructions, ce pari correspond à l'expérience d'une existence impossible, d'une réussite dans l'improbable, à la conquête patiente d'un désert aux lignes d'horizon fuyantes, avec de rares oasis et le souffle mortel du vent de sable.

Pour l'homme né à l'exil, la réalité n'est pas, comme pour l'homme né à la servitude, une origine, un donné extérieur : c'est un produit, une chose qu'il doit créer à nouveau pour qu'elle soit sienne et qu'il y soit inclus. Réalité produite et créée par sa propre puissance et sa propre raison : tout ce qui est rationnel est réel. Partant, les pensées et les mots sont investis d'une efficacité, ne serait-ce que parce qu'ils rompent le silence, annoncent une intention, proposent une solution de rechange. Sous cet angle, ils sont menace, brèche dans l'ordre établi. Le parti pris de l'idéal mise sur cette brèche, sur ce cheval de Troie d'où sortent des forces inconnues, quittant leur cachette pour envahir les lieux confinés, les labyrinthes interdits, préparant le retour, après

le très long voyage, de tous ceux qui ont subi de lourdes épreuves, retour dans une cité sans murs, parmi le peuple des hommes sans stigmates.

Expériences opposées, la servitude et l'exil le sont à plus d'un titre. Dans l'une, les hommes sont dépossédés de leurs fruits, dans l'autre, ils sont arrachés à leurs racines ; dans l'une, les maîtres et possesseurs se réservent les droits en réservant aux soumis et aux dépossédés les devoirs, dans l'autre, les proscrits ne connaissent que l'arbitraire ; dans l'une, la vie doit être constamment méritée, dans l'autre, le mérite constant est de devoir vivre, car « l'exil est quelquefois, pour les caractères vifs et sensibles, un supplice plus cruel que la mort » (Mme de Staël) ; dans l'une, on est homme entier ou demi-homme, bien vivant ou survivant, dans l'autre, nécessairement sub-homme et mort-vivant. L'asservi croit pouvoir compter sur le temps, mais l'espace lui est mesuré ; l'exilé voit s'ouvrir devant lui l'espace, mais le temps lui est refusé.

Sur la base de cette opposition se sont constituées indépendamment l'une de l'autre une anthropologie, histoire de l'exil des peuples lointains, ensauvagés, et une histoire, anthropologie de la servitude [75] des peuples proches, civilisés. Ensemble ces deux expériences composent le canevas sur lequel ont travaillé toutes les philosophies, tous les arts, toutes les sciences, toutes les religions et toutes les politiques ; il n'est rien dans la pensée, l'imagination ou l'action qui ne s'y rapporte.

À travers leur grille, aussi loin qu'on regarde, on aperçoit des hommes à la chaîne et des hommes à la crécelle, les uns cherchant à alléger le poids de la servitude, les autres à atténuer le bruit aigre qui les signale comme exilés. Pourtant, dans la mesure où l'on pense, imagine et agit au nom de ceux qui habitent un lieu, possèdent un bien, partagent une loi commune, participent d'un ordre établi quoique menacé, seule la première expérience a été vue, comprise et retenue comme

matière de l'histoire, la seconde étant repoussée hors de ses limites, parmi ses accidents et ses ombres, matière du mythe.

On a tranquillement substitué, encore une fois, la partie au tout, sous couvert d'une hiérarchie subordonnant l'essence à l'apparence, sans avouer pourquoi l'essence est essence et l'apparence apparence. La réalité n'a pas manqué de se venger de cette esquivé et de surprendre, en donnant au mythe la possibilité de faire l'histoire et d'en composer les plus beaux chants, en laissant à l'histoire le soin de représenter le mythe sur ses tréteaux et de lui fournir ses meilleurs interprètes. Nous défiant, par ce moyen, de remettre les choses à leur place, de rafraîchir un regard bien défraîchi, de redevenir entièrement attentifs à ces mouvements qui, au vu d'un oeil exercé à ne pas les voir, au su d'un esprit conditionné à ne pas les entendre, créent l'événement, entrent dans le cours mêlé du développement des peuples et se hâtent de l'accomplir.

L'histoire sur ses deux jambes.

[Retour à la table des matières](#)

Nos sociétés combinent donc des hommes, des demi-hommes et des sub-hommes. Et la meilleure réponse à la question posée est de chercher auquel de ces groupes les courants hétérodoxes correspondent le plus exactement ¹⁹. Les expériences de la servitude et de l'exil nous

¹⁹ Les indications contenues dans ce texte sont volontairement rapides et limitées au monde occidental. Dans le monde chinois, par exemple, les révoltes paysannes et le mouvement des sociétés secrètes dont la révolution moderne est la suite et le couronnement se sont accompagnés d'un combat constant contre le confucianisme et ont propagé des idées hétérodoxes sur le statut des hommes et des femmes, le rapport à la nature et la signification d'une connaissance libérée de la discipline mandarinale (cf. E. WOLF : Les guerres paysannes du XXe siècle, Paris, 1974). De même, le monde juif a été traversé par des mouvements de lutte séculaire contre la structure sociale qu'il s'est donnée, contre l'autorité de la synagogue, et pour l'émancipation du plus démuné et de tout ce qui porte la marque de l'exilé. Les lectures que j'ai pu faire

renseignent déjà sur ce point, les pistes tracées sont très claires. Cependant beaucoup de gens les jugeront être des découpages de réalistes sans contrepartie visible ni palpable dans la machinerie sociale.

m'ont convaincu que la plupart des auteurs qui ont écrit sur les courants hétérodoxes ont soit répugné à les comprendre, tant ils les jugeaient rebelles à leurs catégories de pensée et en désaccord avec leurs représentations, soit cherché une sorte d'évasion malsaine vers une autre pensée réputée irrationnelle, obscure, secrète. À ce sujet les contradictions abondent et continueront à abonder tant qu'on ne s'avisera pas (a) du caractère cohérent, populaire et normal de ces courants, (b) de leur portée politique et historique certaine (c) de la nécessité de leur faire quitter les voies de garage où on les a exilés, au lieu de redoubler, par une méconnaissance délibérée, les persécutions non moins délibérées dont ils ont été l'objet.

Si l'on veut appréhender en profondeur l'évolution de nos sociétés, il faut sortir du cadre de ce qu'on est convenu d'appeler « la » réalité et « la » raison - du culturalisme - et regarder en face ce qu'on nous a toujours interdit de regarder et de penser, en le cachant derrière les fausses (parce que séparées) catégories de religion, de mystique, de paysan, de vulgaire, de science, etc. L'histoire ne se nourrit pas de grandes catégories mais de petits détails, et ceux-ci nous apprennent que tous les changements brusques, dans les temps modernes, (en Orient notamment) ont eu lieu lorsque les empires coloniaux se sont défaits et que des nations sont venues à leur place, amenées par un mouvement qui relie étroitement campagnes et villes, renouant avec des courants souterrains dont les doctrines constituées dans le cercle de l'Occident, du capital et de l'urbain ont méconnu le sens. Et l'Occident, l'hypothèse n'est pas à rejeter, connaîtra peut-être de tels soubresauts lorsqu'on assistera à la rupture des États-Nations, avec leurs pouvoirs, leurs élites, leur idéologie, et à la reconcentration des groupements ethniques en des régions où s'instituera un autre mode de reproduction, un autre mode de rapports sociaux que celui qui a détruit le rural pour le remplacer par la polis, et détruit la polis pour la remplacer par la megalopolis. Une tendance vers le grand, on l'observe souvent, crée une tendance vers le petit, une force d'homogénéisation produit, par un choc en retour, une force d'hétérogénéisation.

Ceci mérite un examen attentif, car il est dans l'histoire bien plus de choses que n'en contient la boîte à malice - quand malice il y a - de la philosophie. Ces réalités peuvent déranger la théorie des anciens combattants de la pratique, attachés à leurs souvenirs et à leurs langages. Mais les pratiques des futurs combattants de la théorie, soucieux de savoir pourquoi leur théorie n'est pas en accord avec les réalités, et non l'inverse, seront obligées de tenir compte de ces possibilités, de tenir compte de ces mouvements qui remontent loin, de reconsidérer les normes qu'on leur applique, sous peine de faillir à leur tâche. C'est à force de penser et de permettre de penser ce qui est interdit, sur le versant de cet interdit même, que nous rencontrons la vérité qui nous guette.

Regardez toutefois cette machinerie de plus près, son dédoublement ne peut manquer de vous apparaître. En surface, elle fonctionne en produisant, en distribuant les richesses produites, en réglant les rapports de pouvoir entre ses membres. Des partages existent : les [76] uns exécutent, les autres dirigent ; les uns sont organisés et les autres organisent ; les uns produisent, les autres consomment ; les uns délèguent et diluent leurs pouvoirs, les autres les reprennent et les concentrent. Partages des hommes et des demi-hommes déjà remarqués par Montaigne : « Ils avoyent aperçeu qu'il y avoit parmy nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitez estoient mendiens à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté ; et trouvoient estrange comme ces moitez icy necessiteuses pouvoient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prissent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons ²⁰. »

Tout cela continue de plus belle. La richesse et la pauvreté, l'inégalité entre ceux d'en haut et ceux d'en bas, la hiérarchie des forts et des faibles sont les catégories fondamentales d'une logique de la domination que l'on déchiffre sans peine dans nos systèmes sociaux. La dialectique du maître et de l'esclave, l'exploitation de l'homme par l'homme sont la version avec ou sans philosophie de cette logique. Cependant, dans la mesure où tous se seront rendus nécessaires, les grands et les petits, les excellents et les misérables, les élus et les électeurs, ils se reconnaissent chacun à sa place, comme citoyens, comme producteurs, comme capitalistes ou prolétaires, comme serfs ou seigneurs, comme pères ou héritiers, comme Grecs, Romains ou Français. En un mot, ils participent au contrat social, ils existent, ils entrent dans la définition de la cité, de la nation, de l'appareil économique ou culturel.

En profondeur, la machine social se reproduit, en tant que nombre, en tant que système de forces et de ressources nécessaires à leur

²⁰ MONTAIGNE : loc. cit.

production ²¹, en liaison avec le milieu. A cet effet, elle encourage et préserve les hommes, les savoirs qui lui conviennent, les espèces et les forces matérielles qui correspondent à sa nécessité. Par des procédés divers qui vont de l'infanticide à la réglementation des productions et des enseignements, cette machine contrôle l'entrée et le remplacement des groupes humains, distingue les reproduits et les reproducteurs de ceux qui ne le sont pas. En même temps, elle inhibe, élimine les individus, les matériaux, les savoirs, les formes de vie qui l'encombre, qu'elle ne peut ni capter ni assimiler, les surplus et les déchets de toutes sortes, tout ce qui doit rester non reproduit, non reproducteur, de son point de vue. Le goudron en bas de la colonne de distillation sociale, en somme.

Le couteau de la division traverse les classes. Il retranche l'excédent d'hommes, de talents, les migrants vivant sur les franges, mais aussi les paysans qui savent, on le leur a dit, leur forme de travail condamnée, [77] les artisans en instance d'être expulsés de leur atelier et remplacés par des machines, les hommes déjà machines en attente de se voir jeter au rebut par d'autres machines, les jeunes sans métier ni héritage, les épaves de toutes sortes échouées dans les villes ; tous ceux-ci et bien d'autres, s'ils ne peuvent être épongés à brève échéance, sont obligatoirement vidangés vers la périphérie, marginalisés comme inutiles, proscrits comme dangereux. Leur seule chance, c'est de créer une nouvelle donne, de découvrir une nouvelle terre sous leurs pieds et un nouveau ciel au-dessus de leur tête, non plus déviant d'une collectivité qui les réprouve mais initiateurs d'une collectivité qu'ils approuvent, noyaux négligemment jetés au loin d'où germent les arbres d'une forêt vigoureuse.

Morts sociaux en sursis (extra-sociaux, dit le jargon scientifique), ils rencontrent hors circuit et s'identifient à ceux qui n'ont pas accédé et n'accéderont jamais à une vie sociale pleine (les pré-sociaux, dit

²¹ Certains sociologues et économistes ont tendance à confondre la reproduction du système social et de ses rapports à l'environnement qu'il crée et maintient avec la simple transmission des rapports existant à l'intérieur du système.

le même jargon), femmes qui ne franchiront pas les limites de leur foyer pour sortir sur la place publique, métèques des démocraties anciennes ou modernes, à qui la société refuse l'existence politique et culturelle, jeunes qui n'ont pas encore droit à cette existence, toutes sortes d'individus incapacités par la règle et la raison, fous, ignorants ou prisonniers.

En bref, tous ceux qui, bien qu'ayant été appelés, ne seront jamais élus. Des invisibles aux yeux des propriétaires, du travail, du normal, du national. Des êtres ignorant les manières de table de l'art et de la science, dépourvus des insignes du civilisé. Qu'ils soient sortis de la société par le bas ou par le côté, ou qu'ils y fassent antichambre, peu importe ; ils y figurent seulement comme des catégories de la nature, n'ayant d'existence externe que non sociale suivant des critères biologiques - âge, sexe, race, etc. - et qui ne pourront jamais tisser avec la collectivité des liens semblables à ceux qui unissent ses membres entre eux. Êtres de nature, assimilés par conséquent à l'animal, au primitif, à l'impie, chassés au besoin par les hommes et les chiens domestiques, refoulés, sinon vers la forêt, du moins vers les multiples lisières, réserves, ghettos, quartiers spéciaux, prisons, etc. Récemment encore, Dennis Gabor, Prix Nobel, auteur d'une de ces utopies libérales qui pullulent de nos jours, proposait de transformer les communes de jeunes en réserves où, isolés, ils « feraient moins de mal que s'ils devaient former un noyau de désordre ».

La logique de la séparation oppose ces groupes d'exclus ou de non-inclus aux autres groupes, non pas comme un « bas » à un « haut » mais comme un « dehors » à un « dedans ». Elle les oblige à refluer en [78] tant qu'êtres privés et privatifs vers les périphéries économique, politique, religieuse et idéologique de la société, en tant que déviants de tout poil : improductifs, attardés, retardés, sous-développés, drop-outs, défroqués, hors-la-loi, etc. De façon conséquente, leur lieu réel ou imaginé est cette nature qui entoure la société, où elle évacue ses problèmes et ses sub-hommes, contre laquelle elle se défend et qu'elle veut maîtriser. Ainsi une société bien organisée a ses animaux et ses hommes domestiques, le mot est riche de sens, qui la sustentent, la

servent, connaissent l'obéissance et la mesure, assurent sa tranquillité et veillent à son ordre, et puis elle a ses animaux et ses hommes sauvages qui la hantent, rôdent alentour, menacent ses institutions, que l'on cherche à écarter, à parquer ou à détruire, et avec lesquels il n'est point de mélange. La logique de la séparation le démontre : sur son versant théorique, elle est dialectique du domestique et du sauvage ; sur son versant expérimental, elle est pratique de l'expulsion de l'homme par l'homme.

À tous les coups on a tort de faire de telles réductions manichéennes. Il faudrait cependant en faire plus souvent. Ainsi la vérité, si elle paraît moins correcte, est plus visible. Ce parallélisme entre le niveau de la production et le niveau de la reproduction, aussi simplifié qu'il soit, aussi peu acceptable encore parce qu'il scinde le social en deux, est déterminant. Vous pouvez le comparer au parallélisme dans le vivant, développé autrefois par Bichat, entre le végétatif et l'animal, entre les dispositifs organiques qui, dans notre corps, concernent l'intérieur et les dispositifs qui concernent l'extérieur et nous tournent vers l'extérieur. Si l'on passe légèrement sur le parallélisme du productif et du reproductif - soit qu'on ne l'ait pas reconnu ou parce que l'habitude de passer légèrement a été prise - on tombe dans la confusion. C'est pourquoi il n'est pas inutile d'y insister à cet endroit, avant de s'approcher de la conclusion.

La reproduction, n'étant jamais répétition, n'est pas non plus sans failles. Les déviations et les déviances s'amorcent très tôt, ici ou là, chez les dépourvus aux abois, chez les visionnaires à l'affût, elles sont combattues ou détruites, mais pas entièrement et rarement de façon à les empêcher de renaître. Par des récupérations fréquentes, on inocule contre elles le corps social, en mobilisant des armées d'anticorps ; cela aussi a ses limites. Déviations et déviances s'organisent et s'agrègent, menacent et innovent, constituent des courants et des groupes, continuent à s'accumuler comme le gaz dans le cylindre, sous une grande pression, attendant ou devançant le moment de la déflagration. [79] Mises à l'écart, les multitudes d'énergies, d'intelligences

et de désirs d'exister, cette lie de la terre - lumpen-prolétaires, lumpen-paysans, lumpen-prêtres, lumpen-nobles, lumpen-artistes, lumpen-penseurs, lumpen-femmes, lumpen-scientifiques - se tournent vers le centre pour l'excentrer, revendiquent le pouvoir et le droit de redéfinir les limites du social. Leur problème essentiel n'est pas seulement d'améliorer un sort difficile, d'en finir avec une exploitation insupportable, de résoudre les contradictions entre les rapports collectifs et les méthodes industrielles et commerciales ; en d'autres termes, de rationaliser ce qui est devenu irrationnel, d'amener à maturité une forme sociale qui se profile derrière l'ancienne (la société bourgeoise qui serait contenue en germe dans la société féodale, etc.). Tout est dit, dans ce cas, quand on a dit : changer /a société.

Non, leur problème est surtout d'échapper à l'asphyxie, de faire sauter le couvercle, d'évider la structure d'un système qui, en se reproduisant, fait des morts-vivants et transforme les hommes en sub-hommes. Le cernant, l'encerclant, n'étant pas parties prenantes à un contrat social au bas duquel on retire leur signature, n'ayant ni ne pouvant partager complicités ou intérêts, ils visent la société à tous les niveaux, comme ordre, comme savoir, comme mode de vie quotidienne, comme appareil de pouvoir. Ils aspirent à la renverser et non pas à la dépasser, à la recréer et non pas à l'hériter.

En sursis ou entre parenthèses, et sans véritable chance de faire surface, fis transforment en positivité, en modèle, ce qui leur est imputé comme négativité, stigmaté. Si la sauvagerie est de leur côté, ils s'ensauvagent. S'ils sont censés manquer le train du progrès, ils s'archaïsent. Si on les dit sans règle et sans culture, ils se dérèglent et se décultivent. S'ils n'ont pas de place assignée dans l'espace social, ils se nomadisent. S'ils sont exclus, ils s'excluent. S'ils ont quelque chose d'animal, ils s'animalisent. S'ils ne participent pas aux devoirs sérieux du pouvoir et de la richesse, ils montent la fête où ce pouvoir est ridiculisé, où le nécessaire est détruit et consommé comme un luxe.

Mais en même temps leur action s'ingénie à dévaluer les principes sur lesquels repose le système social, à dérégler les règles du jeu, à les rendre inutiles, et non pas à empêcher leur application ou leur

fonctionnement. Ils rendent ainsi plus vive la déchirure par laquelle la somme des déviations entraîne une division entre les hommes et font sentir que le système bascule à l'instant et dans le geste même où l'on s'apprêtait à le glorifier. Ils rappellent que ce qui a été déversé dans la nature, repassé à la nature, est du fait et du ressort de la société ; que [80] c'est pur artifice de comptabilité si, dans le bilan général, un problème ou une catégorie d'individus - par leur sexe, leur âge, la partie du corps avec laquelle ils travaillent, bras ou cerveau - apparaît dans une rubrique ou dans l'autre. Ils réintroduisent, parmi les préoccupations manifestes de la société, ce qui, repoussé vers le privé, vers le surnuméraire, la met en question dans le détail de son tissu, dans le microcosme de son existence.

De ce nombre sont les tentatives, par exemple, de trouver un mode de vie simple et frugal, l'intérêt pour le corps, l'air, l'eau et la lumière, le refus de l'idée de péché, d'interdit. Si la revendication de la vie les accompagne, si on l'entend aussi souvent, c'est qu'elle est le cri du cœur du condamné, et non parce qu'on s'ennuie dans un monde mécanisé, parce que les instincts sont réprimés, ou encore qu'une obscure énergie s'efforce de faire entendre une voix d'outre-raison. Libérer, se libérer, désengloutir l'englouti, c'est rapprocher et faire parler ce qui est tenu à distance et réduit au silence, élargir d'un seul coup, sur un écran panoramique, les dimensions de la conscience et les limites de l'univers collectif.

À la longue, les effets se sont révélés radicaux. Clamant tout haut ce qui se murmure tout bas, s'adressant à chacun dans le langage sans détours que chacun possède et entend, avec l'exemple qui convient et en provoquant les expériences qu'il faut, ces groupes périphériques et actifs désaffectent, désinvestissent, désenchangent et décapent l'édifice social, montrent que le colosse a des pieds d'argile, et stimulent les énergies vives à se porter ailleurs. Consécutivement, cet édifice commence à ressembler à une ruine dont les pierres, rongées de maladie, se délitent ou s'effritent, au moteur dont chaque pièce est en place et qui tournerait si la rouille n'avait pas attaqué le métal. Alors, il ne faut pas réparer mais rebâtir l'édifice, reconstruire le moteur

avec d'autres matériaux, refaire la société civile, politique, idéologique sur d'autres bases, établir des relations entièrement nouvelles entre les hommes. Société globale de tous les vivants, et non pas société partielle d'individus cooptés par la loi, la richesse ou le pouvoir ; lieu ouvert vers la nature, et non pas forteresse dressée contre la nature et donc aussi contre d'autres hommes.

En définitive, tout porte ces classes « enragées » à vouloir changer de société. Vous venez de voir pourquoi. Changer la forme de la société, la manière de produire et les relations qui se nouent autour de la production ne suffit pas, si l'on continue à la reproduire, à la doubler et redoubler dans l'espace et dans le temps, copie conforme de celle qui l'a précédée. Ce qu'il faut, c'est lui tracer un autre contour, [81] la produire à nouveau, donc la réinventer, en transformant son mode de se reproduire et le contenu humain de ce qu'elle reproduit, son dedans et son dehors. De même, une ville ne se renouvelle pas lorsqu'on bâtit des maisons neuves à la place des anciennes, lorsque des habitants différents viennent s'installer à la place des occupants d'autrefois. Une ville est véritablement neuve, elle répond à des fonctions originales, elle appelle à s'installer des catégories sociales nouvelles lorsqu'elle se construit sur un plan différent. En raccourci, à côté d'une manière d'être de la société, il s'agit de chercher une autre manière de faire la société : bouleversement de ses coordonnées non seulement du « bas » vers le « haut », mais de la « périphérie » vers le « centre ».

On l'a souvent dit, et il y a de fortes raisons de le croire : l'accumulation des contradictions et la lutte des classes sont le moteur de l'histoire. On voit ici que l'accumulation des déviations et la division des classes sont l'histoire de ce moteur. Des matériaux et des plans de sa construction, veux-je dire. Ainsi tourne la roue, à double effet. Elle porte un jour au sommet les hommes qui se trouvaient en bas le jour d'avant. Son mouvement centrifuge projette vers la périphérie ceux qui ne sont pas solidement accrochés au centre, et son mouvement centripète ramène ces expulsés, enrichis d'une nouvelle expérience. Tout le monde est entraîné dans sa révolution. Mais elle tourne plus lentement pour ceux qui sont près du moyeu et plus vite pour ceux

qui s'éloignent vers la jante. Donc les premiers se renouvellent à un moindre degré que les seconds : aux uns, la conscience de ce qui se passe vient toujours trop tard, et aux autres trop tôt. Aussi les sociétés avancent-elles par leur périphérie, et s'écroulent par leur centre.

L'histoire progresse, nous en avons la certitude, sur deux terrains, elle marche sur deux jambes. Certains, il est vrai, la font claudiquer sur une seule, les relations avec la nature lui servant uniquement de béquilles. Voilà que les « enragés » veulent la faire marcher de nouveau sur ses deux jambes. Leurs actes et leurs idées sont subversifs de ce fait même ; ils varient perpétuellement, sont intempestifs et décalés, en opposition et en rupture voulues avec tout ce qui existe : c'est normal. Eux-mêmes, étant hors circuit, tenus à l'écart des voies de communication habituelles, transforment leur esprit et leur corps en radars ultrasensibles. Les mouvements du temps, qui échappent à la plupart des hommes et les traversent sans rien éveiller en eux, les « enragés » les captent à leur profit et en extraient une substance neuve : cela va de soi.

Leur rôle est d'investir la société par une autre tactique que les classes « dangereuses » : à partir de sa périphérie, en reprenant ce qu'elle a rejeté hors de ses limites et exclu de son jeu. La force la [82] plus grande n'étant pas de leur côté, ils peuvent cependant ébranler ses murailles, la vider de sa substance, la surprendre en mobilisant les portés disparus - mauvaises têtes et mauvais sujets - de son histoire, et entonner les chants libérateurs qui l'abattront au milieu des pleurs, des fracas et des enthousiasmes. Et proposer l'exemple, créé à l'extérieur, d'une avant-société parallèle, répétition générale qui antagonise la société existante et montre brutalement le gouffre séparant son organisation et sa pratique des principes qu'elle déclare être les siens. Ces actes ont souvent été appuyés par des actes venus d'en bas et du centre, à une température suffisante pour qu'ensemble expulsés et exploités, classes « enragées » et classes « dangereuses » se fondent en cet alliage extraordinaire qui se nomme le peuple et qui durcit ou s'amollit suivant que ces classes s'unissent ou se séparent.

On ne le voit jamais mieux qu'à l'heure des révolutions : là tout se révèle. La science et la sagesse veulent chaque chose en son temps, fruits qui tombent parce qu'ils sont mûrs. Mais partout où les révolutions sont venues, ce n'était ni quand on les attendait, ni comment on s'y attendait, et les hommes qui les ont faites n'étaient pas non plus exactement ceux qu'on attendait. Choses et classes brusquement mûries, ou cueillies et croquées vertes, fenêtres qui s'ouvrent grandes, lumière qui ravive les forces demeurées invisibles dans l'ombre ou que l'on avait crues mortes (celles de la campagne, celles de l'Orient, etc.).

Partout ces révolutions jaillissent de l'accumulation explosive des déviances, des luttes dans les classes désunies ; surplombant l'accumulation intensive des contradictions, la lutte entre les classes, elles ébranlent de l'extérieur ce qui a tendance à se figer à l'intérieur, soulèvent ensemble exploités et expulsés contre les dominateurs et les ségrégateurs. Elles font confluer les moins-existants et les non-existants, les demi-hommes luttant pour une vie meilleure et les sub-hommes luttant pour la vie tout court, une classe qui veut consacrer son pouvoir sur la société et une classe qui cherche à désacrer le pouvoir dans la société.

Partout s'y croisent et s'y opposent un parti du progrès, porté à domestiquer les élans de l'histoire, à changer les formes de la société pour les mettre en accord avec son fond supposé, et un parti de la révolution, tantôt bandé comme le lutteur qui ne remue le corps qu'à l'instant de la lutte, tantôt déchaîné à réveiller toutes les énergies, celles qui bouleversent et celles qui créent, façonnant un autre fond pour des formes à venir.

Elles sont à la fois bataille suprême, le grand soir, pour la classe qui s'est forgée à travers les guerres et les paix civiles successives, et [83] catastrophe salvatrice, le grand jour, pour le peuple qui s'est allié au cours des révoltes discontinues et des trêves consenties : la fin de la servitude et la fin de l'exil. C'est pourquoi, d'abord, si les uns ne craignent rien tant que la défaite et cherchent par tous les moyens la victoire, remportée à l'instant où la maîtrise de la société politique et civile change de mains, les autres s'efforcent surtout d'attiser le

grand feu révolutionnaire, purificateur de la société, dont l'embrassement signifie la mutation radicale du monde et de la vie des hommes. À la question : « Cela sera-t-il jamais ? » ceux-ci ont répondu sans hésiter : « Essayons ! »

C'est pourquoi, ensuite, si la révolution est terminable, destruction qu'il faut savoir arrêter avant de retrousser ses manches et de construire, si pour ceux « d'en bas » elle est la conclusion de la gigantesque bataille menée contre ceux « d'en haut », par contre, pour ceux « du dehors », elle est interminable, reconstruction qu'il faut poursuivre et rendre irréversible, mise en oeuvre et exécution, avec clarté et précision, de tous les points du programme immémorial que les peuples ont enfanté dans la confusion et l'improvisation. Et de revenir constamment vers ce programme, veillant sur le vieux serpent qui se dépouille de sa vieille peau, et d'empêcher que se reforment le centre et la périphérie, le haut et le bas, le permis et l'interdit, le sacré et le profane, avec toutes les séquelles que ces divisions entraînent, et notamment la servitude et l'exil. Dans ces tours et ces retours, se tenir au plus près des fondements : la production et la reproduction de la vie et des hommes.

C'est pourquoi, enfin, si par la révolution les uns prétendent accoucher la société de ce dont elle est grosse, finir son histoire de manière consciente, les autres veulent engrosser la société, commencer son histoire de manière consciente, creuser leurs songes dans la matière de son roc. Ainsi ces derniers, bien que présents sur tous les champs de bataille révolutionnaires - en France, en Espagne, en Amérique latine ²² et partout ailleurs - sont absents au moment du triomphe. De ces ouvriers de la première heure, il en reste peu lorsqu'un coup d'arrêt est donné à la révolution par les classes autrefois « dangereuses » qui rompent avec les classes « enragées » et, tout à leur idéal et à leur besoin, ne voient pas le rayonnement des feux de joie devenir peu à

²² La révolution cubaine, avec les destins dissemblables de Fidel Castro et de Che Guevara, constitue en notre temps l'illustration d'un phénomène constant dont toute pensée sur la révolution, sans moralisme de mauvais aloi, doit tenir compte et tirer la leçon.

peu rougeoiement du feu des bûchers. L'éveil vient trop tard, quand déjà l'épopée est captive dans la prose du monde, la coquille refermée sur le mouvement brisé.

Il y a toujours plusieurs révolutions en une seule, puisque plusieurs la revendiquent et la font ; laminée, il en demeure une révolution à [84] plusieurs, qui reste au pouvoir d'un seul. À cette fin, dans un premier temps, on l'immobilise ; dans un second, on écarte des forces révolutionnaires ; ensuite on déchire le pacte conclu dans le feu de l'action ; puis on laisse s'agréger avec une rapidité surprenante de nouvelles couches contre-révolutionnaires et de nouvelles hiérarchies extérieures ; en dernier lieu on renoue et se réconcilie avec les forces, les valeurs, l'orthodoxie d'avant : faisant rentrer dans son lit le flot du peuple souverain, ruinant sa foi d'agitateur en foi de charbonnier qui croit sur commande, troquant son alliance contre la charte des souverains du peuple.

Tel est le cercle que l'histoire d'Occident fait décrire à chaque révolution, préservant la coque de son mythe sans l'amande de sa vérité, aux peuples en éruption pour en fragmenter le destin et les administrer comme autant de volcans éteints. Il explique que sa répétition soit d'autant plus fréquente, son retour d'autant plus assuré et à chaque fois d'autant plus violent. Bon gré mal gré, depuis un millénaire, la révolution est devenue dans les faits ce qu'on voulait éviter qu'elle soit : interminable.

Souvenir mauvais, elle hante le sommeil des nuits sans sommeil des gardiens de la société, seul sujet de la science historique et phénomène-soleil autour duquel tourne toute la pensée politique. De quoi nous informe, transposant à peine et jouant sur les allégories, la grande masse des écrits consacrés à l'origine de la société humaine, au « passage de l'état de nature à l'état de société », ou à la souveraineté ? De quoi donc, si ce n'est des évolutions nécessaires qui conduisent à l'ordre, du passage de l'état de révolution à l'état d'ordre, des raisons qui poussent le peuple révolutionnaire à se dessaisir du pouvoir actif de se gouverner et de révoquer les lois, pour ne conserver que le pouvoir passif d'être gouverné et d'invoquer les lois.

Mais si les statistiques étaient meilleures que mon coup d'oeil intéressé, elles découvrirait à quel point, dans ces écrits, il est aussi question des sectes et des mouvements hétérodoxes, rivés à leur idée extrême du cours de l'histoire. Lorsqu'ils appellent aux retrouvailles avec la nature, la scène primitive de la société, leurs paroles ont un accent d'innocence, leurs images évoquent un temps pastoral et révolu. Le bon entendeur est vite détrompé. Elles éveillent le souvenir mauvais d'hommes unis pour se libérer, les matières en fusion au coeur de ces volcans éteints sur lesquels la raison et les États ont découpé leurs territoires, la conscience d'un retour possible de tout ce à quoi on avait voulu tourner définitivement le dos. Quoi d'étonnant si ces sectes et ces mouvements déclenchent et accompagnent les grands [85] ébranlements des moeurs, des organisations politiques, des religions, des philosophies et des sciences ?

Après leur passage, plus rien n'est immobile, rien ne reste comme avant. Sous cet angle, malgré les apparences contraires, et le refus d'admettre l'évidence, les coups portés, les processus mis en marche sont directs et décisifs.

Est-ce la bonne théorie ? Ai-je suivi une bonne piste ? Pour l'affirmer, il aurait fallu pouvoir mieux scruter l'histoire. Mais seuls des fragments de celle-ci nous sont accessibles. L'histoire que nous racontent les historiens est celle de Caïn : sédentaire, regorgeant de faits économiques et démographiques, de traités entre États, de guerres menées par les classes désireuses de s'aménager une demeure durable et de clore leur société. Histoire verticale des conquêtes, des accumulations et de l'appropriation, où l'ordre des causes supérieures et permanentes sert de modèle et de juge, sinon d'alibi, aux effets, réalités inférieures et secondes. Histoire sans cesse occupée à geler le devenir, à enregistrer la façon dont les événements disparaissent derrière les structures et dont les structures se transforment les unes dans les autres. Histoire, encore, qui se tient à l'intérieur du système, fidèle à ses héritiers et à ses traditions, à ses propriétaires successifs, et, où seuls les vainqueurs, les constructeurs de pyramides, les habitants des sarcophages, parce qu'ils vont dans son sens, ont

voix au chapitre. De la vie de chaque époque, de chaque individu, de chaque groupe, elle retient uniquement la ligne droite du temps fléché vers le haut qui n'en finit pas de finir, de traverser les étapes nécessaires, restant au seuil de la scène finale où tout sera définitif, stable, transparent : tableau de l'utopie, ou prédiction de la science enfin réalisée.

Au-delà du contenu emprisonné dans cette histoire, pour tout ce qui est concret - l'air que l'on respire, le ciel que l'on regarde, ceux avec qui on mange ou fait l'amour, la façon dont on insupporte les interdits, la curiosité pour le corps ou la terre, le désir de l'enfant, le besoin de la femme ou de l'homme, la plante que l'on soigne, l'animal que l'on aime, etc. - il n'y a que nature : de l'individuel, de l'organique, du psychique. Si ces choses tombent dans la nature, ce n'est pas parce qu'elles sont des épiphénomènes sans importance, éphémères ou bien hors du temps, situées dans la non-histoire. Mais parce qu'elles sont dissimulées, parce qu'elles se trouvent dans les interstices de la vie sociale, au niveau de tension courant. Lorsque ce niveau monte, des lacunes se produisent, de grandes énergies pressent, et ce qui ressortit [86] à notre nature interne et externe, à ses formes sociales, émerge, marée grossissante, comme anti-histoire à la surface de l'histoire. De même, à de très hautes énergies, à travers les lacunes, l'antimatière se profile et double la matière.

En vérité, cette anti-histoire sous le signe d'Abel, est l'histoire nomade, celle des hommes expulsés, la lutte des « enragés », des groupes sans voix ni droits, des errants sans cesse en voyage, arpentant une terre indivise qui leur appartient tout entière puisque rien ne leur appartient. Histoire horizontale des croisements, des dons et contredons, de la dépropriation, qui ne cache rien, qui ne peut rien cacher, faisant bouger les règles de la collectivité par des pressions sournoises, souterraines, ou renversant, à la faveur de vastes bousculades contre lesquelles on ne peut pas grand-chose, les énormes édifices respectés. Sa passion est de mettre à nu ce qui, tout en se donnant pour définitif - institution, loi, politique - cherche à se voiler et à passer inaperçu, et pour cela elle dérange, désorganise, déplace, en

même temps qu'elle décomprime, remue, rafraîchit. Car, dans toute structure, elle ne voit qu'un événement, et de chaque événement en veut tirer un autre qu'elle célèbre comme une fête inoubliable. Le mois de mai 1968 lui revient, tout comme elle revendique les bûchers, la Commune de Munster à y a quatre siècles.

Les nomades ne sont pas thésauriseurs de monuments, ni collectionneurs de trophées. Leur chronique est une chronique de guérillas incessantes pour camper, parmi les installés, une suite de souvenirs d'hommes vivant en sursis, adossés au néant. Es n'ont pas été là, ils ne sont pas là pour veiller, attendre que le temps se déroule, car le temps ne les attend pas. Pourtant, de ces impatiences, de ces errances, de cette avidité à se mettre tout de suite à l'ouvrage, à transformer en expérience tangible le concept abstrait ou la tragédie cachée, le paradis imaginé, la cité des égaux ou des élus annoncée, notre société et notre nature portent la marque.

Chacune de ces histoires joue son jeu et trouve son symbole dans un jeu. La distance et le contraste qui les séparent sont du *jeu d'échecs* - espaces symétriques, pièces ordonnées sur une échelle sociale, cohorte de règles destinées à fonder le jeu, à en diriger chaque mouvement et à commander la tactique du joueur, logique de conquête de territoires - au *jeu de go* - espaces asymétriques, pièces de valeur égale, distinguées par leur degré de liberté, stratégies modèles à la disposition des joueurs dont le but, constituer, conserver des territoires, est atteint par des mouvements subtils à partir d'une périphérie qui déplace constamment le centre.

[87] L'histoire sédentaire s'est affirmée avec le néolithique. L'histoire nomade plonge ses racines un peu plus loin. En prendre mieux conscience signifie abandonner ce qui, à force de répétitions, est devenu platitude superficielle, pour aborder le fond des choses : l'antagonisme de la ville et de la campagne, processus d'urbanisation ; la manière dont tous les Orient sont conquis par l'Occident, processus de civilisation qui condense les sociétés à un pôle pour les disloquer à l'autre ; l'écart qui sépare la société des femmes de la société des hom-

mes, lutte des sexes ²³ ; la propension à reproduire des groupes humains cloisonnés et l'obligation de combattre ce cloisonnement, processus de domestication et d'ensauvagement. En un mot, c'est prendre conscience de cette anti-histoire qui encadre et investit tout ce que nous appelons l'histoire, tout comme l'antimatière encadre et investit la matière. Les courants hétérodoxes en sont les traces, l'expression, les porte-parole, c'est à travers eux que nous y accédons. À cet égard, les redécouvrir, c'est découvrir des vagues profondes venues de loin, comprendre et ressusciter ce qui a été vigoureux ailleurs et autrefois, comprendre et susciter ce qui se passe ici et aujourd'hui.

²³ L'expulsion de la femme du domaine social obscurcit notre compréhension de bien des phénomènes. Ainsi le sadisme et le masochisme, au lieu d'être compris uniquement dans l'univers masculin, s'ils étaient envisagés comme séquences et syndromes des rapports à l'univers féminin - Deleuze y a touché légèrement - nous révéleraient bien des aspects inconnus des perversions sociales. Ainsi le système de parenté et de mariage, au lieu d'être observé au niveau du consensus entre hommes, du discours officiel de la généalogie, une fois replacé au niveau des actes et des transactions usuels, nous introduit au cœur de la lutte entre le sexe dominateur et le sexe dominé, à travers leurs enfants, non moins sociale que d'autres luttes. Une lumineuse étude de P. BOURDIEU, dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, en fournit des preuves éclatantes.

[89]

Texte 1.

Le monde en «ou», le monde en «et»

Chapitre 4

Retour au naturalisme

*Quels rapports entretenons-nous
avec le reste de l'univers ?*

Deux courants antagonistes.

[Retour à la table des matières](#)

En parcourant les zones d'ombre et de lumière qui entourent le double couple formé par l'homme avec la société et avec la nature, vous touchez aux couches profondes d'une expérience qui se poursuit et se renouvelle, sans jamais perdre de son intensité, depuis très longtemps. Cette expérience est celle d'une opposition irréductible ²⁴ entre le courant orthodoxe et le courant hétérodoxe, autrement dit, entre le culturalisme et le naturalisme. L'opposition recoupe toutes les

²⁴ Le rapport du naturalisme au culturalisme n'est pas un rapport de critique qui corrige, nuance, évite les erreurs, redéfinit une meilleure vérité et une meilleure réalité à partir, des mêmes fondements. C'est un rapport de polémique, qui dénonce, ressuscite les écarts, aiguise les oppositions, insiste sur les incompatibilités, se situe au cœur des conflits, montre une autre vérité et une autre réalité, affirme la différence des fondements.

autres et constitue à bien des égards le paradigme - modèle de pensée et modèle d'action - de l'univers où nous sommes établis, du corps que nous nous sommes donné, de l'histoire que nous faisons. À chaque instant, à propos de chaque événement, et de chaque changement décisif, on semble se demander : Qui, de la nature et de la société, l'emportera ?

Cependant l'opposition ne se trouve pas, comme on le suppose, dans l'importance relative que l'un ou l'autre courant attribue à l'une des sphères de l'existence humaine. Dans ce cas, le culturalisme s'appuierait sur la société, la culture, l'histoire ; il verrait dans le désir de la culture une aversion pour la nature et ferait de la nature la maladie de l'homme, une menace à laquelle la culture servirait de défense, de thérapie. À l'inverse, le naturalisme, se réclamant de la nature, de l'organique, soutiendrait que le désir de la nature traduit une aversion pour la société et la culture ; voyant dans la société la maladie, la prison de l'homme, il dresserait en face d'elle la nature comme sa thérapie, sa délivrance.

À les concevoir ainsi, la séparation de la société et de la nature n'est [90] pas mise en discussion, on se contente d'en discuter les raisons. On se précipite trop à retourner les signes, à substituer des termes pour obtenir le naturalisme à partir du culturalisme. On fait de celui-ci le porte-parole de la connaissance, de l'art, du corps social et des intérêts supérieurs de l'humanité ; on réduit celui-là au primitif, au matériel, au biologique, aux naïves nostalgies de l'âge d'or.

Les deux courants - ou plutôt les deux galaxies - n'ont pas grand-chose en commun. Leurs rapports sont polémiques, puisqu'ils parlent deux langages fort distincts. Leurs problèmes, leur tonalité, leur vision et leur projet diffèrent sur tous les points. Si ceci échappe à l'attention, c'est parce que le naturalisme se voit dénier, à chaque époque, toute valeur intellectuelle, toute profondeur : conséquence du mépris dont il est objet et du silence dans lequel on l'enferme. Son passé et son contenu authentique invitent au contraire, et de plus en plus, à ac-

centuer son originalité ²⁵, puisque « le naturalisme conséquent ou humanisme - le jugement est de Karl Marx, un de ses tenants - se distingue aussi bien de l'idéalisme que du matérialisme et qu'il est en même temps leur vérité » ²⁶.

Non, ce qui oppose les deux courants, ce sont les rapports qu'ils conçoivent entre la société et la nature. Le culturalisme prend pour principe et pour réalité la *rupture* entre la société et la nature, répétée dans la séparation de l'homme et de la nature, de l'histoire et de la nature, de l'esprit et de la matière, des sciences de l'homme et des sciences de la nature. La société (culture, esprit, etc.) se voit dotée de toutes les qualités, la nature ne conservant que les défauts. Cette dernière représente soit un fondement biologique invariable qui s'est manifesté dès l'origine (le fondement inné), soit une enveloppe matérielle uniforme (l'environnement, l'univers) qui se dévoile progressivement. Tout l'effort des hommes, et c'est pourquoi ils s'associent, tend à creuser et à élargir le fossé qui les protège du monde naturel. Ne pas pouvoir en sortir est un malheur, mais, à force d'améliorer ins-

²⁵ Les rapports entre le culturalisme et le matérialisme antiques sont nombreux et ramifiés (voir par exemple Th. COLE, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Western Reserve University, 1967). Les rapports entre le culturalisme et le matérialisme aujourd'hui le sont bien davantage. Les analyser et les mettre au jour serait un travail d'une grande importance théorique et pratique.

²⁶ Sur le naturalisme de Marx et sur les rapports en général entre le mouvement naturaliste et le mouvement socialiste, il y aurait plus à dire que je ne puis le faire ici. Deux constatations cependant : le socialisme moderne s'est séparé de ses origines naturalistes et s'est associé au culturalisme. La pratique sociale, idéologique, scientifique et artistique le montre (le seul art vraiment socialiste serait plutôt naturaliste que réaliste). À tel point qu'on ne saisisait plus exactement leur spécificité s'il ne nous était rappelé périodiquement qu'ils en ont une. Le passage du socialisme au communisme suppose un rétablissement des rapports avec le naturalisme pour des raisons d'affinité historique et pour des raisons concrètes tenant aux liens entre la production et la reproduction sociales. Il est évident dès lors que ce passage, s'il a lieu, et quand il aura lieu, n'aura rien de pacifique mais sera nécessairement l'effet d'une révolution, comme tout passage d'une forme sociale à une autre. L'évacuation du naturalisme est à cet égard le signe que les contradictions des sociétés socialistes ne pourront êtres surmontées que par une méthode exceptionnelle.

titutions, lois, langages, pouvoirs productifs, les hommes arriveront à mettre entre ce monde et eux une distance suffisante pour se sentir en sécurité. L'évolution n'est rien d'autre que cet éloignement qui les entraîne hors de la nature, au-delà d'elle. Vision qui aboutit à la dualité des logiques, des réalités, des relations humaines, et à la médiation invoquée pour coordonner, associer, faire communiquer les termes dis-joints. Dualité et médiation dans lesquelles baignent les systèmes intellectuels, politiques et sociaux de notre civilisation.

Le naturalisme affirme *l'unité* de la société et de la nature. Il postule [91] l'unité de l'homme, de l'histoire, et ainsi de suite, avec la nature, l'unité des sciences de l'homme et des sciences de la nature ²⁷. Les divers désaccords, les dissonances de la société et de la nature touchent à des aspects partiels de ces deux réalités, mais les liens restent toujours étroits. Le développement des ressources, des productions, des formations sociales, des savoir-faire, ne s'ajoute ni ne se superpose à une nature vierge, il ne va pas à l'encontre de l'unité en question. Il reproduit et transforme les hommes, leurs besoins et leurs comportements, modifie les milieux naturels et régénère cette unité en lui conférant des directions et des sens nouveaux. Qu'elle l'avoue ou non, la société s'y trouve incluse et s'y réalise, avec tout ce qu'elle contient (science, philosophie, religion, etc.).

Quoi qu'on fasse ou dise, la relation objective qui la fonde ne peut être ni dépassée ni abolie. On ne peut pas sortir de la nature : cette impossibilité n'a rien d'inquiétant ni d'anormal, elle n'entraîne aucune privation de ce à quoi nous pouvons légitimement aspirer ; elle ne fait de nous ni des victimes ni des prisonniers. La nature est toujours la présence des présences, terrain dans lequel les hommes associés, comme tous les êtres vivants autour d'eux, inventent leur existence, et levier de reprise en main d'une vie qui se dilue et leur échappe. Elle

²⁷ L'unité des sciences ne signifie pas que les sciences sociales doivent suivre le modèle des sciences de la nature, mais qu'il faut refaire dans le contexte de l'unité et de l'intériorité toutes les sciences qui se sont constituées dans le contexte de la séparation de la nature et de la culture, de l'extériorité de l'homme et de la nature.

n'est pas un milieu extérieur auquel on s'adapte après l'avoir renié, ni une terre d'exil, le purgatoire de notre espèce. L'homme est nature, et la nature est son monde.

On voit clairement les lignes de démarcation. D'un côté les liens inter-humains sont incompatibles avec la nature, la société est fermée vis-à-vis de celle-ci ; de l'autre côté, il y a compatibilité de ces liens et de la nature, ouverture sur celle-ci. De ce point de vue, la menace, souvent dénoncée, du naturalisme ne se situe pas dans sa tendance à dévaluer, aplatir la société pour la remplacer par la nature, solution purement abstraite. Le naturalisme est menaçant parce qu'il postule, exige la prise en considération de leurs rapports, rendant la séparation sans objet, témoignant contre les interdits et la domination qui s'exerce en son nom.

Le naturalisme réactif et le naturalisme actif.

[Retour à la table des matières](#)

Le culturalisme pénètre notre société de part en part. Nous parlons son langage, nous pensons sa pensée, ses représentations s'interposent entre nous et les choses. Il prétend nous faire voyager dans des mondes éloignés ou futurs, nous inclure dans une histoire qui se ferait toute seule, indépendamment de nous ; il écarte de nous des substances [92] précieuses - le réel que nous faisons et qui nous fait, le milieu proche qui baigne tous nos sens, les savoirs ordinaires qui sont autant d'événements de notre intelligence toujours prête à s'émerveiller, le monde avec lequel nous tentons de communiquer, et même l'histoire dont nous sommes les acteurs, présence subjective en nous qui rend les lois compréhensibles et notre compréhension efficace. En outre, altérant continuellement le dialogue avec la nature en un monologue sur la nature, le culturalisme pousse à l'extrême la négation de notre lien à l'univers. Il nous place dans l'indifférence mélancolique et l'isolement,

fait de nous une des régularités de cet univers sans influence sur son cours. Nous éprouvons cependant notre lien avec lui, nous savons y participer et y jouer un rôle, quitte à disparaître un jour, non pas pour basculer dans le non-être, mais pour nous métamorphoser et préparer la venue d'êtres différents.

Le naturalisme est en pleine mutation. Dans le passé, réactif, il s'était conçu comme la réplique du culturalisme. Il substituait terme à terme le signe plus au signe moins, proposait le monde à l'envers vis-à-vis d'un monde à l'endroit, contrecarrait, par l'attrait des origines, les effets des fins, restant toujours circonscrit, toujours fasciné par le courant auquel il s'opposait. De là son respect pour l'organisme, pour l'affect, pour le spontané. Remonter la pente, éliminer les blessures de la violence légitime, exorciser le spectre du péché, de l'interdit, reconquérir l'harmonie promise restaient ses aspirations permanentes. Briser le carcan de la solitude, du monologue, reprendre le dialogue avec le monde non humain, animal, en réaffirmant la participation à l'univers familier, riche de créatures uniques et plein d'alliés. Favoriser l'unité à tous les niveaux, unité du corps, unité des compartiments de la vie, unité des groupes auparavant divisés, unité de l'homme qui ne doit plus être un collage de parties isolées. En résumé, le retour à la nature était le projet et la voie à suivre.

Le naturalisme, tout en reprenant ce projet, devient à présent actif, soucieux de se donner des fondements propres, de dégager les savoirs et les pratiques adéquates, d'élargir le champ de sa critique radicale en la faisant porter sur l'ensemble nature et société. Dans son cadre, trois idées principales s'affirment :

- (a) L'homme produit le milieu qui l'entoure, il est lui-même son propre produit.
- (b) La nature fait partie de l'histoire, les transformations de la nature et celles de l'histoire vont de pair.
- (c) La société n'est plus hors ou contre nature, elle est dans la nature, par la nature.

[93] La première de ces idées conduit à considérer comme normale l'intervention des hommes dans le cours des phénomènes et des cycles naturels, à l'instar de toute espèce qui, selon ses facultés, agit journalièrement sur les substances, les énergies et sur la vie des autres espèces. Ce qui soulève des problèmes, ce n'est pas le fait mais la manière d'intervenir dans la nature. Ce qui contrarie celle-ci, ce n'est pas le fait que l'homme y soit impliqué, mais le but qu'il y poursuit. Une nature pure, que nous n'avons pas façonnée, est un musée, une réserve, un artifice de la culture parmi d'autres. C'est une illusion de croire que la sensibilité puisse se développer d'elle-même, en toute simplicité. Il est vrai que le naturalisme réactif y a cru. C'est une illusion aussi de prétendre substituer des techniques « molles », « traditionnelles », « naturelles », à une technique « dure », « progressive », forcément destructrice de par son mode d'emploi et ses dimensions et les attributs de toute-puissance qu'on lui confère. La conception d'un environnement indépendant de l'environné, d'une hiérarchie superposant biosphères, technosphères, techno-natures, éco-systèmes et autres sphères également factices qu'il suffit de débarrasser de leurs pollutions pour que tout soit pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles n'est guère qu'un passe-temps à l'usage des comités et des conférences. Elle élude la question, s'écarte du point de référence simple et obligé : le rapport homme-nature.

Dans la perspective de ce rapport, les tâches ne sont pas équivoques. D'abord rendre leur dignité aux techniques du corps. Choisir et associer les techniques en fonction de l'activité disciplinée des sens. Trop souvent, on imagine que puisse se faire de lui-même l'épanouissement des facultés sensorielles en une liberté d'allures assurant le contact avec les éléments. Et de donner, à tort et à travers, l'exemple des hommes vivant proches des plantes et des animaux. Mais ceux qui les connaissent mieux savent ce que l'acuité, la souplesse, la beauté du geste, le coup d'œil « primitifs » doivent à l'entraînement, à la vigilance de chaque instant. Recréer, dans le contexte qui est le nôtre, le lien qui transforme tout instrument, toute activité en une projection de

l'organisme individuel et collectif n'est nullement faire un pas en arrière. C'est reconnaître une erreur, inverser le sens d'une technologie pour laquelle, jusqu'à ce jour, l'organisme devait être l'appendice et la projection d'une machine.

Ensuite, rendre positif le rapport homme-nature. Qu'il s'agisse d'une bêche ou d'une charrette, d'une voiture ou d'un calcul, s'il y a violence, destruction, si leur forme, leur action conduit à ruiner notre monde immédiat, notre communication avec les choses et les êtres, la [94] conséquence est la même : nous exclure d'une relation, obérer l'échange entre collectivité humaine et ensemble animal ou matériel. La nature est considérée comme un réservoir de matières premières d'où l'agriculture et l'industrie, petites ou grandes, tirent leur énergie ; l'homme, dont le lieu est ailleurs, se donne seulement les moyens nécessaires pour y puiser. Les sciences et les techniques, servant à l'exclusion, n'échappent plus à ce rôle de conquérantes, instruments d'un maître qui possède l'univers.

Dans le sillage d'une reprise en main, d'une autre orientation, le rapport positif de l'homme à la nature pose d'emblée qu'au lieu de se demander si une connaissance est « plus » ou « moins » avancée, on se demande pourquoi elle est employée, comment elle entre dans le bilan des échanges avec le monde matériel. Avant tout, il s'agit de considérer l'homme comme une force de la nature, une force parmi les autres. Son intérêt bien compris lui conseille de resserrer les liens, de permettre aux autres forces de se renouveler, de se développer, au lieu de les épuiser dans la recherche sans fin d'énergies à exploiter et d'espèces à détruire, d'une abondance qui se transforme constamment en rareté ; de renoncer à cette attitude prédatrice si fortement ancrée en lui. Alors seulement sa fonction apparaîtra dans sa vérité, et la signification de son faire, qu'il s'agisse de travail ou de savoir, se dévoilera. Son véritable rapport sera mis à nu comme sa véritable plénitude : être créateur dans la nature et être créateur de sa nature.

La nature fait partie de notre histoire, telle est la seconde idée. Elle a pour effet de souligner la double impossibilité d'un retour à un état antérieur sur le plan de la réalité, ce que l'on savait déjà, et sur le plan de la théorie, ce que l'on semble encore ignorer. Point d'harmonie pré-établie entre nous et l'univers qui nous entoure, point de privilège d'une nature vraie, dans le passé. De toute manière, « quand vous pensez à retrouver le passé perdu, vous ne mettez rien en danger » (Paul Nizan). Plus illusoire encore est le privilège de cet état futur, d'une nature unique, fixe, enfin rendue transparente et dominée. La nature est toujours historique, l'histoire toujours naturelle. L'idée de cet état futur évacue l'histoire, introduit la vision d'une évolution mécanique, d'un progrès conforme à des lois objectives et universelles. Elle implique que nous nous désintéressions totalement de ses résultats, parce que son mouvement nous échappe, étant positif et nécessaire.

La nature est une dimension de notre histoire, et nous lui avons donné une histoire. Seul son présent nous est accessible. Il n'y a pas des états de nature à retrouver ou à conserver ; il y a des états à [95] transformer, à constituer, et chaque époque a le sien. Dans ce présent, plusieurs tâches nous attendent. D'abord, mettre un terme aux bifurcations de la nature. Celle de la nature interne - pression des instincts, besoins du corps, fonctions organiques - et de la nature externe - ensemble de matières et de forces inanimées - ; bifurcation en deux natures étrangères dont l'une est proche, sentie, et l'autre éloignée, abstraite, indifférente. Sortir de la longue chaîne des habitudes et des comportements qui ont découpé la réalité en tranches nombreuses, vidant chacune de sa substance, de son intérêt, de sa couleur et, pis, de sa signification. Refaire l'unité au lieu de parfaire la division : en finir avec la diaspora des natures.

Ensuite, faire converger les savoir-faire qui s'y rapportent : art, science, technique. Chacun dévoile un aspect, définit une nature différente : pour les sens, pour l'intelligence, pour l'action. La beauté, la vérité, la pratique paraissent sans lien entre elles, isolées, antagonistes. Pourtant par le canal de chacun de ces savoir-faire, s'écoulent

beauté, vérité et pratique, sans que nous soyons en mesure de relier les fils qui les unissent, de découvrir les filières de passage. Cette convergence a longtemps été un vœu pieux. Elle devient possible, elle devient une affaire vitale, dès que l'on dénonce l'autonomie et l'automatisme du progrès, dès que l'on restitue à l'homme son rôle réel d'acteur et de régulateur de la nature.

Aujourd'hui peut donc se poser le problème de trouver l'état de nature le meilleur ou le plus conforme à notre situation historique, tout comme s'est posée jadis la question de savoir qu'elle était la meilleure cité ou celle qui correspondait le mieux aux forces politiques en présence. Problème politique, problème de politique. Ainsi abolies la distance et l'étrangeté qui séparent l'ordre naturel du corps individuel et social, cet ordre ne peut plus être envisagé en termes neutres, comme un pur objet de conquête. Et avec la familiarité, l'association, vient une réciprocité du sensible et du perçu, de l'imaginaire et du pensé, du multivers projeté et du multivers réalisé, à la place du vide et de l'abstraction d'un monde indifférent à l'homme. Le cri du retour à la nature est devenu illusoire. Dans la réalité, l'évolution nous met au seuil d'un effectif retour *dans la nature*.

La troisième idée renvoie à une évidence : dans le rapport à la nature, c'est la collectivité qui noue les liens et non pas l'individu. La société appartient à la nature et, par-delà, produit le milieu naturel par un travail d'invention constante. Elle est à la fois partie de la nature et création de nature. « Seul l'ensemble des hommes connaît la nature, [96] seul l'ensemble des humains vit l'humain » (Goethe). Pourtant, depuis le néolithique, avec l'apparition des villes et la constitution des États, la société, tout comme la pensée, s'est bâtie contre nature. Elle a multiplié les discriminations entre les hommes au nom d'une nécessité imposée par la lutte contre le monde extérieur. Discriminations entre l'habitant des villes et celui des campagnes, entre producteurs et consommateurs, entre experts et ignorants, entre citoyens et non-citoyens et ainsi de suite. Dans ce réseau de cloisonnements, non seulement chacun est défini par la fonction qu'il exerce, la richesse qu'il

possède, le territoire qu'il occupe, le pouvoir dont il dispose et le savoir qu'il s'approprie, mais encore, grâce au jeu des inclusions et des exclusions, il se voit déclaré vivant ou mort dans un secteur particulier du système social. Sujet animé pour ceux qui lui ressemblent, objet inanimé, instrument, pour tous ceux qui ne le reconnaissent pas. L'accroissement constant des discriminations, et par conséquent des condamnations à mort réciproques, accentue les traits du tableau d'une société de morts-vivants.

Arguant de la nécessité de se protéger contre les énergies souterraines incontrôlées, de lutter contre la nature interne et organique, la société a multiplié les interdits. Sexualité, nourriture, pensée, affectivité sont ainsi verrouillées dans un carcan de rituels, de valeurs hiérarchisées qui sont leurs sommets et leurs bas-fonds, leurs paradis convoités et leurs enfers redoutés. Par la voix douce de la persuasion et l'autorité sèche de la raison, on en vient à accréditer l'idée que l'interdit crée l'homme, comme la fonction crée l'organe. L'homme n'existerait donc qu'en obéissant à ce qui l'empêche d'exister, il ne saurait être homme sans avoir un policier dans la tête, un prêtre dans le cœur et un censeur sur la langue.

La division du travail, de son côté, censée répondre aux besoins techniques précis de la production d'un surplus qui seul nous met à l'abri de la rareté des ressources, sépare individus et groupes par des cloisons étanches pour toute leur vie et pour des générations. Mettant d'abord à droite les travailleurs intellectuels et à gauche les travailleurs manuels, réduisant le corps des uns et la tête des autres, répétant cette opération des milliers de fois, elle les contracte de plus en plus jusqu'à ce qu'il ne reste que des atomes de tête et des atomes de corps. Par sa permanence et ses symboles, cette division est devenue la plus grande force de discrimination, qui enferme chacun pendant la plus grande partie de sa vie éveillée dans l'étau d'une routine et d'une profession. Elle a aussi valeur d'interdit puisque, par des séparations détaillées, des mises en garde contre tout dépassement de compétences, elle déclare [97] illicites l'accès à la totalité et la coopération entre les hommes. Dans une organisation qui fonctionne selon l'axiome

« chacun à sa place et à chacun suivant sa place », les individus et les groupes qui outrepassent ces divisions du travail, des sciences, sont des empêcheurs de produire et de penser en rond. Des candidats à l'expulsion, des marginaux en acte ou en puissance.

Discriminations et interdits combinés, congelés en institutions, sur-imposent leur grille aux parcelles d'idées, d'initiatives, d'échanges de paroles, qui entrent dans leur rayon d'action. La liste des limitations et des permissions, des formules et des conventions, des codes et des règles s'allonge et se diversifie de manière prodigieuse. Elle multiplie les procédés de sélection et de cooptation dans les diverses sphères qu'elle découpe, transforme le *numerus clausus* en principe général des relations sociales. Sous le prétexte d'une menace de la nature, d'une rareté persistante, la société, qu'elle soit religieuse ou laïque, coupe tout lien direct, personnel ou collectif, avec Dieu, le réel, le savoir ou l'histoire, interposant ses règles, ses cérémonies et la liturgie de ses grands corps intermédiaires. Elle assume pour ses membres - la méritocratie, la technocratie et la bureaucratie en témoignent aujourd'hui comme autrefois la théocratie - la forme d'une *société sacrée* dans un *monde sacré*.

En ressoudant la société et la nature, en faisant en sorte que les transformations de la société se reconnaissent dans le cycle des transformations de la nature et des rapports que nous avons avec elle, le naturalisme élimine au moins le prétexte de cette sacralisation. Une société pour laquelle la nature est un lieu d'épanouissement, une réalité non enclose qu'elle peut contribuer à développer, est nécessairement une société délivrée du premier maillon de la chaîne des peurs. Ce qu'elle découvre dans la nature, n'est pas une harmonie placide, un équilibre parfait, l'uniformité, en un mot. C'est au contraire la diversité, la création constante de diversités, la possibilité d'une existence complémentaire de chaque force et de chaque espèce, la discrétion dans les relations qui permet à ces existences autonomes de se poursuivre au bénéfice mutuel de tous. La divergence est la règle, et l'évolution se fait sous le signe de la divergence.

Ceci incite à donner la parole à chaque culture, à chaque région et à chaque collectivité, à laisser chacun avoir la disposition de ce qu'il produit. Travail, langage, coutumes, techniques, sciences s'empruntent et s'échangent au lieu de s'imposer. Ils ne figurent plus des moyens servant à une fin unique, venue de l'extérieur : ce sont des instruments que leurs utilisateurs recréent à des fins voulues et décidées par eux. Avec ces éléments, l'histoire individuelle ou collective n'est plus une [98] histoire empruntée ou subie : elle se vit, elle se communique. Des actions s'y ajoutent.

En premier lieu, simplifier le réseau des discriminations et des interdits. Est-ce à dire que tout devient possible, que tout se fait ou est à faire ? La question n'est pas là. La vraie question est dans le fait que nos sociétés entretiennent soigneusement les prohibitions sans pouvoir expliquer - Alain Touraine l'a montré - pourquoi elles différencient les rôles des femmes et des hommes, pourquoi elles défendent la famille traditionnelle, pourquoi elles maintiennent le monopole des connaissances, etc. Lorsqu'on les interroge à ce propos, prises de terreur, elles réagissent avec violence, répètent que « les choses sont ce qu'elles sont », sans chercher à savoir « ce que sont les choses ». Sous couvert de tolérance à la critique, à la réponse, règne le tabou de la question, du vouloir toucher à l'intouchable. Mais pour en venir à bout, le problème est d'examiner si discriminations et interdits correspondent à un besoin effectif, s'ils ont une raison d'être actuelle, s'il faut continuer à les recevoir comme inhérents à une soi-disant nature humaine. Ceci veut dire, s'agissant des rapports entre hommes - qui mange avec qui, qui habite avec qui, qui produit avec qui, qui fait l'amour avec qui, traits essentiels, comme dirait Robert Jaulin - que les interdits cessent d'être les critères de rencontre entre individus, groupes et générations, que leur ombre portée ne s'étend plus sur toute la vie sociale. A la place d'une confiscation mutuelle des hommes et des femmes, des jeunes et des adultes, à la place de l'émiettement des activités, des pensées, des sentiments, on tente à nouveau l'expérience de fonder une collectivité sur autre chose que la ségrégation et la prohibition. Et de retrouver par la même occasion le goût de ce monde.

Égaliser, en deuxième lieu. La tendance « point de mien ni de tien »²⁸, inscrite dans la charte du naturalisme, donne à cette expérience un caractère radical. En apprenant à chacun qu'il peut dire « non », récupérant ainsi la force explosive du mot, qu'il a la faculté de précéder le courant ou d'aller à contre-courant, le droit d'accepter et le droit de refuser s'équilibrent. En renonçant à définir les hommes et les femmes par les fonctions qu'ils exercent, en dénonçant le racisme quotidien des asiles, des prisons, des écoles et du langage, en abolissant les classements générateurs de morts-vivants, fondés sur la loi, la science et la technique, on ouvre une brèche.

Que chacun soit ce qu'il est, ose penser sans attendre que d'autres s'arrogent le droit de lui dire ce qui est bon ou mauvais, vrai ou faux, voilà qui égalise les initiatives. « Tout penser et tout dire. » À cet effet, jouer avec les règles du jeu social et politique, faire éclater les [99] consciences prises par des prises de conscience, sous-organiser, pré-organiser, suivant les circonstances. Et en vérité maintenir toute structure à l'état effervescent, nomade, non cristallisé. Ceci est moins surprenant qu'il n'y paraît. Dans la science et l'économie, la révolution, jadis événement rare et catastrophique, s'est banalisée, symptôme d'une accélération historique ; elle devient dans la culture un mode courant de résoudre les problèmes, de dé-ordonner et dé-hiérarchiser institutions et hiérarchies, de régénérer les rapports sociaux. Brisant ainsi le cercle d'un ordre sacré, on y substitue une *société profane* dans un *monde profane*. Nous sommes tous élus, il n'y a ni pécheur ni péché, le meilleur garant d'un avenir radieux est un présent radieux ; l'Éden maintenant, voilà ce que signifie l'espoir que l'on peut mettre dans une telle société. Et dans une histoire en actes, jugée sur ses actes.

Le naturalisme actif ne se contente pas d'être la mouche du coche du culturalisme, d'appeler au grand refus de l'inacceptable. Donc de

²⁸ J'ai déjà mentionné l'aspect collectiviste, communautaire du naturalisme. A cet égard, il met l'accent sur la collectivité des propriétaires plutôt que sur le caractère collectif de la propriété qui n'est pas un but en soi.

viser un monde renversé, de contester ce qui le fascine, de se retirer à la périphérie du système social et culturel comme antisystème et anticulture ²⁹.

Dans un temps où l'on a réalisé tant de projets longtemps tenus pour irréalisables, où l'on a tant découvert et démenti tant de proverbes - même celui qui affirme que les paroles s'envolent et que seuls les écrits restent - je ne vois pas pourquoi on devrait demeurer incrédule quant aux chances du naturalisme de prendre corps et de prendre pied, solidement. Parmi les changements que la marche du temps opère, ce serait un des plus radicaux. Surprenant, je vous l'accorde. Les surprises ne doivent cependant pas nous surprendre. La transformation de la matière en énergie a bien eu lieu quand elle ne devait pas avoir lieu, le socialisme est bien apparu là où il était le moins attendu. Aussi calculateurs et scientifiques que nous soyons devenus, l'histoire, dans tous les domaines, reste une conquête de l'inconnu, un inconnu que l'on ne domine jamais entièrement et qui résiste jusqu'au bout. Aussi certains que nous soyons de nos prévisions et assurés de nos moyens, nous finissons par faire, pour une bonne part, des choses auxquelles nous n'avions pas pensé ou que nous cherchions à éviter ou à exclure.

Mais le naturalisme, direz-vous, ne peut figurer parmi ces choses : ses idées sont trop aberrantes. Voire. Le physicien Niels Bohr avait coutume de dire que le seul reproche que l'on puisse faire à une hypothèse, à une théorie, ce n'est pas de s'éloigner du réel tel qu'on le connaît mais de pas s'en éloigner assez, de ne pas être assez folle. La grande erreur des hommes et des sociétés est peut-être de s'en tenir, la plupart du temps, à des hypothèses trop prudentes, qui deviennent rapidement caduques, toute raison s'en étant évaporée. Donc de

²⁹ Malgré tout ce qu'on a dit et écrit, le naturalisme n'est pas un mouvement utopique, avide d'habiter des lieux exceptionnels, de réaliser des harmonies impossibles dans des temps indéterminés. Il est plutôt un mouvement topique, allant vers des lieux ordinaires, portant son action sur des points déterminés, se situant dans un temps défini. On a même l'impression que l'utopie de l'époque moderne, comme la tragédie dans l'antiquité, est née en réponse et en réaction à ce qu'il fait et à ce qu'il représente.

ne [100] pas s'aventurer assez loin, assez à côté. Et s'il y avait une autre voie ? Et si affronter et résoudre des problèmes c'était justement faire des hypothèses plus folles, en rompant avec ce qui existe, en explorant des lignes directrices de nouveaux plans et de nouvelles comètes, au lieu d'extrapoler ce qui existe en tirant des lignes droites comme autant de plans sur la comète ?

En le suggérant, je risque de choquer les esprits qui opposent aux réalités des mots peu à peu vidés de leur substance, comme, par exemple, la nécessité historique, la croissance économique, les impératifs de la société industrielle, la raison scientifique, et bien d'autres. Toutefois, le naturalisme, vous l'avez constaté, n'est ni sans nécessité, ni sans croissance, ni sans impératif, quand vous regardez l'historique, l'économique, l'industriel, le scientifique dans un horizon élargi. Il entre, en fait, dans le mouvement de bouleversement du monde.

Contre toute fascination, il cherche à excentrer le système social, à éclater les notions de centre et de périphérie, à ravalier les échelles hiérarchiques à un rôle secondaire. Il continue à être le mouvement des grands réveils. Partant, à donner libre cours à sa vocation et à sa stratégie qui sont de penser et d'expérimenter des avant-systèmes et des avant-cultures, autres et originaux, à l'aide de maquettes opérationnelles, de petit format, bien sûr - maquettes de sciences, de communautés, de techniques, d'arts nouveaux - mais capables de susciter des projets variés, de se répandre et de s'amplifier partout, d'étendre notre vision, notre pratique, au lieu de les concentrer et de les rétrécir. Des laboratoires, en somme, qui franchissent des limites, ouvrent le spectre des possibilités, rejetant la tentation du repliement et de l'isolement. Faisant passer à travers un univers programmé les fils chargés d'électricité d'un multivers expérimental. Déjouant les détours, transformant les échéances lointaines, les idéaux qui renaissent sans cesse de leurs cendres, en objectifs proches et accessibles. Éprouver les réalités à venir, lutter pour la nature, notre nature, changer de société, faire une société de vivants : la même chose.

Pour conclure.

[Retour à la table des matières](#)

Les mouvements sociaux discordants, mieux entendus à travers ce qu'ils ont du mal à dire qu'à travers ce qu'ils disent, à travers ce qu'ils font à côté qu'à travers ce qu'ils font de côté, mais aussi les mouvements respectueux de la tradition, engoncés dans une pensée et une action orthodoxes dont fis sont obligés de sortir quelquefois, en [101] lâchant du lest, témoignent du retour en force du naturalisme. La plupart se contentent pour l'instant de dégeler les habitudes, de fluidifier les institutions, de brouiller les circuits des grandes machineries intellectuelles déconnectées du réel tel qu'on le voit, tel qu'on le sent. *À force de défaire*, les yeux se dessillent sur les vrais supports de la loi, de l'autorité, de la science, du progrès, de l'ordre et des autres accessoires de la panoplie culturelle.

Les malaises de la civilisation ne proviennent plus exclusivement de l'hostilité de l'environnement, de la pression des instincts, de la rareté des ressources et des pouvoirs ; ils tiennent au fait qu'elle est une civilisation du malaise. Puisqu'elle provoque cette hostilité envers l'environnement, exerce cette pression sur les instincts, suscite la rareté des ressources et des pouvoirs. Le monde qui se domestique n'accroît pas sa part sédentaire. Au contraire : plus il se barde de divisions, de règles, de filtrages et de barrières, plus il multiplie les espèces d'hommes qui ne sont pas comme lui, les déracinés, en dehors de sa loi (étrangers de toutes classes et races, de tous sexes, de tous âges), plus gonfle sa part nomade ³⁰. L'explosion du sauvage - actes, groupes,

³⁰ Sur le fascisme on a beaucoup écrit, peu pensé. Il est vrai que les structures du capitalisme ont joué dans son avènement. Non moins vrai que la tâche lui a été facilitée. Dans la mesure où ces groupes sociaux, les classes « enragées », sont rejetés non seulement par le haut de l'échelle mais aussi par le bas, et où les organisations politiques et autres des classes « dangereuses » s'en désintéressent ou ne tiennent pas compte de ce qu'ils représentent, de leur problè-

savoirs - sous des nez étonnés, s'employant à élaguer, à dépouiller ce monde de ses compartimentages, du superflu, pour n'en garder que l'important, le surprenant, le brut, confirme, s'il le fallait, qu'il n'est ni la cause ni le mal de la domestication mais sa conséquence et son antidote.

À ces évidences s'ajoutent les recherches enfiévrées de nouvelles solutions de base dans la société, retournements violents contre la séparation homme-nature et ce qu'elle charrie, pressentiment de quelque chose d'autre qui s'annonce et puisse tout changer, conviction et volonté d'une direction neuve qui surgit dans une époque incertaine et harassée. Mais il fallait replacer le naturalisme dans la perspective d'un passé que l'on préfère ignorer pour voir combien ses formes et ses poussées présentes, jugées épidermiques, scandaleuses, sans lendemain, relancent un courant profond d'idées, d'actes et de buts. Contre le culturalisme et ce qu'il représente.

Et encore ceci. Il faut pousser très loin la méconnaissance pour refuser d'apercevoir combien, au coeur des projets politiques, des initiatives communautaires, écologiques, des aspirations à des rapports sociaux authentiques, libres, il est question de lui. Mais bien davantage encore dans

- la critique du scientisme et le désir d'une science nouvelle ;
- l'éclatement et l'interpénétration des disciplines scientifiques (de la biologie à la sociologie, en passant par la physique) ;
- la fusion des genres artistiques (musique et poésie, peinture et sculpture) ;

[102]

me spécifique, ou encore le traduisent dans un langage et une action qui n'ont pas de rapport avec ce problème, une rupture se produit, l'alliance qui aurait été possible ne peut pas se constituer. C'est dans cette brèche, à la faveur des circonstances, que naît notamment le fascisme, et au lieu d'une révolution progressive, on assiste à une révolution conservatrice.

- l'intérêt témoigné aux matériaux bruts, y compris les lettres isolées des mots, aux restes et aux rebuts délaissés ou pollués de la vie matérielle et humaine : pop'art et action painting en sont un exemple frappant, tout comme la science des déchets, ou la musique à l'écoute des sons vulgaires ;
- l'actualisme des thèmes et des préoccupations tirés du monde quotidien, des bidonvilles et des villes-bidon.

En un mot, la politique, l'art et la science se font naturalistes.

Pourquoi avance-t-on à reculons pour arriver à la hauteur du naturalisme, au lieu de lui faire face, de sauter enfin le pas, de le rebâtir avec les matériaux de notre temps ? Comment expliquer le fait qu'on touche à sa force, incompréhensible à beaucoup de gens et jaillie d'un langage étranger, qu'on y touche sans en avoir l'air, sinon par une longue tradition d'interdit et de méfiance à son égard ? On le veut fragmentaire, irrationnel et archaïsant. On prédit sa fin aussi régulièrement qu'on prédit la fin de la matière, de l'homme ou de la guerre.

En vérité, comme toutes les vastes hypothèses - l'atomisme pour la matière, l'évolutionnisme pour les êtres vivants, le socialisme pour la société, etc. - que l'humanité invente à un moment donné et passe le reste de son existence à rêver, à prouver et à réaliser, il est encore à développer. Il révèle notre aujourd'hui (c'est pourquoi j'ai écrit ce texte) et aussi, dans son unité profonde, il participe de notre avenir. Alors que se prépare une des plus grandes mutations intellectuelles, sociales et psychologiques de tous les temps, il est dans le courant principal. Sans lui, sans sa marque, et mutations et révolutions -un coup d'oeil vers le passé récent nous en assure - seront vidées d'un élan essentiel, resteront des coquilles béantes, des carcasses de machines collectives, des pyramides pharaoniques sur le sable tourmenté de l'histoire. Son évolution, sa vision qui ressemblent à tout et ne se comparent à rien jettent une lumière crue sur ces perspectives. Courant d'aube, on le croise et le recroise chaque fois que savoirs, pratiques et

sociétés sont mis en chantier, que s'ébauche le procès de leur formation.

Ainsi aujourd'hui, en cette fin de siècle. S'il ensauvage la vie, c'est afin de la recommencer et la recommencer en la prenant tout près de ses racines.

Venise 1973.

[107]

Hommes domestiques
et hommes sauvages (1979)

Deuxième texte

LE MARXISME ET LA QUESTION NATURELLE

[Retour à la table des matières](#)

[109]

Peu d'entreprises intellectuelles qui, de nos jours, intéressent l'homme, la société, se conçoivent sans référence au marxisme^{*}. La comparaison des zones d'interférence avec lui est un travail salutaire parce qu'elle donne accès à une source inégalée de renouvellement, de mise à l'épreuve de ses propres opinions ou analyses scientifiques. Ce sont les résultats d'un tel travail que je présenterai ici. Prenant pour point de départ ce qu'il est convenu d'appeler la révolution scientifique et technique, j'ai été amené à montrer, dans un ouvrage récent³¹, qu'elle nous oblige à changer nos idées sur la nature et sur les rapports de celle-ci avec la société. À plus d'un titre, les conceptions que j'y ai avancées, les conclusions auxquelles je suis arrivé, peuvent être jugées proches des thèses du matérialisme historique à propos des mêmes questions et appropriées à l'étude des forces productives. Avant de procéder à cette mise en relation, un bref rappel des conceptions auxquelles je fais allusion ne me paraît pas inutile.

Les incertitudes liées à la notion de nature, que nous partageons tous, tiennent tantôt au contenu qu'elle embrasse, tantôt à la forme qu'elle revêt. On a coutume d'opposer à la nature la technique ou l'art, opinion étayée par la conviction profonde qu'il existe un ordre indépendant de l'homme. La présence de celui-ci, son faire, détermine l'art ou la technique ; la nature précède ce faire ou représente le domaine qui le dépasse. L'antagonisme des phénomènes artificiels et des phénomènes naturels, la césure entre les deux, est un postulat qui a pour corollaire la liaison entre la multiplication des premiers [110] et le recul des seconds. Ainsi le monde humain est-il obligatoirement un monde d'artifices qui ne cesse de s'étendre. Où convient-il de situer le mon-

^{*} Une première version de ce texte a été publiée dans la revue « Hommes et Sociétés ».

³¹ S. MOSCOVICI : *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, 1968. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#), JMT.]

de naturel ? Selon les uns, aux origines, avant que notre labeur ait profondément mordu sur les processus spontanés des règnes animés ou inanimés. Selon les autres, à la fin, lorsque l'intelligence et la science seront devenues suffisamment vastes pour saisir la plupart des lois matérielles et dévoiler la réalité ultime qui représente aussi le point suprême de notre maîtrise de l'univers. Les cris de « retour à la nature » ou de « conquête de la nature » traduisent chacun une de ces visions.

À y regarder de plus près, ces propositions, communément acceptées, cèlent d'innombrables paralogismes. Avant tout, il est impossible de situer un état *normatif* de nature à l'aube de l'humanité, car nous ne connaissons aucune parcelle du réel exempte d'intervention humaine, sans contact avec l'art ou la technique. Si l'on projette au contraire cet état dans un avenir indéfini, l'expérience vient démentir l'espoir d'une nature *définitive* vers laquelle tout nous attire. Chaque fois que l'on a cru atteindre le mystère dernier des choses et des êtres, on n'a étreint qu'un mirage. La perspective téléologique a été, en l'occurrence, aussi peu féconde que dans la connaissance des phénomènes biologiques ou sociaux. De manière positive, nous ne pouvons envisager que des états de nature successifs, dont les transformations sont concomitantes de celles de nos rapports aux éléments qui les composent. Les artifices, comme les savoirs, concrétisent ces rapports et figurent les médiations entre leurs termes humains et non humains. Les différences d'avec les entités dites naturelles sont relatives, évolutives. Historiquement, la métamorphose d'une totalité artificielle en totalité naturelle est un processus constant. Trois siècles se sont écoulés avant que le mouvement d'une horloge soit institué en tant que mouvement des planètes, et il a fallu presque autant de temps pour que l'électricité, jadis effet accidentel dû à l'homme, soit reconnue comme effet universel existant hors du cercle de notre action. Tout ce que nous posons comme donné est aussi notre produit.

Ces évidences n'ont pas reçu l'attention qu'elles méritent, parce que l'on confond deux notions qu'il faut distinguer : celle de matière et celle de nature. La matière signifie les divers corps, les diverses

puissances envisagées de manière autonome : végétaux, éléments chimiques, forces nucléaires, forces biosociales, etc. La nature exprime leur organisation, le système qui résulte de la combinaison variée de ces principes matériels. Nous insistons sur la variété, notamment dans le temps, de ces combinaisons, et sur celle des facteurs qui y participent. [111] On a l'habitude d'exclure l'humanité de cette organisation. Or il n'est d'autre motif à cette exclusion que métaphysique. Une puissance matérielle est un pur néant, un non-être, si elle ne s'articule pas avec les facultés humaines, et ces facultés se constituent uniquement eu égard à une telle puissance. Plusieurs ordres naturels sont possibles dans l'univers : le nôtre nous pose à un pôle et pose les forces matérielles à l'autre pôle. Un ordre qui ne résulte pas de l'activité humaine est, pour nous, aussi chimérique qu'une technique qui n'aurait pas de fondement substantiel indépendant de cette activité. L'homme joint à la matière, voilà la définition concrète, véritable, de notre nature.

L'histoire humaine de celle-ci s'en déduit immédiatement. Nous la percevons de manière scindée : évolution de l'intelligence, des habiletés, des sciences, d'un côté ; accumulation d'énergies, de matériaux, de l'autre. Cependant on ne peut nier une interdépendance rigoureuse, ni manquer d'observer l'imbrication de ces deux mouvements apparents. L'homme a repris à son compte l'histoire autonome des forces matérielles et l'a prolongée au-delà des limites reconnues en inventant, pour ainsi dire, des espèces physiques et biologiques. Réciproquement, les propriétés qui sont les siennes, il les a produites à travers ce processus de travail qui est aussi un mode de connaître ; elles se sont inscrites dans ces forces matérielles qui ont assimilé l'histoire humaine. La succession des états de nature : état organique, état mécanique, etc., des combinaisons de pouvoirs humains et non humains, est la preuve empirique de cette assertion. Renonçant à l'idée de l'animal humain et de la nature non humaine pure matérialité, et reconnaissant le fait, indéniable, que l'homme social, biologique, être de nature, est un être de nature humaine, qui n'est donc ni un produit passif ni un maître de l'extérieur mais le créateur entreprenant de soi et de

son milieu, j'ai tiré deux conséquences. La première est que nous ne sommes intéressés que par la nature naturée, dont nous sommes partie et sujet. La seconde vise l'existence d'une histoire humaine de la nature, autonome, et que nous pouvons connaître puisque nous l'avons, dans une large mesure, faite.

Une fois ces notions admises, on soulève, bien entendu, le problème de l'activité spécifique grâce à laquelle la société humaine institue son ordre naturel et met en mouvement son histoire. D'emblée on se trouve dans l'obligation de différencier la *production des objets de la production (création) du travail ou des savoir-faire*. La première transforme les matériaux existants afin de satisfaire les besoins et de pourvoir à divers usages. La seconde se propose d'obtenir des qualités physiques et intellectuelles, d'établir les échanges avec le monde animé [112] ou inanimé dont ces qualités dépendent. L'invention et la reproduction du travail, des facultés de l'espèce, sont ses processus spécifiques. Par leur truchement sont engendrés d'une part les ressources et d'autre part les liens interhumains destinés à assurer la communication avec et dans l'univers matériel. La production des objets et la production du travail, des savoir-faire, sont des phénomènes autonomes, irréductibles l'un à l'autre.

La proposition essentielle est la suivante : nous édifions notre nature non par le fait de travailler mais par le fait de créer du travail. En d'autres termes, nous nous affirmons sujets de cette nature en employant les habiletés à engendrer de nouvelles habiletés, et non pas en les appliquant simplement aux opérations que la nécessité nous impose. Les résultats de cette création - savoirs, facultés, sciences, arts, etc. - sont inappropriables socialement, économiquement. Suivant la formule consacrée, il s'agit de « dons gratuits de la nature », au même titre que l'eau, l'air, la terre, etc. Les relations entre les hommes et avec la matière, sur ce plan, forment des relations naturelles. Elles ne se confondent pas avec les relations sociales, économiques, qui s'établissent autour de la production et de la consommation. La nature humaine englobe tout ce qui a trait à la genèse des talents et des ressources, la société humaine se manifeste à travers les lois de la propriété, la dis-

tribution des richesses et des pouvoirs. Cette opinion s'accorde avec une vue constante de l'économie politique. Je retrace ici la frontière qui sépare les activités naturelles de l'homme de ses activités proprement sociales en accentuant à gros traits l'individualité qu'elles constituent.

L'état naturel, dans cette optique, n'est pas un repère servant à définir, surtout par contraste, des réalités d'un autre genre - artifices, sociétés, etc. - ni une dénomination commode du champ des sciences, des arts ou des techniques. De plus l'analyse à laquelle j'ai eu recours commande de le regarder comme étant à la fois indépendant et historique, composé de facteurs humains et non humains. Assurément, les contours d'un modèle adapté à ces impératifs, les parties et les rapports qu'il comporte, se trouvent parmi les théories qui ont été avancées jusqu'à ce jour. J'en ai poussé les conséquences jusqu'à leur terme, et j'y ai ajouté les corollaires qui me paraissaient importants. L'idée d'histoire humaine de la nature s'inscrit clairement dans la chaîne de ces déductions. Pour la rendre plus concrète, il faut rattacher à ces processus d'invention et de reproduction des savoirs, des facultés, qui lui fournissent un contenu.

À coup sûr, ce ne sont ni les mêmes hommes ni les mêmes ressources [113] qui agissent tout au long de l'histoire qui nous occupe. Continuellement surgissent des « humanités » et des « matérialités » distinctes. Le trait remarquable est que les collectivités se différencient en fonction de leurs habiletés, de leurs savoir-faire respectifs et de la manière dont ils les créent, c'est-à-dire s'adjoignent les talents, en incorporant par ce moyen à leur être profond les attributs matériels. Corrélativement, l'organisation de la matière se diversifie. L'homme, loin de demeurer une notion abstraite, une entité idéale, s'y découvre en tant qu'agriculteur, artisan, ingénieur, scientifique, etc. Le domaine d'action d'une de ces catégories historiques est associé, à un moment déterminé, à des puissances matérielles caractéristiques : végétaux et animaux, forces mécaniques, phénomènes chimiques et électriques, etc. Les relations entre ces groupements humains et leurs correspondants matériels, du point de vue de leur invention et de leur reproduc-

tion, sont spécifiques. L'artisan a pour principale préoccupation le modelage des sens, du corps humain, la transmission des savoirs d'un individu ainsi formé à la force et à la faculté de travail d'un autre individu. L'ingénieur accorde la priorité à l'invention, à la transcription des savoirs organiquement fixés en mouvements, chocs et proportions de poids. Les facultés que chacun de ces groupes créent, et que parfois une couche savante restructure, s'organisent en systèmes de disciplines : arts, philosophies, sciences, techniques. Ces systèmes sont les matériaux véritables, tangibles, de la nature et de son histoire. On observe une concordance entre certains systèmes de disciplines et un état de nature : l'art, la philosophie naturelle grecs et la nature organique ; la technique, la philosophie mécanique et la nature mécanique ; la science, la science appliquée et ce que j'ai proposé d'appeler la nature cybernétique. À la lumière de ces hypothèses, l'apparition et la succession des natures humaines s'accompagnent de l'apparition successive des arts, des philosophies, des sciences, ainsi que des groupements humains qui s'y consacrent, et de la transformation des uns dans les autres. Dans l'ouvrage dont j'ai fait mention, j'ai proposé une théorie, un principe général de cette transformation et des concepts qui en rendent un compte rigoureux. Il est inutile de les récapituler ici. En échange, il est indispensable de tenir pour établi que :

- l'humanité est engagée dans un double mouvement historique, celui des états naturels, et celui des états sociaux ;
- la société et la nature traduisent deux formes différentes de rapports entre les mêmes termes, et non pas des termes différents d'un même rapport qui poserait d'un côté les hommes et de l'autre [114] les puissances matérielles externes. Le lien entre ces réalités singulières est nécessairement un lien historique.

L'articulation de l'ordre social et de l'ordre naturel fait partie du petit nombre de questions qui s'imposent à nous de manière insolite et

renouvelée. On y répond souvent en cherchant à délimiter strictement les contours de la substance biologique de notre espèce, à laquelle s'ajoute ou se surajoute l'univers des règles, des contraintes dues à l'interaction entre ses membres. Dans mon enquête, cette solution n'avait pas de place, car elle présuppose ce que je nie, à savoir une « nature » de l'homme et du monde, invariables, précédant leur rencontre. Au contraire, pour autant que l'humanité engendre et fait fusionner la nature subjective et la nature objective, lors de la création de ses facultés, elle est socialement engagée dans l'ordre naturel et naturellement présente à l'institution de l'ordre social. On pourrait avancer l'hypothèse que depuis longtemps elle a consacré une partie de ses forces de travail au premier, en inventant et reproduisant ses facultés, se réservant l'autre partie pour le second, notamment pour produire, échanger, consommer. Jusqu'à une époque récente, la séparation de ces deux genres de travaux, inventifs et productifs, n'a pas été visible, elle commence de l'être de plus en plus, ainsi que nous le démontre l'essor de la science.

Chemin faisant, une dimension nouvelle s'est ajoutée à mon analyse. Si véritablement, comme l'ont prouvé de nombreux savants, les transformations économiques, historiques, continuent les transformations des rapports à l'univers matériel, ce que je situe au cœur des états de notre nature se révèle être proche, sinon identique, du côté de la société, aux forces productives. Une étude faite en ce sens montre que c'est le cas, et que leur mouvement coïncide avec celui de nos systèmes de disciplines, des groupements humains générateurs de ces systèmes, et des ressources qui les accompagnent. Dès lors, éclaircir les processus qui président à l'histoire humaine de la nature revient, ipso facto, à approfondir l'histoire des sociétés, puisque ces forces ont été utilisées à des fins explicatives sans avoir été elles-mêmes, comme on va le voir, élucidées. Leur étude, comme celle de la formation de nos ressources et de nos facultés, le contenu et l'histoire de notre nature, échappe à l'économie ou aux sciences qui lui sont proches. J'ai avancé

dans cette perspective ³² quelques arguments en faveur d'une nouvelle science, la technologie politique, susceptible d'obvier à cet inconvénient, de suppléer au manque. La création de cette discipline aurait pour effet de systématiser toute une série de recherches actuelles qui convergent vers l'analyse des échanges naturels, [115] celle des rapports entre ceux-ci et la société, la structure des forces productives révélée au cours de la révolution scientifique et technique. Elle redonnerait aussi, certainement, un plus grand lustre à l'histoire des sciences, des techniques, des arts, traitée actuellement de manière accidentelle, en marge de l'histoire du discours philosophique ou de la civilisation.

Ces vues théoriques trouvent un certain écho dans le matérialisme historique et éclairent, je crois, une série de tâches qu'il s'est fixées sans les achever. Ne pouvant guère être à la fois juge et partie, je ne prétends pas au titre de marxiste. Si les conceptions avancées sont objectives, si elles ont une valeur heuristique, leur accord avec la science marxiste serait une conséquence normale sans que l'on doive recourir immédiatement à leur étiquetage, à leur classement dans une catégorie positive ou négative du savoir. Mes intérêts sont plus étroitement délimités par notre situation historique concrète, et le degré de compréhension auquel j'ai abouti est le seul critère de décision ayant validité et fécondité, me semble-t-il. L'adéquation pure et simple à une doctrine est le souci de ceux qui attendent le crépuscule pour penser et dorment le jour pour refaire leurs forces, qui, saisisant uniquement les reflets, les derniers rayons du soleil, s'imaginent que leur penser est un faire, alors que c'est le faire qui est un penser pour ceux qui s'éveillent avec le jour et l'escortent. Je ne suis donc pas tenté par une démonstration d'orthodoxie et je n'essaierai pas de suggérer, dans les pages qui suivent, une interprétation particulière du matérialisme historique. *Le Capital* n'est pas *Hellzapoppin* et chacun, étant son propre guide, peut, en le lisant, y recueillir l'essentiel.

³² Voir op. cit., *Conclusion*, p. 563 et seq.

[117]

Texte 2.

Le marxisme et la question naturelle

Chapitre 1

Karl Marx : ceux qui l'ont lu
et ceux qui ne l'ont pas lu *.

1) Les mots-papier et les mots-vie.

[Retour à la table des matières](#)

La nature, son histoire et leur concept sont, dans la perspective que j'ai proposée, associés à d'autres contextes qu'à ceux auxquels on les amalgame et par rapport auxquels on a l'habitude de les fixer. Dans les divers écrits de Karl Marx, publiés de son vivant ou posthumes, on rencontre des intuitions et des analyses voisines de notre monde naturel et de ses liens avec l'histoire sociale. Des esprits sévères y subodorent probablement un relent de métaphysique et, de ce fait, se croient tenus de s'en écarter, refusant de s'intéresser aux choses qu'enveloppe un tissu d'idées approximatives. Mais il se trouve que les choses sont « métaphysiques », c'est-à-dire fondamentales, et

* À l'encontre de ce que l'on pourrait supposer, ce titre est inspiré par celui du célèbre ouvrage de Pierre DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci : ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, et non point par certains travaux plus récents.

se laissent recouvrir par les idées qui sont disponibles dans l'instant. Nous devons donc les prendre comme telles, au lieu de nous servir d'un prétexte douteux pour les récuser.

Les écrits de jeunesse de Marx existent, leur importance est capitale. C'est dans ces écrits que sa réflexion concernant notre rapport à la nature se présente de la façon la plus directe. Les érudits l'ont maintes fois noté : ces écrits représentent un rapprochement lucide de Feuerbach, un éloignement polémique de Hegel. Pour être bref, je dirai qu'ils sont dans la mouvance du naturalisme. En effet, pour les jeunes philosophes allemands, le contact avec la pensée de Feuerbach fut un choc et une révélation : le choc que produit la lumière lorsqu'elle [118] envahit une pièce obscure et confinée, la révélation d'une autre manière de respirer l'air du monde. « L'enthousiasme fut général, écrit Engels qui s'en souvient encore quarante ans après, nous fûmes tous momentanément des feuerbachiens ³³. »

Qu'apporte-t-il, sinon d'abord une fringale de concret, une défense et illustration de l'homme en tant qu'être physique et non point métaphysique, un être dont les sens sont riches de la richesse de l'univers et dominant la raison, une saine rébellion contre le rituel philosophique, religieux et scientifique, une recherche de communication directe, intime avec tout ce qui l'entoure ? Il n'y a pas d'un côté l'homme et de l'autre la philosophie ; la philosophie, du moins la nouvelle, est « l'homme même qui pense, l'homme qui est et sait qu'il est l'essence de soi de la nature ». Il n'y a pas d'un côté le sujet, de l'autre côté l'objet ; l'objet trouve son unité dans et par le sujet, qui de ce fait est un sujet actif, donc doué de la faculté de sentir et de penser, de se laisser pénétrer par les stimulations qui lui viennent du dehors et de projeter au-dehors les visions, le savoir qu'il a élaborés en dedans. Il n'y a pas d'un côté l'homme et de l'autre côté les êtres transcendants, Dieu, l'Idée, etc. : les êtres transcendants sont ses produits et

³³ F. ENGELS : Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, Paris, 1961, p. 23.

la transcendance de ces êtres, le résultat de sa méconnaissance et de son aliénation.

Ce sont là quelques éléments d'une mise en demeure bouleversante de l'humanisme abstrait et sacré des grandes doctrines fondées sur la négation de la nature réelle au profit d'une nature idéale, du corps au profit de l'esprit, sur l'inquiétude devant la jouissance et la méfiance envers la connaissance sensible, à tout coup inférieure, source d'erreurs et d'égarement. Lui est opposé un humanisme concret et profane, voire profanateur, pour lequel l'affirmation de la nature, de son propre corps, la confiance envers la connaissance sensible est glorifiée en tant qu'ultime critère de la vérité. « C'est seulement de Feuerbach que date, écrira Marx ³⁴, la critique humaniste et naturaliste positive. » Une critique éveillée à nouveau par la volonté de sortir des grands cimetières de l'esprit, des châteaux en papier, par la volonté de se retremper dans le courant de la vie et des réalités qui sont de l'homme et pour l'homme. « Vérité est l'homme et non pas la raison, lisait-on dans l'Essence du Christianisme, vérité est la vie et non la pensée qui reste sur le papier, qui trouve sur le papier l'existence qui lui convient. » Le glas qui sonne la fin de la philosophie allemande classique sonne en même temps la fin de la philosophie papelarde. Feuerbach le philosophe rustique, le philosophe de l'écart, tire la corde pour annoncer que le temps de cette fin est arrivé.

³⁴ K. MARX : *Les Manuscrits de 1844*, Paris, 1962, p. 3. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#), JMT.]

[119]

2) La pensée manuelle et la pensée frontale

[Retour à la table des matières](#)

La révolte des masses populaires, la pratique de cette révolte où se nouent de nouvelles solidarités, où se débouchent de nouveaux horizons, où se réveillent de vieux démons qui dressent périodiquement l'oreille (d'eux se réclament les millénaristes, mais aussi les sans-culottes), cette révolte apporte le message d'une autre fin. La fin de l'oppression dans un monde que l'on voudrait voir envelopper du linceul tissé par des milliers et des milliers de bras. Ces masses ne sont nullement muettes : elles parlent d'elles-mêmes et pour elles-mêmes. Ces masses ne sont nullement engourdies : leurs mains pensent, d'une pensée qui va de la main à la main, manuelle en somme, dénonçant partout les ruses et les distorsions d'une pensée frontale passant de cerveau à cerveau, prenant les vessies de la théorie pour les lanternes de la réalité, ses constructions de concepts pour des reflets des pratiques.

Une pensée non pas avec la tête mais sur la tête, qu'il faut, l'expression est restée célèbre, remettre sur ses pieds. Ces masses l'ont bien compris puisque leurs philosophes d'établi ou nomades - tailleurs, tanneurs et colporteur -, leurs économistes autodidactes, leurs penseurs manuels formulent fort clairement, et chacun peut le comprendre et en être frappé, les descriptions et les polémiques de la société, les attendus des solutions qu'ils proposent. À travers leurs chansons et leurs mots d'ordre, on perçoit aussi le cri du cœur trompé, l'image du corps mutilé, l'amertume du temps, donc de la vie, volé. Malgré les rouages de l'exploitation, les lois couchées sur le papier et violées dans le brassage quotidien, l'espoir renaît d'une existence digne, d'un cœur purifié et d'un corps redressé, d'une société de justice et d'un univers réconcilié auquel on n'a jamais cessé de rêver : la société

communiste. Le naturalisme de révolution et de socialisme d'idéal chimérent indistinctement dans l'esprit de ces masses luttant pour une autre existence, pour un autre monde. Fourier ou Weitling ne sont que l'écume du mouvement qui chemine ainsi.

Dans les écrits de jeunesse de Marx se réunissent ces deux veines naturalistes, l'une tournée contre la philosophie de la raison abstraite et de l'esprit séparé, l'autre tournée contre la société d'oppression concrète et de travail aliéné. Il a reconnu la faille politique de la première, à preuve cette lettre du 13 mars 1843 à Runge : « Les aphorismes de Feuerbach ne me conviennent pas sur ce seul point qu'il renvoie trop à la nature et pas assez à la politique. Or c'est la seule alliance qui peut permettre à la philosophie de devenir une vérité. » Il cherche à donner une cohérence théorique à la seconde, à en [120] éprouver la nécessité. Dans le sillage de Feuerbach, il s'en tient cependant, et ce sera un de ses points fermes, à l'unité de la société et de la nature. Pourquoi paraphraser ce qu'il a exprimé fort clairement comme suit : « Mais même la nature prise abstraitement, isolée, fixée dans la séparation de l'homme n'est rien pour lui ³⁵. » Elle commence, au contraire, à avoir une existence en rapport avec les oeuvres humaines, comme oeuvre humaine. Le travail du corps et de l'intelligence est l'artisan du lien noué entre la nature subjective de l'homme et la nature objective du monde, l'accoucheur de leur devenir commun. L'homme, en travaillant, se reproduit biologiquement, socialement, fabrique des outils, reconstitue sur un mode différent son animalité et son univers. Il se confirme de la sorte dans son être organique et son savoir rationnel, pratique, il prouve le caractère générique de son être et le caractère générique de son savoir : « C'est précisément dans le fait d'élaborer le monde objectif que l'homme commence donc à faire réellement ses preuves d'être générique. Cette production est sa vie générique active. Grâce à cette production, la nature apparaît comme son oeuvre et sa réalité'. ³⁶ » Et Marx de s'insurger contre ceux qui nient cette

³⁵ Idem, p. 147.

³⁶ Idem, p. 64.

évidence, contre tous ceux qui s'installent dans la quiète dissociation de l'homme et de la nature, du sujet et de l'objet, divisant par ce moyen la connaissance de la vie : « Dire qu'il y a une base pour la vie et une autre pour la science est de prime abord un mensonge ». Mais, au-delà, il vise la séparation, sur laquelle il est maintes fois revenu, de la société et de la nature, l'opposition, qui en découle, de l'histoire et de la nature, séparation propre aux conceptions philosophiques et religieuses : « Les rapports entre les hommes sont de ce fait exclus de l'histoire, ce qui engendre l'opposition entre la nature et l'histoire ³⁷. »

L'aliénation dans et par le travail est une des facettes de cette exclusion. Sa division qui l'emprisonne, sa séparation des autres activités vitales qui le morcelle, sa fixation au pôle de la pauvreté dont il est devenu la malédiction, son évacuation du pôle de la richesse dont il est devenu la jouissance, sont les manifestations palpables d'une existence rendue étrangère à elle-même, au corps qui est sa substance, au monde qui est son produit et au produit qui est son monde. Cette existence, celle de l'ouvrier en définitive, est le prototype de toutes les existences rendues étrangères à leur société, des sociétés humaines rendues étrangères à leur nature. Seules l'abolition de la propriété privée et l'instauration du socialisme jettent les fondements d'une transformation de tels modes d'exister, de la reconnaissance du lien à l'univers, de l'émancipation de l'être psychique et physique : « L'abolition de la propriété privée est donc

120

L'émancipation totale de tous les sens et de toutes les qualités humaines ; mais elle est cette émancipation précisément parce que ces sens et ces qualités sont devenus *humains*, tant subjectivement qu'objectivement. L'oeil est devenu l'oeil *humain* de la même façon que son

³⁷ Idem, p. 42.

objet est devenu un objet social, *humain*, venant de l'homme et destiné à l'homme. Les sens sont donc devenus directement dans leur praxis des théoriciens. Ils se rapportent à la chose pour *la chose*, mais la chose elle-même est dans un rapport humain *objectif* à elle-même et à l'homme et inversement. Le besoin et la jouissance ont perdu de ce fait leur nature égoïste et la nature a perdu sa simple *utilité*, car l'utilité est devenue *l'utilité humaine* ³⁸. »

La relation de l'homme et de la femme apparaît ici primordiale. Elle est dans la logique du courant dont Marx suit la veine. Prototype et idéal de toutes les autres relations, elle permet de jauger le niveau auquel est arrivée la société humaine. Ce qui est dit semble familier à première écoute mais prend, à mieux l'entendre, une résonance beaucoup plus profonde et plus générale : « Le rapport immédiat, naturel, nécessaire de l'homme à l'homme est le rapport de l'homme à la femme... Dans ce rapport générique naturel, le rapport de l'homme à la nature est immédiatement son rapport à la nature, sa propre détermination *naturelle*. Dans ce rapport apparaît donc de façon sensible, réduite à un fait concret, la mesure dans laquelle, pour l'homme, l'essence humaine est devenue nature, ou celle dans laquelle la nature est devenue essence humaine de l'homme. En partant de ce rapport on peut donc juger tout le niveau culturel de l'homme. Du caractère de ce rapport résulte la manière dans laquelle l'homme est devenu pour lui-même être *générique*, *homme*, et s'est saisi en tant que tel ; le rapport de l'homme à la femme est le rapport *le plus naturel* de l'homme à l'homme... Dans ce rapport apparaît aussi dans quelle mesure le besoin de l'homme est devenu un besoin humain, dans quelle mesure l'homme autre en tant qu'homme est devenu pour lui un besoin, dans quelle mesure, dans son existence la plus individuelle, il est en même temps un être social. »

Dans l'acte de connaître aussi, le sujet et l'objet sont en rapport, développent leur rapport non pas parce qu'ils sont posés en tant que tels, mais parce qu'ils sont d'une certaine façon l'un dans l'autre et

³⁸ Idem, p. 92.

l'un par l'autre. Le fait de les poser ou de les abstraire de cette activité grâce à laquelle ils se constituent n'est qu'un des avatars de l'aliénation, d'une conscience de soi idéale dont le pendant est une choséité inerte. Mais « quand l'homme réel, en chair et en os, campé sur la terre solide et bien ronde, *l'homme* qui aspire et expire toutes [122] les forces de la nature, pose ses forces *essentiell*es objectives réelles par son aliénation comme objets étrangers, ce n'est pas le *fait de poser* qui est sujet ; c'est la subjectivité des forces essentielles objectives, dont l'action doit être également *objective*. L'être objectif agit d'une manière objective et il n'agirait pas objectivement si l'objectivité n'était pas incluse dans la détermination de son essence. Il ne crée, il ne pose que des objets, parce qu'il est posé lui-même par des objets, parce qu'à l'origine il est *Nature*. Donc dans l'acte de poser, il ne tombe pas de son « activité pure » dans une *création d'objet*, mais son produit objectif ne fait que confirmer son activité objective, son activité d'être objectif naturel » ³⁹.

Et de continuer par une déclaration qui porte très loin : « Nous voyons ici que le naturalisme conséquent, ou humanisme, se distingue aussi bien de l'idéalisme que du matérialisme et qu'il est en même temps la vérité qui les unit. Nous voyons en même temps que seul le naturalisme est capable de comprendre l'acte de l'histoire universelle ⁴⁰. » À moins de mal déchiffrer la phrase que l'on vient de lire ou de croire à une rédaction hâtive, elle signifie une conversion radicale, et d'abord de la manière de penser, de la conception de l'histoire, du sens et de la place à accorder au matérialisme et à l'idéalisme. Certes, il n'est pas négligeable de considérer que la matière ou l'être existent ou non de manière indépendante, en dehors de l'esprit ou de la pensée. Mais à s'en tenir à cette indépendance ou à cette extériorité, la seule différence réside dans le poids accordé à chacun des termes, le reste demeurant identique : le matérialisme n'est alors qu'un idéalisme retourné. Dès qu'on les envisage - matière et esprit, sujet et objet -

³⁹ Idem, p. 136.

⁴⁰ Ibidem.

dans le contexte concret, dans le contexte de leurs relations sur une terre « bien ronde », le fait qu'ils soient externes ou internes l'un à l'autre, séparés ou unis, la différence devient capitale ; on reconnaît leur vérité, et si cette vérité est de l'histoire, le naturalisme est seul « capable de comprendre ». Je ne rappellerai pas davantage ici les textes passionnés écrits sur cette trame. De plus érudits que moi les ont commentés depuis bientôt un demi-siècle dans tous les sens, rarement dans le bon. Je crois cependant avoir fait ressortir un de leurs aspects essentiels.

3) La chasse au Marx.

[Retour à la table des matières](#)

Depuis leur découverte, leur retour dans notre mémoire, ils n'ont cessé d'intriguer, de gêner, comme s'ils contenaient quelque chose [123] d'incongru et de scandaleux. Ils n'ont pas fini de faire parler d'eux. Après le temps des mites, celui des fourmis ; après l'abandon et l'oubli sont venus les interprètes soucieux de les rétablir dans la continuité de la pensée marxiste, de fixer leur rôle dans l'évolution de cette pensée. Deux écoles se sont dépêchées, à ce travail, de passer à côté du principal. D'une part l'école humaniste, rebelle à la forme systématique des travaux de la maturité de Marx, choquée par la froideur de son analyse économique du capitalisme, par l'exposé décharné de la lutte des classes en tant que moteur de l'histoire, par l'allure scientifique de l'appareil démonstratif qui les charpente. Dans le style et les pensées chaudes du manuscrit, elle aperçut un antidote, retrouva la chair qui manquait aux concepts, la couleur absente des descriptions de l'échange économique entre les hommes, la dimension humaine de l'exploitation, de l'impuissance, de la dépendance souffrantes et sans recours dans cette société qui cultive l'exploitation, l'impuissance et la dépendance de ses membres. La protestation contre la condition faite à la classe ouvrière y est encore proche de l'expérience vécue, d'un genre d'expérience qui est celle d'un très grand nombre d'hom-

mes, et, partant de l'homme en général. Derrière la classe, on voyait enfin l'humanité ; derrière la lutte des classes, la dépossession économique, la dégradation dans et par l'industrie, effets de l'aliénation. À l'inverse de Marx, aux yeux de qui l'aliénation des travailleurs concentrait en elle l'aliénation de l'homme en faisant de ceux-là les libérateurs de celui-ci, l'école humaniste aperçut l'aliénation de l'homme comme étant à la racine de l'aliénation des travailleurs, fit de la libération de celui-là la condition de la libération de ceux-ci. Dans cette perspective, revaloriser les sens, le corps, les instincts, les rapports avec la nature, aménager le travail, modifier les relations entre individu et groupes revient à désaliéner l'homme, à écarter les oppressions dont il est victime, les répressions dont il est complice. La transformation des structures de classe, des formes de pouvoir viennent pour ainsi dire par surcroît. Par ce biais, celui de la critique de l'aliénation et d'une conception marxiste de l'homme en chair et en os, « générique », qu'on croit trouver dans ces manuscrits, une certaine continuité est rétablie avec la matrice hégélienne, avec les valeurs d'une philosophie de toujours. Au Karl Marx de la maturité, des oeuvres publiées et consacrées, s'ajoute un supplément d'âme, est réinsufflé l'enthousiasme de la jeunesse, des intuitions qui n'ont pas encore été essorées par la machine de la science. Bref, il est dilué dans le grand tableau de l'humanisme, et par la vertu de la rénovation des textes son naturalisme se mue en une variété d'humanisme.

[124] L'école scientiste (Kautski, Althusser), notamment en France, a pris le même couloir, mais à contre-poil. Intraitable quant à la rigueur de la raison scientifique, ascétique dans le maniement des réalités et des concepts, prisant l'orthodoxie en matière de méthode, elle n'a vu dans ces oeuvres de jeunesse que les ébauches d'une théorie encore saoulée de philosophie, les indices d'une ivresse de la pensée, d'un engouement malséant pour le côté subjectif de l'homme et de la société, d'un laisser-aller présocratique. La Schwärmerei des descriptions, le sentiment qui accompagne les analyses et les jugements sont à ses yeux le mal et l'obstacle qui s'opposent à une vision claire et à un savoir assuré. Paroles échappées en pleine gestation, métaphores pro-

liférantes avant le nettoyage par la méthode dialectique et l'analyse économique. Transformant un bon mot en mauvais concept, les tenants de cette école déclarent qu'avec cette méthode et cette analyse est tombée la coupure épistémologique qui partout marque le passage vers la science, et que, de ce fait, ces écrits de jeunesse sont de la jeunesse, que le vrai marxisme commence seulement lorsque, dans la maturité de son auteur, il a pris la forme d'un système cohérent, conforme à une logique stricte proche de celle des mathématiques.

En vérité, l'école scientiste coupe et divise. D'abord elle approfondit la rupture, rejetant dans les ténèbres, flétrissant comme indigne et mal venu tout ce qui a trait à l'homme, au sujet, à l'histoire, à la société, aux travailleurs en rapport avec la nature, tous ces résidus préscientifiques. C'est avec la même véhémence, mais avec bien plus de verve que son maître Bachelard a rejeté du côté supposé préscientifique, irrationnel, les idées et les expériences des alchimistes et des chimistes avant Lavoisier. Ensuite, elle met à part d'un côté Marx et de l'autre côté Engels, qui, entre autres péchés, est revenu sur ses vieux jours vers la dialectique de la nature, vers le processus par lequel les hommes sont produits et produisent leur univers naturel. Le résultat de cette coupure et de cette division ne pouvait être que ce qu'il a été : le sujet éliminé de la connaissance, science oblige, l'homme séparé de la nature, anthropologie exige, le développement de la société prenant l'aspect d'un immense automate auquel la lutte des classes fournit l'énergie et la théorie, le programme des opérations et des fins à poursuivre. Dès lors, Karl Marx - celui de la maturité, bien entendu - est rentré dans la tradition dominante du culturalisme. Le naturalisme, matériel ancien ou échafaudage, promptement déblayé ou démoli, ne fait plus partie du continent scientifique que veulent habiter ces marxistes ayant fait leurs armes dans l'anthropologie structurale et la psychanalyse.

[125] Ensemble, ces deux écoles qui, d'une certaine manière, se répètent et renaissent périodiquement depuis que le marxisme est marxisme, conspirent à ne pas faire l'entière lumière sur un de ses aspects essentiels. La première, en prenant à la légère sa réflexion sur

la nature, son naturalisme, en ne voulant y voir que les réverbérations édulcorées de ce courant, au lieu d'en reconnaître l'enracinement lointain dans les groupes sociaux, dans la recherche d'une certaine manière de vivre, en n'y percevant que l'écho de la voix de tel ou tel auteur, Rousseau ou Hess, le crissement de leur plume sur le papier, et non pas le mouvement des masses. N'ayant donc pas compris ce qu'il y a de fondamental, je veux dire de révolutionnaire, dans ces travaux polémiques, inauguraux, de jeunesse, il est normal que cette école se rabatte sur des effets de surface, sur l'appel à l'émancipation de l'homme, sur l'indignation qui s'y exprime, pour y retrouver une partie disjointe de l'humanisme. Et mette ainsi sur la tête ce qui était sur ses pieds. Car pour Marx, et probablement pour Feuerbach, ce n'est pas l'humanisme qui est un naturalisme, mais c'est le naturalisme qui est un humanisme vrai.

La deuxième école comprend qu'il y a dans ces textes ardue, discontinus, répétitifs, et justement à cause de cela, quelque chose d'essentiel et de durable dans la formation de la pensée marxiste. Sinon, elle ne se serait pas dépêchée de les mettre en quarantaine, au nom de la science. *Il y avait péril en la demeure, étant donné que s'y trouvent les mises en question les plus radicales de la connaissance scientifique et de la culture telles qu'elles se perpétuent, et, par la même occasion, de la pensée marxiste assimilée par cette connaissance et cette culture.* Mais en prétextant l'immaturité, la non-scientificité, la coupure épistémologique nécessaire, on coupe aussi l'arbre de la pensée en question d'une de ses racines les plus révolutionnaires, celle qui est la plus inacceptable, voire la plus inassimilable par la plupart des conceptions laïques et religieuses. L'Église catholique, orfèvre en la matière, ne s'y est pas trompée ; elle serait prête à admettre une bonne part de la doctrine de Marx, mais pas son naturalisme : « Mais il (le matérialisme dialectique) n'y échappe pas cependant (à la condamnation de l'Église) puisqu'il s'est accommodé finalement d'une dialectique de la nature dont les traits sont clairement relevés ici, et encore plus parce que le matérialisme dialectique le plus authentique n'échappe pas au

naturalisme et n'hésite pas à le proclamer identique à l'humanisme ⁴¹. » La racine une fois coupée, et on vient de voir de laquelle il s'agit, *le matérialisme dialectique le plus authentique devient respectable dans le monde du discours*, obéissant à ses critères de cohérence, qui dictent ce qu'est le savoir et comment savoir, il [126] prend ses tics de langage et se prépare à des mariages heureux. Comme un quelconque des discours de ce monde.

Mangé à la sauce humaniste ou à la sauce scientiste, le naturalisme - avec sa signification exacte et sa portée véritable - a disparu de notre horizon, quand nous considérons la formation et l'ampleur précises des idées marxistes. Mais il en va des idées comme des hommes. « Du vivant des grands révolutionnaires, écrivait Lénine, les classes d'opresseurs les récompensent par d'incessantes persécutions ; elles accueillent leur doctrine par la fureur la plus sauvage, par la haine la plus farouche, par les campagnes les plus forcenées de mensonges et de calomnies. Après leur mort, on essaie d'en faire des icônes inoffensives, de les canoniser pour ainsi dire, d'entourer leur nom d'une certaine auréole afin de « consoler » les classes opprimées et de les mystifier. »

⁴¹ Y. CALVEZ : *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956, p. 348.

[127]

Texte 2.

Le marxisme et la question naturelle

Chapitre 2

Nature économique et nature historique

1) L'art et l'industrie dans la nature.

[Retour à la table des matières](#)

Il est dommage qu'on ne l'ait pas suffisamment compris. Mais d'emblée, avec Karl Marx, le naturalisme s'engage dans une voie différente.

En 1840 comme en 1969, l'état de nature est, pour la plupart d'entre nous, pour notre langage et nos représentations, le lieu des entités, des processus qui échappent au contrôle de l'homme et qui existent sans lui. Il est aussi, du moins on le suppose, manifeste à travers l'homme grâce à ses sens, aux mécanismes de la pensée et aux énergies psychobiologiques. La nature « externe » est, de la sorte, somme de phénomènes, substances, forces, tandis que la nature « interne » comprend les montages instinctuels, organiques, qui font que nous avons un cerveau, que nous voyons ou que nous nous déplaçons. Des deux côtés il y a un donné constamment présent, à partir duquel sont élaborés les instruments, les activités - besoin, travail - non naturels.

À la suite de quoi, triomphateurs entourés du silence le plus total, les hommes se proclament « maîtres et possesseurs » de la nature. Feuerbach et les naturalistes français, voire les saint-simoniens, se situent dans le cadre de cette représentation et de ce langage. La société, l'art humains sont exclus du rapport, de la définition de notre univers naturel.

Karl Marx adopte un point de vue radicalement différent. Pour lui, l'homme lui-même et son industrie sont partie intégrante de la nature, et une nature humanisée est une nature transformée par l'industrie humaine, associée au corps et au cerveau humains. En d'autres termes, une nature sans l'industrie et sans l'art de l'homme est une illusion logique, une pure idée. Il soutient, à bon droit, qu'il n'y a pas de sens, [128] de mécanisme de pensée, qui ne soit le produit de l'industrie, du commerce social humains. L'oeil réel, le toucher réel, le cerveau réel sont oeil, toucher, cerveau humains, engendrés au cours des opérations par lesquelles les hommes inventent, reproduisent leur vie dans le monde matériel, et non pas des appareils sensoriels premiers et originaux. Les qualités des objets, les coordonnées spatiales et temporelles des systèmes matériels soumis au scrutin de notre perception ou de notre intelligence sont également les résultats d'un effort dirigé vers un but pratique et non pas les simples équivalents extérieurs des prétendues catégories de l'entendement. Hors de cette confrontation, de cette influence, la nature est chaos indifférencié et indifférent, sans mouvement discernable, et, à strictement parler, un néant ⁴². Nous sommes enclins à l'imaginer, à la penser en tant que non-humanité, non-société, soustraite à une relation interne, étroite, avec ce qu'elle nie et qui la nie. Mais ce qui est séparé, délimité par le moyen d'une hétérogénéité si fermement affirmée, c'est une abstraction en face de

⁴² « C'est l'effort pour maîtriser le chaos de la réalité qui détermine non seulement l'histoire de l'humanité mais également l'histoire de la nature en tant qu'objet des besoins humains, et c'est seulement sous cette forme que nous sommes en mesure de la comprendre. » L. KOLAKOWSKI : *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*, Munich, 1967, p. 55.

son double, puisque aucune d'elles n'est terme, moment ou rapport vis-à-vis de l'autre.

Évidemment, à l'encontre de ses prédécesseurs en philosophie, Karl Marx ne regarde pas l'homme sous l'espèce d'une entité vague. Plus près d'eux en socialisme et en politique, ayant très tôt rejeté l'idée d'un sujet transcendantal et d'une réalité transcendantale, il ne se contente pas d'une négation aboutissant dans son temps à l'individualisme de Stirner et plus tard à la « mort de l'homme » de Nietzsche. Son rejet débouche sur la découverte du sujet historique et de la réalité historique, définis par le travail qui est, pour lui, à la fois une activité pratique et intellectuelle, une catégorie fondatrice et épistémologique, une manière d'agir et de saisir le monde. Dans ses manifestations particulières, il décèle les processus expressifs et générateurs de nos états naturels : « L'industrie est le rapport historique réel de la nature, et, par suite, des sciences naturelles de l'homme ; si elle est donc comprise comme révélation exotérique des forces de l'être humain, l'être humain de la nature ou l'être naturel de l'homme est également compris, les sciences naturelles perdent donc leur tendance matérielle abstraite ou leur tendance idéaliste et deviennent base de la science humaine comme elles sont actuellement déjà devenues - quoique sous une forme aliénée - la base de la vie humaine réelle... La nature qui naît dans l'histoire humaine - dans l'acte générateur de la société humaine - est la nature réelle de l'homme, donc la nature telle qu'elle devient - bien que sous une forme aliénée - par l'industrie, la vraie nature anthropologique ⁴³ . »

Je n'ai aucune raison de forcer le texte ou les textes. On reconnaît [129] sans difficulté que, pour leur auteur, l'ordre naturel s'institue de concert avec l'ordre humain, que celui-là se bâtit à travers l'échange avec celui-ci. Il est aussi un de ses termes. C'est un point de vue que Marx a exprimé si souvent qu'on ne saurait lui disputer, sans arbitraire, l'intuition de base. À savoir, de relier l'histoire des hommes à une histoire plus générale de la nature, histoire générale qui in-

⁴³ . MARX : *Oeuvres philosophiques*, Paris, 1934, t. VI, p. 36.

clut, d'évidence, notre espèce en ce qu'elle se produit et se reproduit. La substance de cette histoire - l'histoire humaine de la nature suivant la terminologie que j'ai employée - est la substance de nos oeuvres, le travail incarné ou vivant des groupes humains. Nous sommes avertis, incités à appréhender les sciences, les arts, les techniques dans ce contexte. De la sorte, on évitera d'imiter historiens et philosophes « qui ne se réfèrent aux sciences de la nature qu'en passant, comme à un développement des lumières, d'utilité, qu'illustrent quelques découvertes ⁴⁴. »

Mais avant de décider si j'ai forcé ou non les textes, il ne serait pas mauvais de voir jusqu'à quel point ces esquisses, concernant l'enracinement naturel de l'homme, auxquelles j'ai fait allusion, sont ou non accidentelles, et si les questions soulevées sont ou non marginales par rapport au noyau solide de la doctrine. Nous constaterons de la sorte qu'elles sont à l'intérieur de ce noyau, au coeur de la doctrine telle qu'elle s'est développée par la suite.

2) Une inconnue : les forces productives.

[Retour à la table des matières](#)

La place réservée au travail comme savoir et production du travailleur, l'intérêt pour le savoir comme travail du et sur le monde matériel, donnent immédiatement un relief particulier au lien qui unit la société à la nature. La solution marxiste n'est pas, on s'en doute, la solution commune, la rupture qui renvoie chacun des termes à sa sphère respective. Antonio Gramsci semble le sous-entendre lorsqu'il écrit : « La question de l'objectivité de la connaissance selon la philosophie de la praxis peut être élaborée en partant de la proposition... que les

⁴⁴ K. MARX : *Manuscrits*, op. cit., p. 95. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#), JMT.]

hommes deviennent conscients (du conflit entre les forces matérielles de production) sur le terrain idéologique des formes juridiques, religieuses, artistiques, philosophiques. Mais une telle conscience est-elle limitée au conflit existant entre les forces matérielles de production - si l'on s'en tient à la lettre du texte - ou bien a-t-elle trait à toute connaissance consciente ? Voilà la question à élaborer, et qui peut l'être avec tout l'ensemble de la doctrine philosophique de la valeur des superstructures. Que signifiera, dans ce cas, le terme « monisme » ? [130] Non pas le monisme idéaliste, mais l'identité des contraintes dans l'acte historique concret, c'est-à-dire activité humaine (histoire-esprit) au sens concret et liée indissolublement à une certaine « matière » organisée (historicisée), à la nature transformée par l'homme... ⁴⁵ »

Au don d'une écriture particulièrement suggestive, Antonio Gramsci joint une grande sensibilité à ce qui est vraiment essentiel. De là vient la liberté avec laquelle il a soulevé le problème d'une « certaine matière organisée (historicisée) » en désignant une direction d'investigation pour la philosophie de la praxis. Ce faisant, il montre que la production de notre nature, l'enquête sur le principe de son histoire, ne contrarie pas notre intelligence de la société ; elle en est, sous un certain éclairage, le complément. C'est en saisissant ce principe que le matérialisme historique réalise une partie de ses virtualités, introduit les concepts embryonnaires à la vie concrète des faits. L'histoire sociale y gagnerait en intelligence puisqu'elle est, au dire de Karl Marx, « une partie réelle de l'histoire naturelle, de la transformation de la nature en homme » ⁴⁶.

Un concept, pourtant, est moins embryonnaire et exprime cette transformation : le concept de force productive. En synthétisant des notions latentes et en les condensant en des termes qui sont aujourd'hui

⁴⁵ A. GRAMSCI : *Oeuvres choisies*, Paris, 1959, p. 68 et p. 69. [Voir les œuvres de Gramsci disponibles, en français, dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁴⁶ K. MARX : *Oeuvres philosophiques*, op. cit., p. 36.

d'hui connaissance courante, la théorie de Karl Marx a conféré aux forces productives le rôle moteur dans la genèse des systèmes sociaux. Toute institution économique, politique, idéologique manifesterait un aspect de leur évolution. Le mouvement historique, le renouvellement des structures sociales, les distances qui les séparent reflètent l'antagonisme des rapports de production à ces forces. Leur utilité conceptuelle est indiscutable ; sans elles, les transformations des relations entre classes sociales, du mode d'appropriation des richesses, apparaîtraient, du point de vue marxiste, incompréhensibles. Pour Karl Marx, les forces productives représentent la notion explicative, comme la force gravitationnelle pour Newton ; l'un et l'autre ont étudié les effets du mécanisme envisagé et donné la forme du principe sur lequel il s'appuie. Toutefois, il faut le regretter, ni l'un ni l'autre n'ont imaginé d'hypothèse, proposé une interprétation scientifique du mécanisme retenu. En ce qui concerne les forces productives, leur emploi paraît avoir dispensé les théoriciens de les expliquer à leur tour ⁴⁷. À l'instar du progrès scientifique et technique, elles courent le risque de se muer en un deus ex machina qui prétend jeter une lueur sur la réalité, tout en restant enveloppé dans la plus impénétrable des obscurités. Une lacune persiste à leur sujet : « Le concept marxiste de force de production, écrit-on ⁴⁸, n'a cependant jamais été très clair et il est souvent devenu pour le marxisme un boulet positiviste. »

[131] La théorie de ce fondement par rapport auquel se forme la société humaine qui en même temps est un de ses pôles n'a pas encore été faite. Il n'en reste pas moins qu'une telle théorie, si elle veut mettre à jour le contenu et le dynamisme des forces productives, part de l'élémentaire, c'est-à-dire de la genèse du travail et de la connaissance, de leur organisation concrète. Ultérieurement, son dessein serait de comprendre la société du point de vue des transformations des

⁴⁷ « Malheureusement, l'étude des forces productives n'a pas été suffisamment développée... » A. ZVORIKINE : *Technology and the laws of its development, Technology and Culture*, 1962, 3, p. 451.

⁴⁸ L. MAGRI : Le modèle de développement capitaliste et le problème de l'alternative prolétarienne, *les Temps Modernes*, 1962, septembre-octobre, p. 602.

échanges entre les hommes et le monde matériel pour édifier celui-ci. Je voudrais montrer qu'il en est bien ainsi en établissant

- l'équivalence entre la nature, catégorie économique, sociale et les forces productives d'abord,
- le caractère historique de cette nature considérée en relation avec la société ensuite.

En somme, dès l'instant où les sciences, les techniques, l'industrie sont introduites dans la culture, celle-ci se révèle historique, partie de l'histoire. À cet endroit, l'analyse des forces productives continue l'analyse de la formation et de la succession de nos états naturels, car ils participent du même ordre de réalités. Comment pourrait-on d'ailleurs prétendre connaître pleinement l'histoire de la société humaine, « partie réelle » de l'histoire humaine de la nature, si cette dernière, ses dimensions productives, nous demeurait inconnues ? Mais venons-en à ce qu'il s'agit de montrer.

3) La nature, catégorie économique.

[Retour à la table des matières](#)

À côté du travail et du capital, les forces productives sont le troisième facteur originel de la production. Ces forces jouent un rôle analogue à celui de la nature, de son concept, dans l'économie politique classique et contemporaine. Celle-ci énumère trois agents du processus productif. Les deux premiers, le travail et le capital, correspondent à des relations sociales, incarnent des groupes concrets : la classe des travailleurs, l'effort dépensé pour produire, d'une part ; la classe des capitalistes, la direction et l'appropriation des moyens de production, d'autre part. Le troisième, la nature, symbolise le donné universel, la somme des ressources : terre, électricité, éléments chimiques, etc.

La différence entre la nature, qu'elle englobe ou non les énergies humaines, et le capital et le travail, est immédiate, essentielle. Les éléments matériels, les connaissances scientifiques, techniques, sont des richesses abondantes, inépuisables, et à la disposition de la plupart d'entre nous, comme le sont l'eau, l'air, la chaleur du soleil dont nous [132] pouvons jouir sans aucun effort. Ces éléments et ces connaissances se renouvellent spontanément, et leur consommation n'entraîne pas leur épuisement ni leur usure. Chacun a accès à ce stock infini s'il en ressent le besoin. La loi d'Einstein, le théorème de Pythagore, les règles des quatre opérations et celles de la grammaire, la discrimination entre la droite et la gauche, présentent des avantages analogues à ceux attribués à l'air, à la lumière, etc. Les employer ne les fait pas diminuer, et les hommes, quel que soit leur nombre, ont la possibilité de se les approprier. Abondantes, ces richesses sont aussi gratuites. Les individus, d'après l'économie politique, ne sauraient les accumuler de façon permanente, ni se différencier socialement à l'aide de la lumière, de l'air, de la couleur des fleurs ou de l'action de la gravité. Les sciences, les techniques non plus ne sauraient être une substance d'échange, une marchandise ayant une valeur et pouvant, de par ses qualités intrinsèques, permettre le profit. Elle participent de ces richesses objectives, permanentes, susceptibles de se reproduire indéfiniment, échappant à toute transaction, que personne ne paie, ou, ce qui revient au même, que tout le monde paie. En définitive, ce qui établit la différence de la nature vis-à-vis du capital et du travail ⁴⁹ est de l'ordre de la norme économique et sociale (gratuité, consommation sans privation d'autrui, etc.) et non pas du contenu, puisque l'homme, ses facultés physiques et mentales de travail, les puissances matérielles enfin, sont susceptibles d'apparaître dans la composition des trois facteurs.

⁴⁹ « La seule différence (de la science) par rapport aux autres éléments de la production est que le produit scientifique, matérialisé dans les moyens de production ou incarné dans la production en tant qu'élément de la reproduction de la puissance du travail, c'est-à-dire quant à sa réalité dans l'esprit des travailleurs eux-mêmes, peut être considéré dans la production matérielle comme don de la nature. » S. STRUMILINE, in *World Marxist Review*, 1963, 6, p. 40

Les forces productives, pour revenir de l'économie classique à l'économie marxiste, sont dépeintes dans des termes analogues, obéissent aux mêmes critères, et sont en quelque sorte naturelles : « On a vu, lit-on dans le *Capital*⁵⁰, que les forces productives résultant de la coopération et de la division du travail ne coûtent rien au capital. Ce sont les forces naturelles du travail social. Les forces physiques appropriées à la production, telles que l'eau, la vapeur, etc., ne coûtent rien non plus. Mais de même que l'homme a besoin d'un poumon pour respirer, de même il a besoin d'organes façonnés par son industrie pour consommer productivement les forces physiques. Il faut une scie hydraulique pour exploiter la force motrice de l'eau, une machine à vapeur pour exploiter l'élasticité de la vapeur. Et il en est de la science comme des forces naturelles. Les lois des déviations de l'aiguille aimantée dans le cercle d'action d'un courant électrique, et de la production du magnétisme dans le fer autour duquel un courant électrique circule, une fois découvertes, ne coûtent pas un liard. Mais leur application à la télégraphie, etc., exige des appareils très coûteux et de dimension considérable. » La coopération, la répartition des tâches, [133] les sens humains, la capacité de parler, ainsi que les sciences, les lois matérielles, ne coûtent pas « un liard » au capital. Tout en étant le résultat de l'effort social, passé et présent des hommes, ils appartiennent à une catégorie commune, avec l'eau, la vapeur, l'électricité, qui est celle des forces naturelles. On le sait, la nature est ce qui ne coûte rien, du moins elle ne coûte rien au capital. Et, paradoxalement, c'est dans l'industrie mécanique, où la division sociale du travail, l'application des connaissances sont les plus poussées, que les forces productives, le labeur cristallisé en choses, se révèlent le plus proches des forces naturelles⁵¹. Le simple nombre des travailleurs, la taille de la population des individus susceptibles d'investir leur énergie, nombre et taille qui sont fonction du savoir-faire, le développement des arts

⁵⁰ K. MARX : *Le Capital*, Paris, 1947, t. I, p. 71.

⁵¹ « Ce n'est que dans l'industrie mécanique que l'homme arrive à faire fonctionner sur une grande échelle les produits de son travail passé comme forces naturelles, c'est-à-dire gratuitement. » K. MARX : *Le Capital*, op. cit., p. 82.

et sciences appliqués, correspondent à une dimension, naturelle, du travail social : « Au demeurant, écrit Karl Marx ⁵², l'accroissement de la population augmente la force productive du travail, ne serait-ce qu'en permettant une division et une coopération plus grandes du travail. L'accroissement de la population est une force naturelle du travail, elle ne se paie pas. À ce niveau, nous appelons *force naturelle* la *force sociale*. Toutes les *forces naturelles du travail en société* sont des produits historiques. »

Les parallèles sont nombreux entre la nature, catégorie économique, et les forces de production, agents du système social. Cette correspondance est loin d'avoir été complètement élucidée, et surtout d'avoir déterminé une attitude scientifique cohérente. Le fondement naturel ou les forces productives sont appréhendés comme des entités relativement autonomes à partir desquelles la société se construit et auxquelles elle s'adapte. On n'a guère dépassé cette description intuitive, les lois du fondement, de son évolution - *les forces naturelles du travail en société sont des produits historiques*, affirme l'auteur du *Capital* - n'ayant pas été analysées, ni les différences du point de vue de l'organisation du contenu avec la structure économique, sociale, explorées théoriquement.

De là une double incertitude, courante aujourd'hui, quant à ce qui ressort à l'ordre naturel et ce qui ressort à l'ordre social. Ainsi, d'un côté, on qualifie notre société « industrielle » de « scientifique » ou « post-industrielle », tandis que les régimes sociaux, le régime capitaliste et le régime socialiste, sont définis comme des variantes de la même société « industrielle » : « scientifique » ou « post-industrielle » ⁵³. Certes, il y a là une contradiction logique à recourir à

⁵² K. MARX : Les fondements de la critique de l'économie politique, Paris, 1967, t. I, p. 356.

⁵³ « Or, cette manière de considérer les sociétés modernes implique que toutes les sociétés actuelles appartiennent à un même type social, c'est ce type social que j'ai appelé société industrielle (...). C'est-à-dire on peut préférer un autre mot, on peut préférer société technique ou société scientifique ou société ra-

deux critères différents pour décrire une seule et même chose. Le critère historique [134] oppose la société industrielle ou scientifique à la société pré-industrielle, non scientifique, sur la base des rapports entre les hommes et la matière, l'ampleur des forces matérielles et la polyvalence de nos connaissances. Le critère structurel distingue la société socialiste de la société capitaliste du point de vue de la propriété et des institutions politiques. Ce n'est cependant pas le point qui retient mon attention. Je suis plus sensible au fait que la variante socialo-capitaliste ou socialiste - dans le langage de Raymond Aron - apparaît en tant que *forme* d'un fond « naturel », qui est dénommé scientifique, industriel ou technique, selon la manière de créer les ressources qui y prédomine ⁵⁴.

D'un autre côté, une optique contraire accorde aux rapports socio-économiques une réalité majeure et pleine, conçoit les différentes structures naturelles comme des reflets idéologiques de ces rapports.

tionalisée. » R. ARON in R. ARON, G. KENNAN, R. OPPENHEIMER : Colloques de Rheinfelden, Paris, 1960, p. 79 et 94.

⁵⁴ Dans la même veine, le progrès technique deviendra une explication du cycle actuel des crises économiques, comme si ce « progrès » ne devait pas prendre des formes sociales particulières pour être justement un progrès. Pour d'autres, le couple technique-science résout automatiquement toutes les difficultés de la société, et le niveau de vie devient une fonction directe de l'état des découvertes techniques. Or, le niveau de vie, qui n'est qu'un autre nom donné à la répartition des richesses, dépend de façon au moins aussi étroite des rapports de forces entre les catégories sociales que de ce « facteur » de progrès. La nature est identifiée avec la société également lorsqu'on prétend, sur la base de faits isolés, que telle classe sociale produit une science qui lui est particulière, bourgeoise ou prolétarienne, ou que la société socialiste, du fait qu'elle est vraiment « progressive », a déjà réussi à dépasser toute autre forme sociale dans ses capacités de « maîtriser » la nature. Bien que ce lien entre la société et la nature soit évident et qu'il faille, par la suite, étudier son contenu concret, il n'est pas aussi automatique qu'on le veut. Car une telle proposition suppose une réversibilité : si d'autres formes sociales moins « progressives » arrivent aux mêmes résultats scientifiques, techniques, doit-on les considérer comme aussi progressives « socialement » ? De telles affirmations, si frappantes et si confortables soient-elles pour l'imagination, n'en sont pas moins le résultat de cet état théorique où l'on considère plutôt une multiplicité d'êtres autonomes qu'un mouvement qui les englobe comme des moments.

Devant la société omniprésente, l'état naturel vient à signifier à la fois un réceptacle de matières premières et une construction de théories conformes à ses intérêts : « À coup sûr, écrit le philosophe Ernest Bloch ⁵⁵, le concept de nature exprime aussi en premier lieu la société dans laquelle il apparaît, son ordre et son désordre, les formes variables de sa dépendance. Ces formes reparaissent à titre de superstructure dans le concept de nature ; ainsi le concept originel, le concept magique, le concept qualitativement gradué, et enfin le concept mécanique doivent être saisis en grande partie en tant qu'idéologie. La science mécanique de la nature était même, dans une mesure particulière, l'idéologie de la société bourgeoise de son époque, en dernière analyse l'idéologie de la circulation des marchandises. » Autant dire que l'état de nature est l'expression ou plutôt le phantasme de l'état social, celui-ci ayant seul la cohérence et le rôle fondateur.

Ces options impliquent toutes deux une croyance à une relation univoque de la société à la nature, cette dernière étant l'assise contingente passive, de l'activité humaine.

Passive, la nature l'est d'abord aux yeux de l'économiste qui ne la place à côté du travail et du capital que pour la mettre entre parenthèses : le terme non social qui complète la description du processus social. Sans le travail aliénable et le capital, la nature est néant : « La nature ne produit rien pour la nature, affirmait d'Holbach, dans le sens économique ses produits à l'égard de l'homme ne sont pas encore des produits. » Si l'on poursuit ce raisonnement, qui exprime un sentiment général, ni l'intelligence ni la science ne sont des produits « à l'égard de l'homme », puisqu'ils ne le sont pas « dans le sens économique ». Éclipsées par ce voisinage, les puissances constitutives de notre nature sont de purs fantômes de la société, adjuvants indifférents [135] de l'appétit, de la commodité ou de la richesse, non-entités opérantes et présentes sous des masques variés, signes d'un langage sans règles propres avant qu'on lui en ait imposé quelques-unes. Partant, la nature est toujours le troisième terme de toute combinaison, dont les

⁵⁵ E. BLOCH : *Erbschaft dieser Zeit*, Zurich, 1935, p. 202.

lois lui sont étrangères, ce dont la société se différencie, plate-forme inerte fournissant une substance aux nécessités de la pratique, ou élément indifférent prompt à remplir le vide du canevas logique d'une théorie.

Dès que l'initiative humaine apparaît, ses effets ne peuvent être que spécifiquement sociaux. Le faire de l'homme se concentre uniquement dans la société, sa manifestation est exclue de partout ailleurs. Loin que l'action humaine aboutisse à fonder un état autonome, sa pleine signification le situant dans la société, la réunion des pouvoirs humains et des forces matérielles peut passer pour une opération idéologique, la construction d'une « superstructure ». Qu'il soit sa propre abstraction socialisée, ou une abstraction de la société, l'état naturel manque d'impetus propre, se dédouble constamment en un univers matériel passif et une enveloppe active, rendue étrangère à elle-même. La base est ce qui est déterminé et maîtrisé, non pas ce qui détermine et maîtrise. Le rapport à cette base est relativement contingent. En effet, si la même société « scientifique » peut avoir, suivant la conception développée par Raymond Aron, deux variantes - socialiste et capitaliste - force est de conclure que l'ampleur et le caractère des puissances matérielles, leur apparence productive, peuvent s'accommoder d'institutions collectives diverses sans que des liens spécifiques les unissent entre elles ou à cette base. Les traits qui leur sont communs comptent seuls, puisqu'elles se différencient uniquement par un accident arbitraire en regard de l'assise naturelle.

Inversement, si la nature est cet édifice idéologique dont parle Ernest Bloch, elle manque de justification propre, elle peut être ceci ou cela suivant les exigences internes d'une structure sociale. Nos besoins lui assignent une place et nous amènent à nous y référer en tant que « relation fondamentale de notre histoire et... détermination contingente de notre relation univoque à la matérialité » ⁵⁶. Sans ces besoins, sans cette disproportion entre leur volume et le volume des biens propres à les satisfaire, l'humanité pourrait renoncer à ses at-

⁵⁶ J.-P. SARTRE : *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960, p. 202.

taches matérielles pour voguer vers une liberté indifférente à ce fonds auquel seule la situation accidentelle de notre espèce permet d'empiéter sur notre inhérence sociale : « Certes, quels que soient les hommes et les événements, poursuit J.-P. Sartre ⁵⁷, ils apparaissent jusqu'ici dans le cadre de la rareté, c'est-à-dire dans une société encore (je [136] souligne) incapable de s'affranchir de ses besoins, donc de la nature, et qui se définit par là même par ses techniques et ses outils. »

La nature est ainsi figée dans le rôle de réservoir d'énergies et d'instruments. La société, quels que soient ses traits, son degré d'évolution, est conçue comme l'héritière d'un rapport invariant au monde, qui consiste à en extraire une quantité croissante d'énergies et de ressources. Les limites qui les séparent deviennent fluctuantes, puisqu'elles dépendent uniquement de la définition de la société. Tantôt celle-ci recouvre l'ensemble du réel où l'homme est présent, et dès lors, pour paraphraser Hegel, tout ce qui est social est naturel ; tantôt elle s'attribue même les propriétés de la nature, et de ce fait, tout ce qui est naturel est social. L'économie politique - et la philosophie existentielle de J.-P. Sartre ⁵⁸ - peuvent tolérer l'arbitraire des rapports du système social à son soubassement objectif. Cet arbitraire est parfaitement à son affaire tant que, en comparant strictement un terme à l'autre, on se préoccupe de l'abondance ou de la rareté des ressources, de la satisfaction des besoins, et que l'on regarde le processus du travail comme un simple moyen pour atteindre des fins supérieures : la

⁵⁷ J.-P. SARTRE : Ibidem.

⁵⁸ J.-P. SARTRE, méconnaissant, à mon avis, le sens et l'importance du concept de nature dans la théorie marxiste, l'envisageant uniquement dans la perspective de l'économie politique classique, croit pouvoir affirmer que : « Au niveau de la société humaine et pour comprendre celle-ci, il n'est pas nécessaire de considérer les forces naturelles (ici : le froid) autrement que comme des forces d'extériorité passive » (J.-P. SARTRE, *Marxisme et existentialisme*, Paris, 1962, p. 10). Doit-on en conclure que le matérialisme historique serait en mesure d'expliquer la transformation des systèmes sociaux sans faire intervenir les forces productives ? Mais alors la nature dont parle J.-P. SARTRE est un « néant », à la fois conceptuel et réel.

richesse, la culture, etc. La situation change dès qu'il s'agit d'expliquer le mouvement historique et que l'on perçoit, à travers les ressources, les besoins, le travail, les produits de ce mouvement. Le sous-bassement matériel - la nature au sens défini auparavant - indifférent, contingent, empirique, se convertit en force active, propre à infléchir l'évolution des rapports sociaux et des institutions qui les composent. L'aspect nécessaire, essentiel, des liens avec lui, provient de la reconnaissance du pouvoir qui est le sien d'agir sur les formations socio-économiques, pouvoir sans lequel on ne pourrait comprendre ni leur métamorphose, ni leur progression : « On pourrait les ignorer (les dons de la nature), remarque Alfred Marshall ⁵⁹, sans grand dommage, s'ils étaient toujours les mêmes pour tout le monde, mais en fait ils varient beaucoup d'un lieu à l'autre. La plupart d'entre eux sont les éléments de la richesse collective que l'on omet souvent lorsqu'on calcule la richesse individuelle, mais qui deviennent importants lorsqu'on compare différentes parties du monde civilisé, plus importants encore lorsque nous comparons notre époque à celles qui l'ont précédée. » Ces « richesses collectives », si nécessaires pour graduer le développement de la civilisation, distinguer les collectivités, sont, bien entendu, les savoirs et les ressources matérielles. Elle dénotent les différences entre les sociétés et sont une condition indispensable de la comparaison, comme elles interviennent obligatoirement pour produire les différences réelles.

[137] On observe quel est le mouvement de la pensée. L'économie délimite la réalité naturelle par une différence spécifique : l'abondance des éléments et leur perdurabilité. Rendue extérieure, abandonnée à l'indifférence, apparaissant en tant que pure contrainte, cette réalité conserve avec la société des relations purement contingentes, la structure de l'une n'ayant aucune correspondance possible, à des paramètres quantitatifs près, avec la structure de l'autre. Le matérialisme historique, en revanche, conçoit le développement social dans le prolongement du développement naturel. Il est normal qu'il accepte les

⁵⁹ A. MARSHALL : *Principles of Economics*, Londres, 1961, 5e ed., p. 111.

différences décrites par les économistes puisqu'elles expriment clairement le domaine de ce qui est l'objet d'appropriation et le domaine de ce qui ne l'est pas. Toutefois, dans la mesure où il se préoccupe d'histoire, de devenir, il absorbe la nature des économistes dans la substance et les fonctions théoriques des forces productives, qui supposent un rapport nécessaire de la société à sa base matérielle, une relation réciproque où chacun des pôles est tour à tour agissant et agi. Mais le chemin n'a pas été parcouru en entier. En effet, si le processus économique fait apparaître les forces productives, naturelles, les forces productives s'y référant font apparaître la nature productive, historique, en soulevant la question de son contenu, des lois propres à son évolution qui la transforment en homme. Le retour à une nature *more historico* et non *plus more economico* est une conséquence aperçue d'abord par Antonio Gramsci, qui a noté aussi l'opportunité d'une extension de la théorie marxiste dans cette direction : « L'ensemble des propriétés de chaque type de matériel a-t-il jamais été le même ? L'histoire des sciences et techniques démontre que non. Combien de temps ne fallut-il pas pour qu'on se souciât de la force mécanique de la vapeur ? Et peut-on dire que cette force existait avant d'être utilisée par les machines humaines ? Alors en quel sens et jusqu'à quel point n'est-il pas vrai que la nature ne donne pas lieu à des découvertes, ni à des inventions de forces préexistantes de la matière, mais seulement à des « créations » qui sont étroitement liées aux intérêts de la société, au développement et aux nécessités ultérieures du développement des forces productives ? Et le concept idéaliste selon lequel la nature n'est rien d'autre que la catégorie économique ne pourrait-il pas, une fois épuré de ses superstructures spéculatives, être réduit en termes de philosophie de la praxis (le marxisme) et démontré comme historiquement lié à cette dernière et à son développement ? ⁶⁰ »

J'imagine qu'Antonio Gramsci est arrivé à cette conclusion quant au rapport entre la « philosophie de la praxis » et le concept de nature [138] qui ne se réduirait pas à une « catégorie économique » en partant

⁶⁰ A. GRAMSCI : op. cit., p. 172.

des événements scientifiques et techniques qui ont marqué puissamment les premières décennies du XXe siècle. S'y ajoutaient les perspectives d'édification de la première société socialiste. Se donner les fondements matériels, concevoir scientifiquement leurs prolongements sur le plan des institutions sociales, demandait quelque chose de plus que la compréhension du passé. Critiquer l'ancien et bâtir le nouveau, bien que liés, sont néanmoins des tâches complètement différentes. La connaissance des forces productives, de l'action des hommes dans le monde objectif, qui avait suffi à un moment est devenue insuffisante à un autre.

4) La société et son fondement naturel.

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi les forces de production possèdent les caractères et sont l'équivalent de la nature, catégorie économique : à son tour, celle-ci, envisagée historiquement manifeste les caractères, est l'équivalent de celles-là. Voilà une proposition qui mérite qu'on s'y arrête plus longuement pour en soupeser l'enjeu et en mesurer les conséquences.

Dès l'instant où la nature apparaît engagée dans le processus historique, le sien et celui de la société, nous n'avons plus le loisir de l'identifier à la masse compacte des éléments accumulés et distribués géographiquement, au climat ou à la terre, à une entité dépourvue de tensions internes. Les « dons gratuits » qu'elle nous dispense le sont uniquement aux yeux du propriétaire, du marchand ou d'une génération ; la société dans son ensemble les paie néanmoins pour les découvrir, les développer et les répandre. Son évolution remplit l'office d'une action causale et ne saurait plus être abandonnée à la spontanéité ni dissociée du fait que s'y exprime une organisation qui affecte l'ensemble du monde réel. Pour découvrir le sens de ces remaniements, et celui des événements observés, il est indispensable d'y intégrer l'homme et

ses pratiques, avec ses fonctions de puissance matérielle. Il est le père, de même que :

« La terre, la mère de la nature, est sa tombe

Et son cercueil est aussi sa matrice profonde ⁶¹. »

En même temps, il est nécessaire de saisir les pratiques humaines - et la puissance qu'elles contribuent à constituer - de façon plus stricte, puisqu'elles s'articulent avec la production d'un système social et ne se réduisent pas à une « conquête de la nature » allusive et ambiguë. Du reste, de manière concrète et non métaphysique, les [139] échanges avec la matière se situent au sein des industries, des arts et des sciences, comme en autant de lieux de rencontre tangibles des lois propres aux agents naturels. L'univers matériel est de la sorte répété à des millions d'exemplaires, reproduit sur toutes ses facettes, cristallisé en oeuvres de tout ordre. Celles-ci répondent aux besoins organiques et spirituels des collectivités humaines : conjointement elles sont des incarnations du travail destiné à donner une *forme* aux substances et aux phénomènes auxquels il s'applique.

Mais la forme acquiert une existence, parallèlement aux principes matériels qu'elle enveloppe, au moment où le travail lui-même devient l'objet de notre action. Si « maîtrise » de la nature il y a, c'est là qu'elle se situe. La création du travail est le processus par lequel les hommes se donnent leur assiette matérielle et se forgent, en liaison avec celle-ci, dans un ensemble qui les embrasse. La matière, en conjonction avec laquelle le travail est créé, n'est pas une table rase, chaos indifférent et indifférencié. Au contraire elle est déjà ordonnée et doublement ordonnée. D'abord par ses lois intrinsèques, résultat d'une interaction entre les forces objectives elles-mêmes. Ainsi les lois des êtres vivants proviennent des lois physico-chimiques dont elles constituent une version entièrement originale. Ensuite, les règles de l'action humaine imposent aux pouvoirs matériels une conformation qui les prépare à d'autres actions ou les rend capables de les effec-

⁶¹ W. SHAKESPEARE : *Roméo et Juliette*, II, iii.

tuer. Les mouvements et les forces mécaniques se trouvaient inclus dans les procédés de construction des horloges, le mouvement du joueur de billard ou du porteur de fardeaux ; les lois newtoniennes de la gravitation offraient un modèle intellectuel aux lois de l'électricité ; les rayons X préfiguraient les propriétés de la radio-activité.

La découverte d'habiletés, de qualités naturelles, dépend de cette double détermination des forces objectives, et c'est sur elle qu'il est indispensable d'avoir prise. Cela signifie qu'en agissant sur la matière, l'homme agit simultanément sur lui-même, que toute réorganisation des rapports avec les puissances du milieu réel est une réorganisation de ses rapports avec lui-même. Le savant qui énonce les lois de l'optique ou de la mécanique, ayant quitté l'empyrée de la spéculation, oblige l'artisan ou l'ingénieur à coopérer avec lui. L'agriculteur qui domestique les plantes oblige le pasteur à s'unir avec lui ou à se réfugier sur d'autres terres. C'est de cette manière que l'humanité se développe et se transforme.

Le résultat en est un ordre naturel et non seulement, comme on dit, une nature humanisée. Celle-ci serait une nature transformée par l'activité humaine, une réalité subsistant sur un autre mode dans des [140] conditions différentes et qui aurait pris une forme nouvelle surtout pour répondre aux exigences d'un sujet qui lui resterait extérieur. Dans la création du travail, des savoirs qui le composent, l'essentiel n'est pas l'acte transformateur mais l'acte constitutif, la combinaison particulière et la genèse des propriétés de la matière et de celles de notre intelligence ou de notre organisme. En l'occurrence, l'homme ne prolonge pas une autre histoire : il engendre sa propre histoire matérielle qui est un processus original et non pas dérivé.

En quoi consistent ces forces productives qui animent le mouvement historique, le renouvellement des structures sociales, et en façonnent les traits particuliers ? Précisément dans l'alliage des facteurs matériels et de l'homme armé de ses facultés. « Soyons sûrs que ni les « forces productives » ni les « rapports de production » ne sont de pures entités. Les « forces de production » désignent l'état actuel de la pensée rationnelle, de la science et de la technique, le mode

d'organisation de l'homme, la plus importante des « forces de production ». Les « rapports de production » désignent le mode d'appropriation des produits du travail humain, les modes de pensée, la Weltanschauung qui constitue « l'atmosphère générale de la société à une époque donnée » ⁶², ou encore : « L'état des forces productives déterminé indique les rapports existant dans la production entre les hommes et le monde extérieur d'autre part ⁶³. »

Les forces et les rapports de production comprennent presque les mêmes termes - puissances matérielles et hommes - à cela près que ces derniers incluent les liens de propriété, une détermination différente des collectivités, de leurs dimensions politico-idéologiques. Quant aux premières, elles ont, en résumé, un contenu analogue à celui de la nature dans la conception que j'ai esquissée et dans les écrits de Karl Marx ou d'Antonio Gramsci. Loin d'être une assise abstraite et contingente de la richesse, des principes qui régissent l'évolution sociale, un fondement totalement extérieur, le milieu naturel est appréhendé par son contenu à la fois subjectif et objectif, soudé et plein de nos capacités, comme ayant une action essentielle dans l'établissement de l'ordre social, historique. Si ce versant du matérialisme historique est demeuré du ressort d'une « spéculation secrète » ⁶⁴ de son fondateur, c'est que, à la seule exception d'A. Gramsci, on a accordé peu d'attention à la signification véritable et à la réalité que les forces de production dénotent. Pourtant cette spéculation semble avoir été très poussée, et nous rencontrons un peu partout dans l'oeuvre de Marx des remarques qui sont autant de balises jalonnant le tracé d'une réflexion qui court dans les profondeurs. Une de ces remarques recoupe un constat que [141] nous avons fait : la particularité du social éclate à propos des produits et de la distribution des richesses, la particularité

⁶² P. BARAN, E. HOBSEBORN : « Un manifeste non communiste », *les Temps Modernes*, juin 1962, p. 192.

⁶³ E. MOSSE : *Marx et le problème de la croissance dans une économie capitaliste*, Paris, 1956, p. 4

⁶⁴ A. SCHMIDT : *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a. Main, 1962, p. 65.

du naturel à propos de la formation des ressources et des savoirs. Chacune implique une finalité et une répartition spécifique du travail. Partant, j'ai montré qu'il est opportun de distinguer dans l'ensemble de l'activité humaine ce qui a trait aux objets, à la production, de ce qui a trait au travail, à sa création et donc à celle de notre état de nature. Karl Marx a discriminé de manière analogue ce qu'il a appelé le travail collectif et le travail général (ou universel) : « Remarquons en passant, écrit-il ⁶⁵, qu'il y a lieu de faire une différence entre le travail général et le travail collectif. Les deux catégories ont leur rôle dans le processus de production, l'un se fonde sur l'autre et réciproquement, mais elles ont aussi leurs différences. Le travail général, c'est tout le travail scientifique, ce sont toutes les découvertes, toutes les inventions. Il a pour condition, en partie, la coopération avec les hommes vivants, en partie l'utilisation des travaux de nos prédécesseurs. Le travail collectif suppose la coopération directe des individus. »

Le poids de l'analyse du *Capital* portant sur le travail collectif, dépensé dans la production échangée sur le marché, cette observation a été faite vraiment « en passant ». Si elle avait été poursuivie, et si la catégorie du travail général avait été développée, une nouvelle dimension du travail aurait pris du relief, celle de l'invention et de la reproduction des forces productives, plus exactement encore des processus déterminant les échanges entre l'homme et les puissances matérielles. Même en acceptant l'assimilation que je fais entre le contenu, l'organisation des forces productives et notre nature, le parallèle entre les catégories que j'ai proposées du travail inventif et travail productif d'une part, et celles du travail général et travail collectif de l'autre, on m'objectera que je méconnaissais le rôle de la société, les facteurs économiques. La naturalisation des activités humaines serait la conséquence la plus dangereuse et la plus opposée à l'esprit du matérialisme dialectique. J'admets la critique, je conteste qu'elle s'applique aux opinions exposées ici. Voyons pourquoi.

⁶⁵ K. MARX : *Le Capital*, op. cit., t. V, p. 121.

La société qui s'édifie au cours du processus par lequel s'instaure et évolue la nature humaine, qui reprend et parachève son mouvement, assure la transposition du monde dans son propre cadre. Donc tout ce qui est naturel prend une forme sociale en se soumettant, à ce titre, aux normes sociales, économiques. Le travail acquiert aussi des qualités correspondant à ces normes. Les quantités de force de travail, les modalités selon lesquelles il se dépense, les individus porteurs de telle ou telle habileté sont déterminés par les conventions et les structures [142] de la collectivité. Cette réalité sociale ne demeure pas extérieure à la création du travail, à l'intervention de l'homme dans la genèse de son état naturel. L'impulsion de la société figure à l'inventaire des motifs qui associent l'humanité à la matérialité. La recherche du profit, la soif de pouvoir et de prestige, la vente quotidienne du talent, les préoccupations politiques de la communauté aiguissent le sens de la découverte, commandent l'innovation. Les guerres et les préparatifs militaires ont toujours accéléré les inventions et facilité, avec le commerce, leur diffusion. On ne doit toutefois pas sous-estimer le fait que la création et l'exercice du travail, des savoir-faire, contiennent leur propre raison et leur récompense. En effet, l'activité des hommes, l'emploi de leur intelligence, de leurs organes, est un besoin important qui suscite des échanges continuels entre les hommes et avec les éléments non humains. Les nouvelles habiletés et connaissances, les nouveaux phénomènes, se stimulent mutuellement par les déséquilibres provoqués et les exigences de perfectionnement des relations existantes ; les progrès qui se dessinent suivant les lignes de force caractéristiques d'un état de nature, mécanique, ou cybernétique, par exemple, provoquent des effets inédits qui ne sont pas de simples réactions aux impératifs collectifs. C'est grâce au subterfuge d'un finalisme à rebours que l'on explique chaque invention par son adéquation passive à une structure sociale et historique : le perfectionnement des instruments mathématiques au XVII^e siècle par l'essor de la navigation et du commerce, l'expansion de la chimie par celui du capitalisme industriel, etc. Ne voit-on pas cependant que les besoins sociaux peuvent être formulés et sont rendus possibles parce que les arts et les sciences les suscitent et leur fournissent un contexte matériel, une langue

appropriée au désir qui les sous-tend ? La mécanique quantique, l'invention des propriétés radioactives des forces nucléaires ont donné naissance à l'appétit général pour la bombe atomique. L'électricité a engendré son industrie, et non pas vice versa. Il ne fait pas de doute qu'on pourrait énumérer beaucoup d'exemples qui démontrent les répercussions des savoirs, de la quantité et de la qualité des puissances matérielles auxquelles ils sont associés, sur les traits principaux de nos sociétés. Néanmoins, ces forces productives ⁶⁶, l'ordre naturel considéré en rapport avec l'ordre social, ne se confondent pas avec les systèmes d'économie, de pouvoir qui s'édifient sur elles. Si le capitalisme s'est développé en multipliant les techniques mécaniques fondées sur le choc, l'inertie, le calcul infinitésimal, son caractère marchand, sa loi de la valeur, ne doivent rien à ces techniques ou au calcul. La société capitaliste a certainement changé avec la grande industrie mécanique, [143] mais on ne saurait déduire ses attributs essentiels de ceux de l'industrie. La théorie marxiste de l'histoire suppose cette spécificité qui s'exprime par l'intermédiaire de la distinction entre rapports et forces de production : « Dialectique des concepts de force productive (moyens de production), écrit Karl Marx ⁶⁷, et rapports de production, dialectique dont les limites sont à déterminer et qui ne supprime pas leur différence réelle. »

Elle ne supprime pas la réalité, je dirais plutôt qu'elle met en évidence le rôle joué simultanément par l'homme, à la fois créateur de savoir, de ses ressources, et agent de la production, de l'échange et de la répartition des richesses. La « différence réelle » qui oppose les forces et les rapports de production a pour cause non seulement leur composition, leur finalité, mais aussi leurs modalités d'évolution : « Le conflit entre les forces et les rapports de production, parfois latent, parfois aigu, est dû à une différence des « lois du mouvement », des

⁶⁶ « ... les forces de production se développent inévitablement, suivant les lois qui leur sont propres ». J. BABY : *Principes fondamentaux d'économie politique*, Paris, 1949, p. 20.

⁶⁷ K. MARX : *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, 1957, p.173. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

forces et des rapports de production ⁶⁸. » La conséquence la plus directe de cet écart est l'existence d'une double histoire, de l'histoire des sociétés humaines et de l'histoire humaine de la nature (ou des forces productives). Celle-ci comprend l'homme social dont l'activité se reflète dans le développement du monde où il est présent et se retrouve sous une autre forme. Le rapport à sa nature - non pas à la nature - n'est pas d'extériorité ; il indique les deux manières d'être de notre espèce et de la matière. L'écart entre nature et société se révèle dans les relations qui les définissent, et non pas dans les termes que l'une ou l'autre comprennent. Là où l'on n'a vu que des éléments distincts, il faut relever des constellations différentes d'éléments analogues. À la lumière de ces considérations, s'il y a une histoire des systèmes sociaux, cette histoire, sans être exclusivement conditionnée par les processus naturels, découle néanmoins de leur transformation. Le rythme, le degré de progression, l'étendue de ces transformations - les médiations étant à établir empiriquement dans chaque cas - se répercutent du plan des processus mentionnés, des forces productives qui leur correspondent, au plan des rapports de production. Nous pouvons en déduire que l'histoire sociale est un aspect de l'histoire des forces productives, qu'elle la prolonge, ou, ce qui revient au même, qu'elle est une « partie réelle » de l'histoire humaine de la nature ⁶⁹. À coup sûr, faute d'une telle histoire, il n'y a pas d'explication scientifique de l'histoire de la société humaine. Cette vérité a toujours été approchée de biais : « Quel que soit l'aspect sous lequel on examine les formes marchande et non marchande de l'économie, écrit un économiste marxiste ⁷⁰, c'est à l'évolution en [144] quelque sorte naturelle des

⁶⁸ P. BARAN, E. HOBSEBAW : op. cit., p. 1922.

⁶⁹ « Dans la mesure où toute la nature est socialement médiatisée, dans une mesure égale mais inverse, il est vrai, la société en tant que composante de la réalité totale est médiatisée par le cours de la nature. Ce côté de la connexion caractérise la spéculation secrète de la nature chez Marx. Les diverses formations économiques de la société qui se succèdent historiquement sont tout autant de modalités d'automédiation de la nature. » A. SCHMIDT : op. cit., p. 65.

⁷⁰ BOCCARA : Quelques hypothèses sur le développement du capital, *Économie et Politique*, 1961, mai, p. 48.

forces productives matérielles et aux rapports pratiques entre les individus qu'il faut toujours revenir » (je souligne).

Revenir, oui, l'on y consent, mais non aller de l'avant. Concevoir un processus historique de notre nature, qui interfère ouvertement avec le processus historique de notre société et en étudier les lois, cela aurait signifié rompre cet « impérialisme » sociologique auquel notre conscience moderne est si profondément attachée. Toutefois, nous l'avons vu, l'histoire sociale témoigne et résulte d'une histoire naturelle sui generis et dont elle est pour ainsi dire une transposition. Là se trouve le fondement essentiel actif. On s'est contenté d'en remarquer l'existence, de le saluer en termes généraux. On ne s'est jamais aventuré au-delà du discours, sur la voie qui mène à la connaissance. L'aurait-on fait, on se serait rendu compte qu'il n'est point question de naturalisation. Les deux histoires et les réalités auxquelles elles se réfèrent sont, j'ai suffisamment insisté sur ce point, autonomes. La nature, dans cette perspective, est concernée par le côté du système social dirigé vers le monde objectif lorsqu'il reproduit et invente les ressources matérielles et intellectuelles, et non pas lorsqu'il produit et répartit richesses et pouvoir, satisfait les besoins de ses membres. Les forces productives, qui sont pour moi en partie synonymes de la notion d'ordre naturel historique, représentent le premier côté du travail social. Si la compréhension de leur histoire passe par celle de l'histoire humaine de la nature, possible parce que spécifique, ceci clarifie leur statut qui baigne actuellement dans la confusion. « On se demande parfois : les forces productives font-elles également partie de la formation économique et sociale ? Certains ont tendance à y répondre par la négative. Pourtant il est incontestable que toute formation économique et sociale possède sa base matérielle et technique, ses forces productives qui la caractérisent ⁷¹. » Voilà tranché par une image ce qui aurait dû l'être par un argument théorique. L'argument que j'ai avancé, on l'a vu, ne va pas à l'encontre des thèses fondamentales du matérialisme historique ; il me paraît plutôt rejoindre les vues

⁷¹ G. GLESERMAN : *Les lois de l'évolution sociale*, Moscou, s. d. p. 177.

de cette doctrine sur la « différence réelle » entre les forces et les rapports de production. Mais s'il y a concordance sur tant de points, et si la conception marxiste a bien défini le cadre de l'histoire qui nous préoccupe ici, elle n'a pas, je l'ai mentionné au début, parachevé la tâche qu'elle s'est assignée. L'examen des forces productives, de leur développement, a été laissé en friche. Un signe ne trompe pas à cet égard : le décalage épistémologique entre la rigueur qui règne dans l'étude des processus sociaux et le caractère approximatif des propositions portant [145] sur le fondement naturel, productif, de la société. Pour l'illustrer, je me contenterai de deux exemples.

Prise à la lettre, si la différence des forces et des rapports de production est le parallèle de la nature et de la société - ce parallèle mériterait à lui seul qu'on s'y arrête -, alors l'homme paraît jouer simultanément le rôle de sujet naturel et de sujet social. Appréhendé dans le contexte des rapports de production, du système social, on le sait être esclave, prolétaire, seigneur féodal, capitaliste, etc. Le matérialisme historique ayant donné congé à la notion vague ou transcendante d'homme, d'humanité, lui a substitué le concept relativement précis de classe sociale, la figure concrète de tel ou tel groupe économique, politique. En revanche, s'agissant des forces productives, de la nature anthropologique, on continue à parler abstraitement, a-historiquement, des hommes, du travail, ou de leurs objectivations, science, industrie. Ne devrait-on pas nommer clairement, saisir conceptuellement, les acteurs - artisans, agriculteurs, scientifiques, ingénieurs - qui, aux diverses étapes de l'évolution, ont engendré les puissances matérielles et les savoirs solidifiés en forces productives, institué les rapports au monde matériel ? Cela n'est pas possible tant que l'on n'a pas procédé à une analyse suffisante des mécanismes de formation de ces forces, de la signification que prend l'autonomie de leur histoire. Le maintien d'une notion vague résulte de l'incompatibilité logique pour ceux qui, n'ayant pas pris au sérieux la « différence réelle » de Karl Marx, se sont cantonnés uniquement dans l'histoire sociale. Le sujet, l'agent de cette histoire étant la classe sociale, il n'y avait guère de place pour un autre sujet, un autre agent, sinon sous

une forme dissimulée, imprécise, de figure présente mais invisible, indiquée mais non nommée. Une fois l'idée d'autonomie et la « différence réelle » acceptées, ces collectivités d'hommes de métier ou de science peuvent être envisagées à travers leur fonction historique qui, pour avoir une enveloppe sociale, n'en est pas moins remarquable et spécifique.

Le second exemple est tout aussi frappant. On s'accorde à conférer aux forces productives, au soubassement matériel, une « loi de mouvement ». La « loi de mouvement » des rapports de production est documentée, fait l'objet de démonstrations variées ; elle a trait à la lutte des classes, à la modification structurelle de la société comme effet de la contradiction entre rapports et forces de production. Il est intéressant de voir comment sont énoncées les lois de ces dernières, lorsqu'elles le sont. On insiste à ce propos sur une tendance à l'accumulation, à la mobilité et à une continuité d'évolution qui fait défaut aux rapports de production. Tandis que ces rapports sont soumis à des [146] pressions contradictoires qui les entravent, les rendent rigides, les forces productives qui synthétisent nos ressources et nos habiletés, en échange, se métamorphosent sans discontinuer au cours de leur application, ne rencontrant pas d'obstacles internes puissants propres à les figer et à les immobiliser. Du moins on le suppose et on le soutient, car les tenants de cette description ne font que justifier une conception quantitative du développement de ces forces. En effet, si le seul processus historique qu'ils imaginent est l'addition cumulative de substances, d'énergies, à ce moment-là ils se rabattent sur l'évidence des indices qui mesurent l'accroissement, ininterrompu, de la productivité du travail, du volume des matières premières, etc. Peut-on dire qu'il s'agit de lois au sens strict, théorique du terme ? Soutient-on qu'une des lois fondamentales de la société est l'amélioration du niveau ou l'augmentation de la richesse par tête d'individu, parce que le niveau de vie d'un habitant de la Rome antique ou sa richesse étaient plus élevés que ceux d'un habitant des cavernes, et moindres que ceux d'un habitant - moyen, bien sûr - de New York ? Juge-t-on que la multiplication des espèces est une loi de l'évolution ?

Pourquoi alors l'accumulation des ressources, leur augmentation régulière ou l'économie du temps de travail exprimeraient-elles des « lois de mouvement » des forces productives ? Karl Marx, pour revenir à lui, a constaté par exemple une progression du surplus social : il n'a pas soutenu qu'il s'agit là d'un principe profond de l'histoire, mais il a recherché ce principe dans les processus d'appropriation de ce surplus qui, simultanément, le produisent. De la même façon, les mécanismes d'accumulation quantitative des ressources de tout ordre masquent des changements qualitatifs importants. Ainsi la productivité ou la consommation productive en énergie, instruments de travail, d'un travailleur d'aujourd'hui, n'est pas seulement supérieure à la productivité, à la consommation productive en énergie d'un travailleur de la Renaissance ou de l'Antiquité : elle manifeste aussi l'insertion dans un univers matériel, un savoir-faire différent de l'univers matériel ou du savoir-faire prédominant de la Renaissance ou de l'Antiquité. Des transformations qualitatives radicales ont eu lieu, des disciplines naturelles d'un type nouveau sont nées, et des groupes d'hommes ayant des facultés particulières ont surgi, aux divers moments historiques, pour aboutir à cet effet qui semble se traduire par une distance chiffrable, lisible sur une échelle continue. En même temps, on a tendance à l'oublier, une diminution tout aussi importante se produit : des ressources décroissent, des espèces disparaissent, des énergies s'épuisent ou ne sont plus employées, des talents se perdent, des savoirs [147] sont oubliés, des groupes de travailleurs s'éteignent avec leur activité spécifique. Plutôt qu'une loi d'accumulation, c'est une loi de « conservation » (au sens thermodynamique) que l'on retrouverait en faisant le bilan exact, véritable, de ces transformations. Les variations cumulatives, l'intensité de la productivité, la diminution du temps de travail humain, sont les reflets superficiels d'un développement historique plus dramatique, plus profond ; se borner à ces reflets, c'est s'interdire de regarder les propriétés, la dynamique réelle des forces de production, ou encore du fondement naturel de la société.

Je ne m'arrête pas davantage ici pour détailler ces déficiences théoriques. Mon intention était surtout de mettre en avant le contras-

te que l'on observe entre le traitement scientifique approfondi des rapports de production et la manière beaucoup plus schématique dont on traite les forces productives. Certes, par-ci par-là j'ai grossi le trait, toutefois à aucun instant je ne l'ai déformé pour parvenir à cette conclusion. Dans l'Essai auquel je me suis référé au début de ce travail, j'ai dégagé la dynamique manquante du monde naturel humain - et par là des forces productives - en montrant que le développement de nos ressources matérielles et intellectuelles, des catégories d'hommes qui se consacrent à la production de ces ressources, aux sciences, aux techniques, aux arts qui la rendent possible, obéit à un principe de division naturelle. Ce qui, pour être exposé, a demandé un gros livre, ne saurait être condensé en quelques pages, afin de persuader le lecteur que la théorie proposée de l'histoire humaine de la nature constitue aussi la base très élaborée d'une théorie des forces productives, qui fait actuellement défaut. Mais le situer ici par rapport à cette lacune est une façon de comprendre l'affirmation de Karl Marx que je rappelle : « Nous voyons en même temps que seul le naturalisme est capable de comprendre l'acte de l'histoire universelle. » En d'autres termes, le plus simple acte d'existence par lequel l'homme se produit et se reproduit, produit et reproduit son univers concret.

[149]

Texte 2.

Le marxisme et la question naturelle

Chapitre 3

La dialectique de la nature

1) Mais de quelle nature ?

[Retour à la table des matières](#)

Des manuscrits de jeunesse au *Capital*, l'évolution est manifeste. Les analyses des rapports de classe, des mécanismes d'exploitation se déroulent de plus en plus à l'intérieur de l'économie politique, de l'histoire du capitalisme. Le point de vue est toujours le point de vue du « quatrième état, » c'est-à-dire de la classe ouvrière, celle qui souffre et « n'est le véritable porteur de cet instrument (la faculté de penser) que dans la mesure où les couches sociales dominantes, du fait de leur intérêt de classe, sont incapables de reconnaître l'universel » ⁷². Pourtant, dans la mesure où c'est à ces couches dominantes que sont pris le langage, les procédés du discours scientifique, langage et procédés entrent dans l'élaboration de la théorie nouvelle, laissent des traces, surchargent les concepts authentiques de significations d'emprunt. Les traces sont légères tant qu'on reste proche de ce moment où la pensée manuelle de la classe ouvrière, qui continue à être vivante,

⁷² J. DIETZGEN : L'essence du travail intellectuel humain, Paris, 1973, p. 45.

à s'exprimer vigoureusement, et la pensée frontale des intellectuels qui se placent de son côté communiquent et se complètent. La convergence des recherches de Marx et de celles de Dietzgen, du savant et du tanneur, en est un exemple. Au fur et à mesure qu'on s'éloigne de ce moment, l'écart se creuse, les philosophes de l'établi se raréfient, tandis que se multiplient les philosophes et les économistes établis ; la classe ouvrière parle de moins en moins, alors qu'on parle de plus en plus en son nom, on pense sur elle et pour elle, et non pas avec elle ; les traces en question s'accroissent de plus en plus, tandis que la portée des formules et des concepts d'origine est de moins en moins reconnaissable. Tout devient affaire de spécialistes. Et [150] les spécialistes ont toujours du mal à comprendre ce qui s'est produit antérieurement ou en dehors du ressort de leur compétence. Mais même les spécialistes doivent se rendre à l'évidence : au cours de cette évolution vers le marxisme de la maturité, les travaux d'histoire de la technologie, l'intérêt pour les informations scientifiques, pour la genèse des forces productives de l'homme, ont continué de plus belle. Toutefois, les matériaux sont organisés et surtout publiés en visant l'objet principal : livrer au prolétariat une arme théorique toute prête, démasquer les ruses de la raison capitaliste. À coup sûr, lorsqu'il est question de nature, et il en est souvent question, on use de notions communément reçues, avalisées. Ce serait cependant une erreur de croire que le fil ténu de l'inspiration naturaliste a été rompu. Il est intéressant de voir, au contraire, qu'elle constitue, en particulier à propos des sciences et des techniques, un fond auquel les penseurs marxistes sont continuellement ramenés.

La Dialectique de la nature de Friedrich Engels est le premier essai de retour vers ce fond dont je viens de parler. Il est de bon ton aujourd'hui de l'opposer à Marx, en chargeant son auteur de tous les péchés scientifiques et même politiques. Ce qui est « mauvais » dans le matérialisme historique est attribué à Engels, ce qui est « bon » lui est retiré. On lui impute, entre autres, le gauchissement de la dialectique, la naturalisation de l'humain, du social. Je ne me laisserai pas détour-

ner par cette cuisine idéologique, et, au risque de choquer le lecteur très prévenu, je rappellerai le sens de ce livre qui est plutôt un assemblage de notes, de réflexions, sur la science, la matière, les lois dialectiques, etc. L'auteur, on le devine, voulait retrouver le caractère dialectique des phénomènes naturels, compléter les études entreprises par Marx, ainsi qu'en témoigne la *Correspondance*.

Le projet d'une *Dialectique de la nature* était gigantesque. Nous ne sommes pas suffisamment renseignés sur les détails pour savoir quelles en auraient été les lignes directrices si Friedrich Engels avait pu le mener à bonne fin. Les maîtres-concepts sont à peine ébauchés. Une chose est certaine : Engels voulait propager la doctrine de l'historicité des processus matériels, grâce à une réinterprétation de la thermodynamique et de la biologie. Le transformisme darwinien l'y autorisait, le succès du matérialisme dialectique lui en faisait, vraisemblablement, un devoir.

Les incertitudes commencent à poindre dès l'instant où l'on tente de saisir ce qu'il entend par nature. On songe, au vu de ces notes, à quelque *Naturphilosophie* allemande, dont l'auteur chercherait à [151] mettre les acquisitions de la science en accord avec les principes dialectiques connus (passage de la quantité à la qualité, etc.). Cette supposition, qui est tenue pour être la bonne, est corroborée par une partie des textes : elle est insuffisante pour rendre compte de leur totalité.

En effet, si tel en était le dessein initial, on ne comprend pas pourquoi on trouve dans cet ouvrage des études poussées sur le rôle de la main dans l'évolution humaine, sur la succession chronologique des inventions, ainsi que des remarques sur le comportement des hommes à l'égard du monde matériel, ou la façon dont les instruments techniques, les sciences, interviennent pour modifier les fondements de la société. Les références à l'évolution des sciences sont nombreuses. Des réflexions sur l'historicité de la nature ne manquent pas non plus : « Maintenant, la nature entière se résout elle-même en histoire et

l'histoire ne se distingue de l'histoire de la nature que comme le processus de développement d'organismes *conscients*⁷³. »

Peut-on dire que la *Dialectique de la Nature* devait inclure, à côté de l'analyse logique des phénomènes matériels, une analyse historique des sciences et des techniques ? Faut-il penser que, dépassant le cadre d'une étude des lois dialectiques du développement matériel, l'ouvrage non composé eût comporté toute une histoire du contenu de la nature en tant que réunion des puissances humaines et non humaines ? Sommes-nous en présence de ce qui aurait dû devenir « l'histoire des organes productifs de l'homme social », préconisée dans le *Capital* ? Une réponse tranchée n'est ni possible ni indispensable. La lucidité intellectuelle et la familiarité de Friedrich Engels avec l'avancement des sciences de son temps sont dangereusement sous-estimées par ceux qui le supposent travailler à une version matérialiste de l'Encyclopédie hégélienne. Ce sont ses juges ou ses commentateurs qui tombent dans le travers de l'anachronisme, pour son temps et pour leur temps. Lui-même n'aurait eu garde d'y tomber.

Par ailleurs, il me semble que ses aperçus, ses observations sur la nature ont été envisagés sans rapport avec les notions propres aux premières critiques marxistes de la philosophie et de l'économie politique. On les a, par conséquent, examinés comme s'ils avaient trait à la dialectique d'une nature prise au sens scientiste courant du terme, nature que nous avons vu taxée de « rien » ou de « néant ». On les a surtout lus sans référence au naturalisme, qui précisément met toujours en relation la nature et l'homme, avec son savoir-faire et sa société, l'homme qui la remplit et en est rempli. En oubliant ce qui partout donne un sens radical. « Être radical, disait Marx, c'est prendre les choses par la racine. Or, pour l'homme, la racine c'est l'homme [152] lui-même. » Cet oubli a fait des ravages innombrables, chez Kautsky, chez les marxistes austro-hongrois qui tombent dans le biologie et le positivisme ambiants, dans une doctrine de type darwinien

⁷³ F. ENGELS : *La dialectique de la nature*, Paris, 1952, p. 239. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

de la « lutte pour la vie », sans se rendre compte jusqu'à quel point, sous le couvert de la science qu'ils prétendent s'assimiler et apporter à la classe ouvrière, ils épousent aussi l'attitude profondément antinaturaliste inséparable de cette science.

Nous n'avons cependant aucune raison de croire qu'Engels a commis une méprise identique, celle de vouloir récrire, à un siècle de distance, un ouvrage de philosophie naturelle, ou de donner, ainsi qu'on a tenté de le faire après lui, un lustre scientifique au matérialisme historique. L'approbation de Karl Marx à son entreprise suffit à prouver qu'elle va beaucoup plus loin et beaucoup plus profond. Seule la saisie de ses fragments et de ses concepts hors d'un courant dans lequel il était profondément enraciné explique les contresens et le sort fait à son travail. Ce rapprochement entre les manuscrits inauguraux de Karl Marx et les études tardives de Friedrich Engels permet de mesurer l'insistance avec laquelle les sciences, les techniques, la puissance créatrice du travail social, notre nature, son histoire se découpent comme un domaine théorique à part, une de ces brèches que toute grande acquisition intellectuelle laisse derrière elle sans l'avoir comblée. Pour Darwin, l'hérédité, pour Einstein, l'unité des champs matériels, ont représenté un point de fuite, un inachèvement analogue à celui que je décris chez les fondateurs du matérialisme historique. Avec le temps, les notions rajeunissent, se clarifient à la suite de quelque découverte ou sous l'influence d'une situation nouvelle. Tant que ce revirement n'a pas eu lieu, on y revient de manière récurrente, sans avancer peut-être, mais sans oublier non plus qu'une percée existe, qu'il faut maintenir et élargir. Et au lieu de s'efforcer en vain de mettre une tonne de mots dans un gramme de pensée, il est plus raisonnable de mettre le gramme de pensée dans la tonne de mots, pour rappeler qu'il est là, prêt à la perfusion.

2) Concepts embryonnaires et thèmes récurrents.

[Retour à la table des matières](#)

Là où je crois discerner une intention cohérente, d'autres ne voudront voir que l'expression exubérante, accidentelle, d'une pensée exceptionnelle. Un fait ne peut être contesté : la perdurabilité de l'intention, la rémanence de la pensée. Ne voit-on pas Lénine revenir [153] avec insistance sur l'urgence d'une conception d'ensemble portant sur l'évolution des disciplines naturelles et productives ? N'est-ce point là, à ses yeux, une suite normale dans le développement du matérialisme historique ? « La continuation de l'oeuvre de Hegel et de Marx, écrit-il ⁷⁴, doit consister dans l'histoire de la pensée humaine, de la science et de la technique. » La proposition n'est pas une simple réaction isolée de lecteur. « D'une part, il y faut approfondir, note Lénine à un endroit différent ⁷⁵, la connaissance de la matière jusqu'à la connaissance (le concept) de la substance, afin de trouver les causes des phénomènes. D'autre part la réelle connaissance de la cause est l'approfondissement de la connaissance qui va de la superficie des phénomènes à la substance. Deux sortes d'exemples devraient expliquer cela, pris 1° dans l'histoire de la science de la nature et 2° dans l'histoire de la philosophie. Plus exactement, il nous faut non des « exemples » - comparaison n'est pas raison - mais la quintessence de ces deux histoires + l'histoire de la technique. »

La direction d'un enrichissement possible de la science marxiste est marquée. Il y a davantage : une insistance sur la mise en relation, le lien organique, entre sciences, philosophies, techniques. L'unité postulée et attendue comme résultat touche à l'organisation du monde

⁷⁴ V. I. LÉNINE : *Cahiers philosophiques*, Paris, 1955, p. 131.

⁷⁵ V. I. LÉNINE : op. cit., p. 121.

objectif, à notre manière de le rendre à soi et à nous. Elle n'exprime pas un vœu, l'amour de l'harmonie ou du rapport universels. La fonction du travail, catégorie anthropologique et épistémologique dans la théorie de Karl Marx, empêche d'envisager les sciences, les techniques ou les philosophies, posées les unes à côté des autres ou découpées selon des classifications extrinsèques où leur originalité disparaît et où leur unité, cessant d'exister, ne manifeste plus son efficacité. La pensée, réduite à une de ses figures, la plus frappante, détachée du mouvement auquel elle participe, apparaîtrait purement abstraite, devant une réalité indifférente, comme broderie de concepts, signes plutôt qu'éléments théoriques, abandonnée à la subjectivité. Les domaines de la connaissance sont des galaxies bien plus que des systèmes planétaires, ils sont animés par une vie intense et non pas enclos dans les orbes cristallins. C'est là une des implications des remarques de Lénine : le travail du savoir est un travail de transformation, une transformation du savoir à travers les systèmes de disciplines intellectuelles, productives. En arrachant un des anneaux de la chaîne, on fait disparaître la trace qui, seule, nous permet d'accéder à la vérité.

Tous les jours, nous apprenons le contraire. Les préceptes qu'on nous inculque sont tellement consonants avec le « bon sens », que [154] nous en sommes immédiatement persuadés et heureux de l'être. Nous nous montrons même étonnés que quelqu'un puisse prétendre l'inverse, troubler les esprits par des assertions qui contestent ce qui s'impose avec force. L'instinct scientifique, alerte, nous avertit que souvent il s'agit plutôt de rhétorique que de logique, de consensus plutôt que de vérité. Si par hasard nous nous demandons pourquoi les maîtres ès évidences prennent la peine de fixer noir sur blanc ce que nous distinguons déjà comme blanc ou noir, nous acceptons néanmoins, reconnaissants, leur geste destiné à nous satisfaire, à nous apaiser, comme nous prenons plaisir à répéter un mouvement et nous reposons à écouter encore la musique des sons et des mots. Avec eux, le chemin de la connaissance n'est pas escarpé et ne requiert jamais, pour être parcouru, un effort harassant. Comme dans un rêve : nous sommes déjà arrivés avant d'être partis. Les *Cahiers philosophiques* de Lénine, bien

qu'ils ne soient pas d'un professionnel⁷⁶, coupent le courant qui porte ce ronron d'une culture où la philosophie, entourant, enveloppant frioleusement l'esprit, se le réserve, pour laisser aux sciences et aux techniques les désordres de la matière. Leur rejet d'une dissociation artificielle, le refus d'illustrer plutôt que de démontrer, font écho aux Manuscrits de Karl Marx.

« Le philosophe - lui-même forme abstraite de l'homme aliéné - se donne pour la mesure du monde aliéné. C'est pourquoi toute *l'histoire de l'aliénation* et toute *la reprise* de cette aliénation ne sont pas autre chose que *l'histoire de la production* de la pensée abstraite, c'est-à-dire absolue, de la pensée logique spéculative⁷⁷. » Je ne puis me résoudre à quitter définitivement ce thème sans rappeler qu'il est fort important, et qu'il touche à une des opinions les plus décisives du matérialisme historique. J'ai eu recours au témoignage de Lénine pour indiquer ce qui est en jeu à travers la mise en relation incongrue - pour son temps et pour le nôtre - des disciplines théoriques, naturelles, productives. Notamment qu'une histoire de la connaissance limitée à la production de concepts, confondant théorie et philosophie, comme si les sciences n'avaient pas la leur, est une histoire mutilée, aliénée, puisqu'elle vît dans la fêlure du savoir en tant que mesure et savoir de cette fêlure. Cette dernière histoire est soutenue avec vigueur par l'arche des traditions qui ont résisté à l'assaut des penseurs marxistes successifs. Parmi eux, Antonio Gramsci, confirmant en quelque sorte les affirmations de Lénine⁷⁸ en y ajoutant des éléments nouveaux, retourne non seulement à l'unité que j'ai soulignée, mais reprend une notion, une façon de voir qui ont été esquissées à l'aube de la « philosophie de la praxis », du matérialisme historique. [155] Dans ses ma-

⁷⁶ L. ALTHUSSER : *Lénine et la philosophie*, Paris, 1969.

⁷⁷ K. MARX : *Manuscrits*, op. cit., p. 130.

⁷⁸ « De même, c'est de multiples façons que l'individu entre en rapport avec la nature, car par la technique il faut entendre non seulement cet ensemble de notions scientifiques appliquées industriellement, comme on le fait généralement, mais aussi les instruments « mentaux », la connaissance philosophique. » A. GRAMSCI, op. cit., p. 52.

nuscripts de prison, on retrouve des accents des manuscrits de Marx : « S'il en est ainsi, ce qui intéresse la science, c'est donc moins l'objectivité du réel que l'homme qui élabore ses méthodes de recherche, qui rectifie constamment ses instruments matériels qui renforcent les organes sensoriels et les instruments logiques (les mathématiques compris) de discrimination et de vérification, c'est-à-dire la culture, c'est-à-dire la conception du monde, c'est-à-dire le rapport entre l'homme et la réalité par la médiation de la technologie. Dans la science aussi, chercher la réalité en dehors des hommes, ceci entendu au sens religieux ou métaphysique, apparaît n'être qu'un paradoxe. Sans l'homme, que signifierait la réalité de l'univers ? Toute la science est liée aux besoins, à la vie, à l'activité de l'homme. Sans l'activité de l'homme, créatrice de toutes les valeurs, des valeurs scientifiques aussi, que serait l'objectivité ? Un chaos, c'est-à-dire rien, le vide, si l'on peut dire, parce que, si l'on imagine que l'homme n'existe pas, on ne peut imaginer la langue et la pensée. Pour la philosophie de la praxis, l'être ne peut être disjoint du penser, l'homme de la nature, l'activité de la matière, le sujet de l'objet ; si l'on fait cette séparation, on tombe dans une forme de religion ou d'abstraction dépourvue de sens ⁷⁹. » Parce qu'il partage cette vision d'une science « du dedans » et non pas « du dehors » de la nature, de l'homme en tant que partie prenante et constitutive de l'une et de l'autre, il lui arrive de défendre la « dialectique de la nature ».

La boucle est pour ainsi dire bouclée. Antonio Gramsci et Friedrich Engels ont une autre vue de l'ordre naturel, de l'histoire, que les critiques d'une entreprise qui n'avait même pas débuté, et il est normal que le premier attire l'attention sur le sens des tentatives du second. Le commentaire du rejet, par George Lukacs, du principe d'une dialectique de la nature est révélateur : « Il (George Lukacs) peut avoir tort et peut avoir raison. Si son affirmation suppose un dualisme entre l'homme et la nature, il a tort, car il tombe dans une conception qui est précisément celle de la religion et de la philosophie gréco-chrétienne,

⁷⁹ A. GRAMSCI : *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Milan, 1952, p. 55.

et qui est aussi celle de l'idéalisme, lequel en fait ne réussit pas à unifier l'homme et la nature et les mettre en rapport sinon verbalement. Mais si l'histoire humaine doit 'être conçue aussi comme histoire de la nature (et aussi à travers l'histoire des sciences), comment la dialectique peut-elle être détachée de la nature ? ⁸⁰ »

Je n'apporterai pas d'autres témoignages sur ce sujet. Ils concourent tous à prouver que les essais destinés à cerner la notion de nature, son contenu, son histoire, jalonnent l'évolution du marxisme. Celui-ci considère l'analyse de ce pan du réel comme succédant aux analyses [156] ayant trait à la société, à son intelligibilité, à sa pratique. La période où ces analyses ont eu la priorité, et en même temps la lutte politique, révolutionnaire qui les a nourries, n'ont pas laissé le répit nécessaire pour une transformation des essais en une théorie cohérente.

Aussi ceux-ci sont-ils restés à l'arrière-plan, tolérant une invasion par les concepts ou les opinions appartenant au fonds disponible des philosophies dominantes. Cependant, chaque fois qu'un « classique » du marxisme abordait le champ des disciplines naturelles ou productives, celui de la connaissance, on entendait sonner un timbre différent, on s'éloignait des lieux communs. Les activités humaines ayant pour objet la « matière organisée (historicisée) » suivant l'expression d'Antonio Gramsci, ont toujours été cataloguées dans le domaine du *développement* et non pas de *l'application* du matérialisme historique. Afin d'y parvenir, de comprendre les sciences, les techniques, les philosophies, on dépasse le cadre propre des systèmes sociaux pour sonder les processus historiques de notre nature. À la limite, on peut soutenir que le matérialisme historique n'implique pas ce qui est devenu à son insu un dogme, à savoir la détermination univoque de l'histoire des connaissances scientifiques, techniques ou philosophiques, par les conditions économiques de production. Les fades explications « sociologiques » s'écartent de la définition d'ensemble du problème.

Je ne voudrais pas être plus persuasif et plus systématique que ne le furent les créateurs du marxisme en ces matières. Les textes sont

⁸⁰ A. GRAMSCI : *Oeuvres choisies*, ed. cit., p. 153.

clairs, incisifs et n'appellent pas la toilette que les commentateurs réservent aux documents ranimés pour les besoins de la cause. J'espère avoir fait clairement entrevoir une séquence. Les prémisses d'une nouvelle vision de l'histoire, d'abord, prennent corps dans le combat contre la séparation de l'homme et de la nature, du savoir et de la vie, de la raison et des sens, et contre le travail aliéné et la propriété privée, pour l'unité de ces réalités séparées et l'émancipation des hommes, en chair et en os, aliénés « sur une terre bien ronde ». Ces prémisses ont pour nom : le naturalisme et le communisme. Ensuite, le naturalisme sort transformé par son association, en devenant ouvertement politique et en changeant de contenu. Les rapports de l'homme à la nature sont définis comme étant réalisés par l'industrie, l'art, la science et non plus comme biologiques, directs, la nature comme un ensemble d'êtres actifs et non pas comme un réceptacle passif. Au lieu d'une harmonie préétablie c'est une harmonie historiquement établie qui se manifeste à travers ces rapports productifs et cette nature humaine. Enfin, le développement de cette vision, [157] notamment de la théorie de l'histoire et de la lutte des classes, a touché seulement une fraction de la problématique initiale, des relations entre la société et le monde matériel, notamment en ce qui concerne les forces productives. La nécessité de lui donner une forme scientifique a infléchi ce développement dans un sens plus proche de la tradition, encore que, pour Marx, l'idéal ait été un nouveau type de science, ayant surmonté la division des sciences sociales et les sciences naturelles. Malgré cette dérive, on voit périodiquement des tentatives destinées à renouer avec les fragments non développés, à aller au-delà, ou plutôt en deçà, de l'état des choses intellectuelles auxquelles on s'était arrêté. Donc à rafraîchir, à rendre sa portée actuelle à la vieille association, un instant refoulée, suspendue, du naturalisme et du communisme. Ces tentatives n'ont pas eu les conséquences recherchées probablement parce que les réalités qu'elles visaient n'avaient pas d'urgence théorique ou pratique.

[159]

Texte 2.

Le marxisme et la question naturelle

Chapitre 4

Encore la révolution scientifique

1) Un problème vraiment critique.

[Retour à la table des matières](#)

Ce qui commande de façon si impérieuse une nouvelle prise en considération de l'étude des forces productives, de nos échanges avec le monde matériel, du développement des savoirs, ce ne sont pas les vides à combler dans la théorie marxiste, mais c'est la révolution scientifique et technique.

Si brutal que soit l'événement, tout porte désormais son empreinte. Nous sommes confrontés à une révolution radicale, parce que le rythme de renouvellement des sciences assure leur expansion dans l'ensemble du système circulatoire de la société et que leur capacité de constituer des « espèces chimiques ou physiques » qui n'existeraient pas sans leur intervention impose une nouvelle relation de savoir au réel. Ce bouleversement dont nous sommes les acteurs ou les témoins confère une ampleur inconnue auparavant, une physionomie nouvelle aux activités par lesquelles nous formons nos ressources maté-

rielles et intellectuelles vis-à-vis des processus productifs avec lesquels elles ont été jusqu'à maintenant confondues. Il arrache, par la même occasion, les sciences, la connaissance, à la sphère des catégories idéologico-épistémologiques pour les associer aux catégories sociales, économiques, ainsi que le fait voir l'apparition d'une industrie scientifique, d'une industrie de la découverte et de l'éducation.

Une révolution de cette envergure ne dévoile pas seulement les fissures des conceptions ou des pratiques anciennes, elle annonce pareillement les directions à suivre dans la recherche des solutions nouvelles. La première se dessine à travers la volonté de présenter les progrès scientifique et technique pour remèdes aux inégalités, à [160] l'oppression et aux conflits sociaux. Le contrôle exercé sur la nature se substituant au contrôle exercé sur la société aboutirait à enrichir celle-ci à condition que tous ses membres, oubliant leurs divergences, concourent à développer solidement la conquête de celle-là. Cette éventualité suppose que l'on rejette toute perspective historique et que l'on amalgame les facteurs politiques et sociaux aux facteurs matériels. La science et la technologie modernes sont censées édifier, à cet égard, un milieu artificiel, obligeant la collectivité à se donner un ordre technocratique, perpétuant l'aliénation organique et psychologique des individus, barrant la route à la démocratie politique et enlevant toute portée majeure à une transformation possible des systèmes sociaux. Des critiques animés d'une grande lucidité, d'une santé mentale à toute épreuve, mus par un dévouement profond à de grandes causes, mais n'ayant malheureusement pas le désir de regarder de plus près les circonstances qui les placent là où ils sont, ni d'aller au-delà de ce qu'ils observent dans leur entourage familial, ont vu dans le changement de l'univers objectif, dans ses répercussions, une tentative de fusion de l'homme avec sa matrice naturelle, un nouvel avatar de la tyrannie des choses ⁸¹. Outre qu'ils se rapportent à un concept de nature banal et erroné, et se laissent obnubiler par une vision de la société dans laquelle les règles techniques, scientifiques sont assimi-

⁸¹ H. MARCUSE : *L'homme unidimensionnel*, Paris, 1968.

lées aux règles politiques et économiques, tout en décrivant le drame de l'individu face à une collectivité qui l'oblige à la fois à se soumettre et à assumer sa séparation, ces critiques se rabattent sur le refus de ce qui leur apparaît être la réalité et sur la condamnation morale au nom des valeurs permanentes de l'homme. C'est ce qui rend leurs illusions si proches de notre expérience vécue, si communes et si illusoire leurs expériences vécues et leurs pratiques, puisqu'ils acceptent comme démontrés et impératifs les postulats qu'ils cherchent à combattre : le déterminisme technologique, la domination absorbante des sciences. Se battre face au mur et non pas dos au mur, s'engager dans l'histoire, mais à contresens, voilà ce qu'ils conseillent à ceux qui, attachés au monde d'hier, aspirent au monde de demain en passant par-dessus celui d'aujourd'hui. En suivant cette voie, on se prive de la possibilité de déceler ce qui arrive vraiment sur le plan de la société, de relever les contradictions nouvelles qui s'y font jour. Pour sortir de la confusion entretenue autour d'un modèle naturalisé du système social, une séparation nette, la renaissance de l'autonomie du mouvement historique particulier à nos interactions avec le monde matériel - aux forces productives - paraît nécessaire. À l'abri de la « différence réelle » dont parlait Karl Marx, en la prenant [161] au pied de la lettre, une analyse serrée de ces interactions, de leurs caractères relatifs à la science, aux facultés qu'elle exige et aux ressources matérielles qu'elle propose, et surtout des agents humains qui s'y consacrent, permettrait de localiser ses effets à l'intérieur du champ strictement social. En refusant de découvrir, d'examiner une régularité intrinsèque aux pouvoirs qui naissent à cette occasion - *ce qui invite à établir leur domaine propre* - on s'interdit toute recherche qui éclairerait le devenir des sociétés.

La seconde direction recoupe les déclarations sur la rupture avec la nature ou sa conquête, grâce aux sciences et aux techniques comme super-objets techniques, conformément aux aspirations ou aux prétentions de la société humaine à maîtriser son histoire, et au constat des faibles lumières dont nous disposons pour mener cette entreprise à bonne fin. Je vais m'expliquer sur ce point. L'accord est presque

unanime sur le rôle déterminant de ce que l'on nomme progrès technique ou forces productives au cours de la transformation des organisations sociales. Comment concevoir leur intervention ? Dans une description cohérente du devenir social, on pose au commencement une humanité dominée par des besoins. Pour les satisfaire, elle agit sur la nature « extérieure ». Ce faisant, elle modifie la nature et se transforme elle-même. Au cours de ce travail, les hommes établissent entre eux des liens économiques, politiques, destinés à leur assurer l'appropriation des produits et la continuité des modes de production. Alors que l'on accorde une profonde rationalité à la plupart des phénomènes - de la naissance des besoins à la répartition des richesses - on refuse à ceux qui se trouvent au cœur des pouvoirs productifs cette rationalité qui a trait à leur création. Ceux-là sont jugés automatiques, spontanés, voire dépourvus de toute orientation préalable, bien qu'on leur reconnaisse la propriété de peser sur notre devenir : « Les faits montrent, écrit-on ⁸², que les sources de développement de la production lui sont inhérentes. C'est ce que Marx a souligné en définissant l'histoire sociale comme un processus qui se développe spontanément. »

Certes, tous les processus de l'univers ont une « spontanéité » et une propension à atteindre un état défini. On considère néanmoins qu'ils ne l'atteignent pas arbitrairement mais suivant des lois. On ne voit du reste pas ce qui justifierait l'affirmation d'un déterminisme de l'évolution historique lié aux interactions avec le milieu matériel, si celles-ci n'étaient qu'une suite d'actes et de conjonctions « spontanées » et, à la limite, aléatoires. Quel sens attribuer à la « maîtrise de la nature » dont nous sommes redevables aux efforts productifs, si l'on postule le caractère extérieur, contingent, de nos rapports avec elle ? Signifie-t-elle [162] surtout l'amoncellement d'énergies matérielles et d'informations au sujet de l'univers ? Cet amoncellement a eu lieu de tout temps et ne cessera jamais. Il ne saurait être un principe historique ; les seules différences remarquées entre les sociétés auraient alors un aspect quantitatif. Quel autre critère utilisons-nous

⁸² Les principes du marxisme-léninisme, Moscou, 1961, p. 142.

pour faire entrer une nation dans la classe, j'allais dire le club, des nations développées, ou la reléguer dans l'enfer des pays sous-développés ? Peut-on affirmer que le capitalisme a effacé la société féodale ou sera déraciné par la société socialiste parce que le volume des biens, la rapidité des gestes du travailleur ou simplement leur nombre ont augmenté ? L'évolution des forces naturelles du travail social, des forces productives, demeurerait, à proprement parler, dépourvue de principe intrinsèque, si l'on se bornait à les percevoir sous l'angle de la multiplication ou de l'accélération. Enfin, comment peut-on croire qu'une collectivité est capable de dominer son avenir, de planifier les étapes successives de son essor si, justement, l'enchaînement causal de cet avenir échappe à toute connaissance ? On proclame, un peu partout, un désir de préparer l'évolution du système social, et il est normal de commencer par nos ressources, par les forces productives ⁸³. De telles prévisions, plus que tout le reste, nous font comprendre concrètement la nécessité d'une théorie analytique et l'organisation des forces productives, de leur métamorphose en relations sociales, qui soit autre chose qu'une extrapolation habile de constantes statistiques ou d'indices choisis pour leur commodité.

La révolution scientifique ⁸⁴ nous oblige ainsi, d'une part à dégager les propriétés spécifiques des processus à travers lesquels les collectivités humaines produisent leurs savoirs, leurs sciences, l'histoire des relations avec l'univers matériel, et, d'autre part, à concevoir leur évolution, sur ce plan, comme étant fondée sur un principe défini et non pas sur la généralisation automatique, empirique, de situations observées à un moment donné. Elle soulève, à cette occasion, le problème des forces productives, du rapport de la société à son soubassement naturel, problème devenu critique à la fois en ce qu'il exprime une la-

⁸³ « Il est tout à fait évident que nous avons besoin de prévisions à longue échéance concernant le rapport entre le développement des forces productives et les rapports de production. » S. PERVOUCHINE : Science économique et politique économique, traduit dans *Études Économiques*, 1932, n° 136, p. 4.

⁸⁴ H. KOZIOLEK : Aspects économiques du plan de développement des sciences, *Les Cahiers du C.E.R.M.*, 1967, n° 52, p. 31-43.

cune du réseau des propositions théoriques, et en ce que, à son endroit, la société étale ses contradictions, s'expose à la mise en question. Dans la société capitaliste, on touche du doigt les changements provoqués dans l'organisation politique administrative, financière, par les transformations des mécanismes usuels d'invention, de reproduction des connaissances et des facultés de travail. La société socialiste nous permet plus aisément de concevoir les changements qui doivent être apportés à ces mécanismes, aux liens avec les disciplines naturelles et productives, si le corps social souhaite réaliser les objectifs [163] qu'il s'est fixés, en confrontant sa conception du mouvement historique avec ce qu'il entreprend concrètement pour lui insuffler la vie.

2) La nouvelle plus-value.

[Retour à la table des matières](#)

La progression es sciences et l'accroissement de la productivité ont eu pour effet visible, dans une grande partie du monde capitaliste, une amélioration des conditions de vie, une nette diminution de la misère physique et, peut-être, intellectuelle, de chacun. Ces changements sont dus en partie à l'expansion du marché intérieur recherchée par les entreprises elles-mêmes, au sous-développement des pays autrefois colonisés fournisseurs de matières premières, au souci d'éviter une intensification des crises et de la lutte des classes, étant donné l'existence d'États socialistes. Toutefois, ce sont bien les possibilités engendrées par les découvertes scientifiques et techniques qui demeurent décisives, Elles ont créé l'apparence d'une distribution entre les classes sociales, mais il s'agit seulement d'une apparence. En effet, quoique le manque de ressources essentielles à la vie soit moins ressenti, le partage entre capital et travail est resté ce qu'il était : « Dans la mesure où le taux d'exploitation demeure constant, écrit

Raymond Aron ⁸⁵, rien n'empêche que toutes les classes aient leur part de l'augmentation de la richesse (ou quantité de biens disponibles) et que le régime capitaliste devienne moins, et non plus, insupportable - à la seule condition que l'accumulation du capital avec la modification de sa composition organique n'entraîne progressivement la paralysie d'une économie que la recherche du profit (forme d'apparition de la plus-value) met seule en mouvement. »

Heureusement pour cette économie, l'industrie de la découverte, en ouvrant de nouveaux débouchés, lui donne régulièrement les coups de fouet qui la stimulent en empêchant la paralysie de s'installer. Cette économie, dite de croissance, respectant les droits inaliénables de la propriété, consolide derrière le rempart d'une richesse matérielle plus considérable, payée par toute la société, les avantages acquis du capital. L'incitation constante à acheter au moyen de la publicité, du lancement de nouveaux produits, crée cette société de consommation qui fait l'admiration de la profession sociologique, tout en permettant au capital de continuer paisiblement à prélever la plus-value, de manière plus indolore et souvent planifiée. En filigrane on observe, au contraire, un mouvement qui accuse la domination, l'exploitation en question, puisqu'elle a pour champ la société dans sa [164] totalité. Pour comprendre le rôle joué par la révolution scientifique, il est opportun de s'arrêter sur certains traits qui, loin de lui être propres, sont devenus plus proéminents avec elle.

a) Dès la naissance d'une science de la société et de son économie, le problème a été posé de savoir si les techniques, la connaissance et le « capital intellectuel » en général devaient y être inclus ou non. L'impossibilité de quantifier ces facteurs, de les soumettre aux lois des transactions commerciales, la part mineure des investissements inventifs eu égard aux investissements productifs, ont eu pour conséquence légitime d'inclure les arts et les sciences, leurs résultats, parmi les dons gratuits qui n'entrent pas dans la définition de la richesse. En

⁸⁵ R. ARON : *D'une sainte famille à l'autre*, Paris, 1969, p. 202.

effet, tout ce qui accroît notre intelligence et élargit notre monde matériel a des répercussions si disproportionnées à son coût et suit un cheminement si particulier que le calcul exact de sa rentabilité reste malaisé et, à la limite, inutile. C'est parce que le devenir-marchandise, l'appropriation des découvertes et des capacités acquises par l'éducation restent passagères, voire impossibles, que l'entrepreneur capitaliste se sent là sur un terrain mouvant où l'application de sa loi, le profit, est incertaine ⁸⁶.

b) Les investissements nécessaires à la recherche scientifique et intellectuelle ne peuvent être que sociaux. On en connaît les raisons. L'ampleur des moyens requis pour réaliser un programme d'études théoriques et expérimentales est sans mesure avec les moyens ordinaires d'un groupe financier privé. Que l'on songe à la construction des fusées, aux vols interplanétaires, à la conception de certains avions géants, et l'on entrevera le volume des ressources à mobiliser. Parallèlement, la formation d'un grand nombre de spécialistes invite à recourir au financement collectif. La recherche scientifique, comme l'enseignement, exige un laps de temps très long avant que ses résultats deviennent tangibles. Les aléas sont nombreux et les risques estimés considérables. Dans ces conditions, les dépenses engagées, leur lente réalisation, dépassent l'horizon temporel par rapport auquel une industrie particulière fixe ses buts, suppute ses bénéfices. Si l'on acceptait les limites que le profit ou la productivité lui imposent, on irait à l'encontre des intérêts politiques, économiques, présents ou futurs de la société. Les détenteurs de fonds privés, les cadres dirigeants désireux d'agir efficacement ne sauraient investir une grande partie de leurs disponibilités dans l'activité créatrice. Le feraient-ils, en prenant les mesures pour s'assurer la possession des produits scientifiques - mainmise sur un domaine scientifique, non-dissémination des découvertes -, ils ralentiraient l'effort exigé et leurs investissements

⁸⁶ K. E. BOULDING : *The Economics of Knowledge and the Knowledge of Economics*, *Amer. Econ. Rev. Pap. and Proceed.*, 1966, p. 1-13.

[165] auraient moins d'effet que des dépenses publiques d'un montant équivalent ⁸⁷. Une situation de monopole vaincrait les réticences qui se manifestent à ce sujet. Mais même alors, en faisant abstraction des nouveaux problèmes qu'elle soulèverait, on voit mal les industries éduquer leurs savants, leurs techniciens, compte tenu des charges que cela représente et du peu de chances qu'elles ont de se les attacher indéfiniment. La participation de la collectivité au développement scientifique étant si importante, l'impossibilité de s'approprier ses fruits si évidente, on doit conclure à une augmentation continue de la fraction publique de la propriété, à une refonte de sa composition. Elle est également devenue « spirituelle », c'est-à-dire qu'elle est fondée sur la puissance cérébrale, sur la capacité des autorités économiques et politiques de subordonner ceux qui en sont les possesseurs. Le corps matériel de la propriété, célébré par l'ancienne technique industrielle, a perdu de son importance, est devenu accessoire. Il y a là un changement qui ne doit pas être sous-estimé.

c) L'essor de la science, vu sa nature, et le contexte de la guerre obligent à une intervention gouvernementale massive et constante. La source des investissements étant sociale, seul l'instrument politique peut mener ou contraindre à des dépenses qu'aucun individu ou groupe particulier ne serait disposé à faire. Consécutivement, les entreprises dépendent chaque jour un peu plus des commandes de l'État et se voient forcées de suivre ses injonctions concernant la substance de leur production, le contrôle de la gestion et, probablement, l'organisation du travail. Les prix échappent au jeu de l'offre et de la demande, les résultats sont appréciés plus pour leur conformité aux exigences techniques que pour la compétitivité de leur coût. Les industries de pointe sont souvent celles qui ont pour unique client le gouvernement et lui sont subordonnées. Les universités qui, surtout aux États-Unis, disposaient parfois de moyens privés importants, entrent dans l'orbite

⁸⁷ R. NELSON : The simple Economics of Basic Scientific Research, *Journ. of Polit. Economy*, 1967, 67, p. 306.

du pouvoir politique et, bien sûr, militaire. Insidieusement, le fonctionnement habituel du capitalisme se transforme. Un observateur intéressé et perspicace des liens tissés entre la science et la politique américaines écrit ⁸⁸ : « Et même dans le service de fourniture, le rapport contractuel n'est plus la traditionnelle affaire de marché ; le contrat est établi sur des offres concurrentes, le produit ne peut être spécifié, le prix n'est pas fixé, le gouvernement fournit une abondante part de l'équipement et du capital, et le gouvernement a la possibilité de déterminer ou d'approuver l'établissement de sous-contrats, le traitement des dirigeants principaux et nombre d'autres points de gestion. Une proportion appréciable des affaires du gouvernement (et de la [166] nation) se traitent de cette façon. » Comme une taupe, lente et efficace, en même temps que gonflent à la surface les bénéfices extraordinaires, la science détruit les racines de l'édifice imposant, mais factice, du marché, relègue le capital et l'entreprise privée au second plan, et accroît le poids des organes politiques qui devraient être ceux de la société dans son entier.

d) Les divers secteurs de la vie sociale ont, du coup, perdu leur autonomie. Le circuit économique s'intègre étroitement au corps de l'État, y cherche protection et en reçoit des impulsions. Les universités, les sciences, les arts et de nombreux champs d'investigation intellectuelle débouchent directement sur le processus de production. Les rapports capitalistes qui étaient confinés, en grande partie, au marché, aux transactions entre vendeurs et acheteurs de force de travail ou de marchandises, sont également devenus diffus. Les propriétaires traditionnels du capital entendent imposer leur loi quelles que soient les circonstances. Leur tâche a cependant changé. S'ils sont les maîtres prédestinés de la richesse, d'où qu'elle vienne, ils doivent contrôler le centre où elle s'agglutine : le gouvernement et ses leviers. La ventilation de cette richesse, par les obscurs canaux du marché, pour précieuse qu'elle soit, sert davantage d'alibi que d'instrument

⁸⁸ D. K. PRICE : *The Scientific Estate*, Cambridge, (Mass.) 1965, p. 37.

réel, adapté à son appropriation privée. La mainmise sur l'appareil étatique, la constitution, un peu partout, d'un complexe « militaro-industriel », est la nouvelle Table de la Loi qui entraîne la soumission sans détour de l'ensemble des manifestations collectives à ses impératifs. Eisenhower, président républicain des États-Unis, a vu la menace et dénoncé la corruption. À son aube, la classe capitaliste a jugé intolérable l'empiètement de l'État sur la société civile ; à ce qui pourrait être son éclatant crépuscule, elle le réclame non sans mauvaise conscience, mais avec ferveur ⁸⁹. L'entrepreneur, marchand aventurieux, inventeur chanceux ou méconnu, confiant à la libre concurrence ce que d'autres confiaient au prêtre, au policier, au militaire, quitte la vie au grand air pour l'air conditionné et s'en remet à ces personnages du soin de lui assurer la richesse. Derrière la démocratie parlementaire, une autre alliance se dessine qui sonne le glas d'une époque.

La fortune des armes et la fortune tout court ont pris un visage différent et ne sauraient s'accomplir qu'en suscitant ou en amplifiant des antagonismes nouveaux. L'écart entre les possibilités créées par les découvertes scientifiques et techniques et leur degré ou leur mode d'utilisation frappe d'abord. Le coup d'oeil le plus rapide jeté sur les inventions déjà commercialisées et sur celles qui dorment dans les [167] laboratoires suffirait à prouver que le fléau de la malnutrition, celui de la carence éducative, pourraient être enrayés rapidement. L'aménagement des villes et du territoire, la lutte contre la pollution de l'atmosphère et des eaux, un meilleur équilibre entre les divers facteurs de l'environnement, offriraient des champs de recherche suffisamment importants et absorbants pour des milliers de cerveaux qui sont actuellement occupés à imaginer un gadget ou à concevoir une arme encore plus meurtrière. Malgré le nombre croissant des savants, l'impression prévaut que le développement scientifique reste en deçà du souhaitable ou du réalisable, tant en ce qui concerne l'application des savoirs acquis que des savoirs à acquérir. Ensuite, les membres de

⁸⁹ A. TOURAINE : *La société post-industrielle*, Paris, 1969, p. 13.

la société, leurs intérêts scientifiques, intellectuels, leur éducation sont mobilisés au service des intérêts d'une seule classe. Elle dicte ou essaie de dicter, directement ou par le truchement des institutions politiques qu'elle influence, la manière d'utiliser les talents disponibles, les sujets de recherche, et la part qu'il convient d'attribuer à la recherche fondamentale ou appliquée. Bien plus, son ambition est de faire partager ses buts à l'ensemble de la collectivité scientifique, de l'intégrer à l'industrie et d'assimiler son mode de penser. Quant à l'organisation du travail scientifique, du moins c'est ce que l'on a cru, il devrait se soumettre aux principes de rentabilité communs à toutes les activités économiques. Inversement, cette forme de travail est complètement dévaluée lorsque l'entreprise conçoit les laboratoires de recherche comme un moyen d'obtenir des subventions ou de diminuer ses frais d'exploitation.

Le conflit entre le code éthique, la formation et les conditions de fécondité scientifiques et le contexte de l'emploi, social, économique, des scientifiques eux-mêmes, est notoire, et il s'est parfaitement exprimé à travers les révoltes étudiantes de ces dernières années. Quels que soient les obstacles, la classe capitaliste n'a pas le choix, car elle tire la substance de ses richesses de la force cérébrale, de la créativité des savants, des techniciens, et non plus de l'effort physique des millions d'individus disponibles sur le marché. Quand je dis que cette force cérébrale est indispensable à l'enrichissement du capital, j'entends qu'elle y contribue en partie, mais qu'elle permet l'appropriation des connaissances, du talent, donc des investissements sociaux par un groupe particulier. L'exploitation ne touche pas tant l'individu, vendeur de sa force de travail, que la collectivité qui voit ce groupe gérer les fonds qui appartiennent à tout le monde et lui dérober le fruit de ses sacrifices. Les procédés sont familiers.

Ainsi une invention, un programme de recherche au stade naissant, [168] et pendant longtemps, sont financés au moyen des deniers publics. En cas d'échec, la perte est collective. En cas de réussite, une fois le stade d'application atteint, les résultats scientifiques ou techniques sont repris dans le circuit industriel normal, là où le capital pré-

lève ses bénéfices. Ces choses sont connues. Elles traduisent, à tous les niveaux, une réorientation du système économique et une redéfinition des mécanismes du profit. Karl Marx a pressenti ces effets provoqués par les nouvelles forces productives et en a déduit les conséquences : « Avec ce bouleversement, écrivait-il ⁹⁰, ce n'est ni le temps de travail utilisé, ni le travail immédiat effectué par l'homme qui apparaissent comme fondement principal de la production de la richesse ; c'est l'appropriation de sa force productive générale, son intelligence de la nature et sa faculté de la dominer, dès lors qu'il s'est constitué en un corps social ; en un mot, le développement de l'individu social représente le fondement essentiel de la production et de la richesse. *Le vol du temps de travail d'autrui sur lequel repose la richesse actuelle* apparaît comme une base misérable par rapport à la base nouvelle, créée et développée par la grande industrie elle-même. Dès que le travail, sous sa forme immédiate, a cessé d'être la source principale de la richesse, le temps de travail cesse et doit cesser d'être sa mesure, et la valeur d'échange cesse aussi d'être la mesure de la valeur d'usage. »

Ce moment historique, attendu, prédit, c'est le nôtre. Les industries traditionnelles « à main-d'oeuvre » ne sont plus le coeur de l'activité générale. Au fur et à mesure que laboratoires, instituts de recherche, universités remplacent usines et comptoirs dans le paysage urbain ou sub-urbain, le nombre des « travailleurs intellectuels » - techniciens, scientifiques, ingénieurs - s'accroît régulièrement et change la structure de la classe ouvrière, ou de la classe des salariés si on préfère cette dernière expression. Le capital, à son tour, dépend de moins en moins, pour ce qui lui est vital, d'une armée de bras et de jambes, de l'outillage matériel, et repose de plus en plus sur l'effort des millions d'individus qui partagent et possèdent les richesses intangibles, autant que directement collectives, de la science ⁹¹. La coerci-

⁹⁰ K. MARX : Les fondements de la critique de l'économie politique, op. cit., t. II, p. 221.

⁹¹ H. G. JOHNSON : The Political Economy of Opulence, *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, 1960, 26, p. 552-564.

tion politique qu'il exerce, l'exploitation économique à laquelle il continue à s'adonner, sont inséparables : le seul mécanisme du marché, n'étant plus à sa taille, manquant de vigueur, contrarie ses projets. Des observateurs perspicaces soulignent à juste titre les aliénations qui accompagnent l'évolution scientifique et la façon dont elle est accaparée au profit du pouvoir et de la richesse. Ils ont raison d'incriminer, à ce propos, la domination qui s'exerce sur la société jusque dans ses recoins les plus intimes, notamment par le truchement de l'appareil politique redevenu, [169] à la place de l'appareil économique, l'instrument privilégié du maintien de l'inégalité sociale. Ils aboutissent et aboutiront à des conclusions vagues ou subjectives tant qu'ils ne dirigeront pas leurs efforts, théoriques et pratiques, vers une compréhension plus assurée des assises mêmes de la société capitaliste d'aujourd'hui. Les matériaux les plus précieux nous sont fournis justement par les forces productives, les rapports de l'homme avec le monde matériel, la composition bouleversée du travail et leur mode de réalisation sociale. Plus exactement encore, le travail inventif, le travail qui a pour objectif sa propre création, la découverte et la reproduction des savoirs, fait apparaître le travail producteur direct de biens comme une « base misérable » de la richesse. C'est lui qui provoque le rétrécissement du marché, engendre les contradictions, inhérentes à la croissance, entre la forme et le contenu sociaux des investissements requis par l'activité scientifique et technique, et leur appropriation par le capital qui, ayant politisé l'économie, engendre une nouvelle économie politique comme il a créé, de toutes pièces, l'ancienne.

Désormais, la valeur du travail productif, de la force du travail, ne saurait plus exactement servir de point de départ au calcul des investissements ou de l'efficacité associés à la recherche ou au développement, et la théorie ne s'appliquerait plus que dans des secteurs limités de l'industrie ⁹². À sa place ou dans son prolongement, pour pénétrer les arcanes du capitalisme, il faut prendre pour point de départ le travail inventif - ou le travail général selon l'expression de Karl Marx - ,

⁹² J. HABERMAS : *Technik und Wissenschaft als « Ideologie »*, Frankfurt a. Main, 1968, p. 79.

démonter les mécanismes par lesquels, en créant ces facultés et nos ressources, il produit la plus-value, bienfait qu'obtiennent les maîtres du capital de ceux qui sont ses servants. Une connaissance approfondie des processus d'invention et de reproduction de nos forces productives en est la propédeutique. Faute d'une telle connaissance, les blâmes alternaient avec les louanges décernées aux progrès scientifiques et techniques, le rêve d'une justice idéale avec son substitut, l'injustice réelle, le dadaïsme politique avec son corollaire, le libéralisme technocratique, l'appel au retour impossible de l'état de société à l'état de nature avec l'appel à la fusion improbable de l'état de nature à l'état de société ⁹³.

3) Les soviets plus l'invention.

[Retour à la table des matières](#)

Le rang que la société capitaliste et la société socialiste concèdent à la science doit beaucoup à la lutte sans merci qu'elles poursuivent sur tous les plans. Leur commun désir d'atteindre la suprématie, leur [170] mobilisation permanente à l'échelle mondiale, contrefait l'émulation intellectuelle ordinaire en une guerre impitoyable. Les dépenses énormes qui en résultent ont certainement eu pour fruit d'innombrables découvertes ; le secret qui entoure les travaux qui y ont conduit a entraîné l'effet contraire, ralentissant l'avancement scientifique en raison de la non-communication des informations recueillies. Derrière chaque « conquête » de la vérité, derrière chaque invention, derrière chaque parole qui les célèbre ou glorifie l'intelligence humaine, se profilent les armes, les ordres militaires, la volonté de puissance. La voix est la voix de Jacob, mais les mains sont les mains d'Ésaü. Cela, nous le savons tous, et pour cette raison cette voix sonne creux. Le labeur intense des millions de savants, leur élan sincère vers la compréhension des phénomènes ou du monde apparaissent être, aux yeux de la plupart

⁹³ J. K. GALBRAITH : *Le nouvel État industriel*, Paris, 1968.

des hommes, non pas le regard vivant du savoir mais le reflet caché des orbites de la mort. Paradoxalement, si l'on examine l'histoire dans le détail, on observe que les sciences, les techniques sont nées sur les tréteaux des théâtres et des foires, ont attiré les capitaines d'industrie ou les philosophes, et qu'aucune société, jusqu'à ce jour, ne les a cultivées sans y être en quelque sorte forcée. Il y a là un fait qui devrait susciter une vive curiosité chez ceux qui se soucient de notre destin pour les décennies à venir. L'expérience soviétique porte les traces de l'encerclement qu'elle a subi et des inerties qu'elle a héritées et produites à son tour. Elle est plus importante, pour la théorie des forces productives, que celle du monde capitaliste, parce que le matérialisme historique y est impliqué.

Afin de comprendre sa teneur, gardons en mémoire deux tendances essentielles à la politique économique socialiste :

- développer, en priorité, les moyens de production et maintenir l'équilibre entre les divers secteurs de l'appareil économique ;
- construire les bases matérielles du communisme, les forces productives à partir desquelles on sera en mesure d'ériger les rapports de production qui conviendront à la société future.

Ces impératifs suivent assez étroitement l'analyse marxiste. La relation de cause à effet entre forces et rapports de production détermine la répartition des richesses, un taux d'investissement permettant aujourd'hui de voir remplies les conditions d'apparition des relations sociales de demain. La séparation du secteur productif et de celui des biens de consommation, avec la prédominance du premier, confirme la loi de productivité du travail productif direct en une loi de sa distribution parmi les activités socialement nécessaires.

Les obstacles pratiques qui ont dernièrement surgi, retardant la [171] réalisation des buts mentionnés, ont mis en lumière quelques déficiences de la théorie des forces productives, déficiences dues pro-

blement à son état, notoire, d'inachèvement. Leur contenu, en particulier, n'a pas été clairement conçu. On se réfère vaguement aux hommes, aux ressources matérielles, aux instruments technologiques surtout, sans les définir conceptuellement et sans avoir une idée précise quant à leur dynamique historique propre. Deux séries de faits ont obligé à s'en apercevoir. D'un côté, malgré les investissements massifs dans les industries clés qui ont fait la gloire de la révolution industrielle, la productivité atteint un palier ou n'augmente pas assez vigoureusement. D'un autre côté, la production ne s'articule pas, ne communique pas correctement avec la recherche scientifique et technique, et reste moins efficiente lorsqu'on compare la situation en Union Soviétique avec la situation aux États-Unis. Consécutivement, les observateurs ont, à juste titre, noté le lien entre ces dysfonctionnements et une conception étroite, voire erronée des forces productives. Quelques uns ont insisté sur la nécessité d'intégrer les connaissances, la science et la technique, à ces forces. Au terme d'une démonstration qui paraît mathématique, I.G. Kurakov ⁹⁴ commente : « La formule montre qu'il faut classer parmi les forces productives de la société les hommes occupés à la production (T), les connaissances qu'ils utilisent (N) et les instruments dont ils sont équipés (F). Cette formulation des forces productives diffère quelque peu de celle selon laquelle seuls les instruments de production et les hommes, avec leurs expériences et leurs habitudes de travail, constituaient les forces productives. »

C'est donc qu'on laissait de côté les sciences et les techniques, les forces productives étant réduites à un ensemble de muscles, machines et savoir-faire enfermés dans l'industrie. La conclusion logique était que ces forces s'accroissent proportionnellement au potentiel industriel considéré stricto sensu. Cette optique purement cumulative subit elle aussi une critique rigoureuse, étant contraire à la réalité. Le même auteur, et il n'est pas le seul, remarque ⁹⁵ : « En parlant du progrès technique, beaucoup de personnes supposent que le développement de

⁹⁴ I. G. KURAKOV : La science et l'efficacité de la production sociale, traduit dans *Les Cahiers du C.E.R.M.*, 1968, n° 58, p. 30.

⁹⁵ I. G. KURAKOV : *Science, Technology and Communism*, Londres, 1966, p. 99.

l'équipement en capital et des moyens de production est le seul facteur-clé affectant la croissance des forces productives de la société. Selon eux, plus est grande la quantité de machines dans les diverses sortes d'équipement du pays, et plus forte est la productivité du travail. L'équipement en capital a naturellement une forte influence sur le développement des forces productives de la société, mais il ne faut pas surestimer sa signification. D'autres méthodes pour développer les forces de production, notamment la science, la connaissance, [172] la technologie et l'organisation de la production peuvent dans certains cas avoir une signification égale et parfois même considérablement plus grande. » Pris à la lettre, ce texte nous enseigne que les dépenses consacrées aux moyens de production, à leur stockage, n'ont pas l'effet escompté. Par ailleurs en emmagasinant les moyens traditionnels de l'industrie mécanique, on néglige les nouveaux moyens, les nouvelles forces productives qui ne naissent pas directement au sein de la production. Le bouleversement de ces forces, leur impact prennent au dépourvu ceux qui s'attendaient à une évolution, sans rupture, et laissent l'initiative aux processus spontanés en croyant que la progression, en ces matières, était linéaire, automatique. Du moins est-ce ainsi que nous devons entendre les remarques suivantes : « La formule [4] expose, à notre avis, la cause fondamentale de la diminution de l'efficacité de la production sociale que l'on observe depuis quelques années. Elle consiste dans le fait que le rythme d'accroissement de l'équipement en forces de travail a notablement dépassé l'accroissement du niveau des connaissances appliquées ⁹⁶. » Et de rappeler que la production de ces connaissances est le maillon principal du développement des forces productives.

La torsion que le réel fait subir à la théorie est vigoureuse. Les savoirs engendrés par les sciences et les techniques sont remis à leur place, et nous nous rapprochons de la définition proposée de la nature historique - et des forces productives - en les y incluant. La création du travail est reconnue comme étant le fondement de toute action

⁹⁶ I. G. KURAKOV : La science et l'efficacité de la production sociale, art. cit. p. 30.

conforme à leur développement. Bien plus, on assiste à une remise en question du principe d'accumulation qui disloque le placage machinal de concepts datés sur des phénomènes actuels. Pourtant, malgré leur utilité lorsqu'elles amendent les concepts pour les adapter aux faits, à de rares exceptions près ⁹⁷, ces observations manquent la cible, faute de fraîcheur ou d'énergie pour dépasser le constat ou rapiéçage d'un système fermé d'idées et de comportements. La transposition de l'évidence dans l'enclos du discours ne divulgue guère ni le secret ni l'essence de ce que chacun, là où il se trouve, remarque.

Justement, nous sommes tous enclins à nous persuader que la nouvelle pratique économique, les nouveaux rapports sociaux, les nouvelles forces productives, restent foncièrement analogues aux anciens, à cela près que dans le puzzle ordinaire s'ajoute une pièce supplémentaire : la science. Nous nous abusons gravement, à ce sujet, puisque cette pièce, loin d'être rapportée, affecte par le dedans l'organisation du circuit de production, les échanges avec le monde matériel, la constitution du travail et ses capacités vitales. Reprenons chacun de ces aspects au ralenti.

[173] Avec la révolution scientifique, les objectifs et les propriétés de la science sont assimilés parmi les objectifs et les propriétés de la société. Entre autres, la recherche qui s'en inspire se propose surtout la formation des connaissances, la découverte de ressources suivant un rythme et des lois spécifiques. La production a son allure, ses règles, et c'est suivant ses besoins et ses capacités qu'elle absorbe les talents et les découvertes créés. La confusion des deux champs d'action, la subordination de l'un à l'autre entraînent une gêne mutuelle, une tension, la recherche étant contrainte d'abandonner les voies les plus aventureuses et donc les plus fructueuses, les agents productifs forcés de se constituer uniquement en fonction de l'acquis scientifique existant. Ces frictions et ces résistances sont inévitables : elles deviennent plus fortes lorsqu'on ne tient pas suffisamment compte du

⁹⁷ Voir notamment la remarquable synthèse due à R. RICHTA : *La civilisation au carrefour*, Paris, 1969.

sens de la dépendance réelle entre les termes et surtout de leur délimitation. Aujourd'hui la production repose sur la recherche ou le développement, l'industrie tout court sur l'industrie de la découverte.

En effet, jusqu'à il y a environ un demi-siècle, le travail destiné à engendrer les forces productives de la société était peu différencié quantitativement sinon qualitativement du travail employé pour produire, et les deux étaient associés dans le processus productif. Au XIX^e siècle, l'ingénieur, l'industrie mécanique qui produisait les moyens de production remplissaient aisément ce double rôle. Actuellement, les forces productives naissent là où la science déploie ses pouvoirs, et l'ensemble des activités dirigées vers l'invention et la reproduction des ressources matérielles et intellectuelles a acquis une personnalité incontestable. Ceci a pour conséquence une subversion de la division fameuse qui séparait le département I des moyens de production du département II de la production des biens consommables, le premier ayant le pas sur le second dans un système économique équilibré. La révolution des connaissances, ayant submergé la révolution industrielle, réduit notablement l'importance de la distinction entre les deux départements de l'économie, et le secteur scientifique et technique prend la place du secteur industriel lourd dans une nouvelle division sociale des tâches, car c'est lui qui est le laboratoire où se préparent les forces productives naissantes. Une conception plus historique de ces forces, de leur contenu et de leur dynamisme, l'aurait prévu avant que la situation concrète ne vienne à l'exiger, à en démontrer la nécessité. On entrevoit cette mutation sur un autre plan. Les économistes, les sociologues et les organisateurs du travail sont préoccupés depuis une vingtaine d'années par sa mécanisation et son automation, dans une direction inaugurée à la fin du XVIII^e siècle.

[174] Parallèlement et quasi indépendamment, à côté de l'évolution qui semble l'éliminer, a lieu une révolution qui transforme radicalement le labour humain. Comme je l'ai indiqué à plusieurs reprises, l'essor des disciplines naturelles et productives a rendu essentielle une forme de travail qui est demeurée longtemps accessoire, indifférenciée : le travail inventif. Il se substitue au travail productif qui cesse d'être spé-

cifiquement humain et un agent essentiel au développement de nos savoirs et de nos ressources. De la sorte, un des trois facteurs dits originaux de la production commence à apparaître en tant que facteur résultant, dérivé, ce qui aura un retentissement sur la théorie, comme il en a un sur la pratique. J'insiste sur ce changement, puisque de nombreux savants, et non seulement des savants, raisonnent dans une perspective inverse, à savoir, en admettant que la science représente une partie de la production et le travail scientifique, un élément du travail productif ⁹⁸. Est-ce une querelle, inutile, de mots ? Les mots n'étant jamais isolés, ils sont prisonniers des contradictions plus profondes de la réalité. La propension qu'ils traduisent ici est le maintien de la prééminence des processus productifs sur les processus de découverte, l'englobement de ceux-ci par ceux-là. Un technicien soviétique, Stanislavsky ⁹⁹, le notait : « Le développement de notre entreprise a lieu de façon bancal. La production croît tandis que ce n'est pas le cas pour la conception expérimentale et les moyens de recherche au laboratoire. Mais on n'accorde aucune attention aux laboratoires et aux blocs d'essai. Et après tout, c'est là qu'est la base vitale du présent, et plus particulièrement de l'avenir. »

Voilà exprimé dans le langage de l'expérience quotidienne ce que l'on retrouve dans celui de la théorie, lorsqu'elle expose le décalage entre l'équipement en matériel et l'application des connaissances scientifiques, le ralentissement concomitant de la productivité. Ce n'est pas tout. Tant que l'on ne voit pas que les catégories de travail inventif et de travail productif sont devenues les catégories les plus importantes, économiquement, socialement, alors le premier se révèle improductif - puisque l'on conserve les anciens concepts de travail productif et improductif -, les professions scientifiques et techniques sont rangées parmi les professions improductives. Les conclusions de

⁹⁸ « Et à mesure que l'on développera un nombre toujours croissant de nouvelles lignes de production (y compris celles qui ont un avenir prometteur), le travail du chercheur augmentera en importance jusqu'à devenir la force dominante du travail productif. » S. STRUMILINE, art. cit. p. 42.

⁹⁹ Izvestia, 19 décembre 1965.

cette identification seraient particulièrement fâcheuses. Il s'ensuivrait que les savants et les inventeurs de tout ordre, ne participant pas à la production matérielle du fait de leur assimilation aux travailleurs du secteur des services devraient devenir moins nombreux au fur et à mesure que, pour des raisons bien connues, on veut développer l'industrie et sa productivité ¹⁰⁰. Là encore la pratique se [175] rattache de façon peu claire au système conceptuel, l'U.R.S.S. étant un des pays où le nombre de savants est le plus élevé, leur activité la plus intense. Il n'en reste pas moins qu'il y a là une tension entre la production, son mode d'organisation, sa façon d'édifier les forces productives, et ce qui prend son essor à partir de la science, de la création du travail et des forces qui s'y investissent. Le cœur des choses est bien ici, car c'est ici que quelque chose d'important a changé. Le principal n'est pas de suivre les voies anciennes, de croire que l'électrification suit la mécanisation, que la chimisation suit l'électrification, et ainsi de suite, c'est-à-dire de faire comme si les mécanismes, les lois historiques, les rapports avec le monde matériel restaient les mêmes, dans un contexte invariable, et que seul le contenu changeait. Le principal est de voir qu'avec l'électricité et la chimie et plus tard encore avec la physique atomique, la biologie, l'informatique, etc., le travail, le mouvement qui anime l'industrie, ses forces productives, et nos échanges avec l'univers se rattachent au travail inventif, quel que soit leur contenu, car celui-ci est continuellement bouleversé. À cause de cette mutation, toute tentative destinée à diriger l'avenir de la société sans connaissance véritable des puissances naturelles qui sont les siennes

¹⁰⁰ « En incluant les scientifiques dans la catégorie des employés (de bureau), nous sous-entendons pour ainsi dire que cette catégorie de travailleurs ne participe pas à la création de valeurs matérielles, implication dont on peut tirer un certain nombre de conclusions. Par exemple (on peut en conclure que), en prenant des mesures pour modifier la composition de la force de travail, en accroissant le nombre de travailleurs engagés dans la production matérielle et en réduisant celui des travailleurs du secteur administratif, l'État socialiste devrait aussi réduire le nombre des travailleurs scientifiques. » FED'KIN, cité dans A. G. KOROL : *Soviet Research Development*, Cambridge (Mass.), 1965, p. 12.

reste incertaine. À supposer que l'on possède une telle connaissance, encore faudrait-il en tirer toutes les conséquences.

Rapporter mécaniquement la structure sociale à sa base matérielle est contraire à la fois à un point de vue dialectique et au processus historique effectif. Soutenir, comme on le fait, que l'on doit construire d'abord les soubassements matériels pour édifier ensuite dessus une société particulière, la société communiste notamment, suppose une certaine neutralité de la société à son fondement, une indifférence de leur organisation réciproque. Ou que l'une fera mieux ce que l'autre a fait moins bien et non pas autrement. Pourtant, rien ne nous enseigne quel est l'indice nous permettant de savoir, le moment venu, que les forces productives ont atteint le seuil où s'instaurent de nouveaux rapports sociaux. Du reste, suivant Karl Marx, cette instauration se produit par un conflit entre ces forces et ces rapports, d'où la nécessité urgente de comprendre les caractères de ce conflit et de savoir quels en sont les acteurs. Faute d'une telle analyse, les concepts manquent pour appréhender historiquement comment doit changer la science, et, partant, le système social destiné à conduire de l'abolition de la propriété privée à celle de la division du travail en manuel et intellectuel, la troisième inégalité qui, à côté de celles de la richesse et des facultés individuelles, est aussi la plus profonde. Le problème, [176] sous cet angle, n'étant pas d'avoir plus de science mais surtout d'avoir une autre science. En effet on ne comprendrait pas qu'une science née au sein de cette division, marquée par elle et la développant, puisse vouloir l'abolir.

Enfin, et là il faut enfoncer des portes ouvertes pour signaler qu'elles le sont, la base d'une société ne devient pas la base d'une autre société parce qu'on passe de cent millions de kw/h à cent milliards, d'une rareté relative à une abondance également précaire des ressources. Les forces productives du capitalisme sont capitalistes, celles du socialisme, socialistes, et celles du communisme devront être communistes, parce qu'elles comportent une combinaison des moyens de production, des instruments techniques, des conduites et des agents

qui contribuent à constituer les savoirs, la facultés correspondantes en vue d'objectifs bien particuliers. La révolution scientifique nous rend plus sensibles à cela. Ayant bouleversé les rapports de l'homme à l'univers physique, mis en avant le travail inventif, imposé la priorité des processus d'invention et de reproduction des savoirs et de leurs correspondants matériels, elle oblige la collectivité à adopter d'autres attitudes et d'autres institutions que celles qui lui semblaient adéquates lorsque la production constituait l'élément moteur de son expansion. L'éducation, la gestion des ressources, les normes intellectuelles, le contrôle social et, à la limite, le dispositif politique de décision, doivent se remodeler, étant donné la conversion de l'industrie tout court en une industrie de la science et de la découverte et leurs relations avec l'université, les organismes de recherche, etc. Vikent'y ¹⁰¹ insiste sur cette spécificité, sur un plan limité, et s'insurge contre la tendance à ne pas en tenir compte : « Il faudrait certainement prendre en considération les caractères de la science lorsqu'on détermine la structure des institutions scientifiques. Malheureusement on trouve des insuffisances criantes dans ce secteur. A maint égard, la structure de certaines institutions scientifiques double mécaniquement la structure de l'appareil étatique, qui a des tâches différentes ; l'appareil étatique exige des subdivisions de structure permanentes. Dans les institutions scientifiques, l'existence de départements, secteurs permanents, etc., n'est pas nécessaire non seulement en général, mais elle est même nuisible dans notre perspective. » L'écart signalé par Kapitza ¹⁰² entre le rendement de l'effort scientifique soviétique et l'effort scientifique américain est certainement lié à ces rigidités, à ces inadéquations.

On peut aller plus loin et se demander si la science, devenue force productive, autorise l'existence de « subdivisions de structure [177]

¹⁰¹ A. G. KOROL : op. cit., p. 72.

¹⁰² P. L. KAPITZA : *Problems of Soviet Scientific Policy*, Minerva, 1966, 4, p. 391-397.

permanentes » dans l'appareil de l'État ou les autres secteurs de la vie sociale. L'adoption des découvertes, avec l'obsolescence constante des talents et des instruments de production, appelle une organisation institutionnelle ayant une grande fluidité et provoque une mortalité accrue des institutions elles-mêmes. Toute inertie, tout biais imposés à la circulation libre et rapide des informations, à l'existence d'une pluralité de centres de recherche, à leur émulation et éventuellement à leur désaccord polémique sont un frein à la pleine utilisation des énormes investissements consentis par la collectivité, donc un gaspillage. Le développement économique, social, intellectuel en dépendant, il est normal que l'on en vienne à se demander quels sont les traits de la société qui, en se transformant, le favorisent. La planification est, bien sûr, la première visée. Elle a été conçue pour se substituer au marché, éliminer ses inconvénients, maîtriser le chaos et les risques qu'il engendre. La fonction et le principe planificateurs ont été conçus en vue de la production et de la consommation au sein d'une société qui a instauré la propriété collective et aboli l'exploitation par le capital. L'activité scientifique les réclame et les pratique constamment. Toutefois elle leur assigne une place subordonnée. Sur ce terrain, celui de la science, le but est surtout d'augmenter les chances d'une combinaison entre savoirs acquis et découvertes, d'améliorer les mécanismes qui y concourent. Bref, de rendre probable l'improbable et même l'impossible. D'où une certaine « imprévision », un certain « aléatoire » implanté dans le système scientifique, la nécessité d'amorcer souvent plusieurs recherches parallèles, redondantes ¹⁰³, avant de savoir laquelle est la plus féconde ou capable d'atteindre des résultats vraiment inattendus. Les intervalles de temps sont infiniment supérieurs à ceux qu'exige la reproduction des moyens techniques productifs. À la limite, il faut arriver à tolérer l'incertitude, les destructions de substance économique dans d'innombrables essais et un « marginalisme » social, car on constate que souvent les découvertes importantes ont été faites par des individus qui n'appartenaient pas à la branche spé-

¹⁰³ V. TRAPEZNIKOV : Le rendement de la science, *Pravda*, 16 janvier 1967, traduit dans *Porisme*, juin 1967, 415, p. 74-87.

cialisée qu'ils ont renouvelée, ou qui ne savaient pas que, suivant les avis autorisés, la découverte qu'ils venaient de faire était impossible.

Lorsque la société intervient pour infléchir le cours des sciences, des processus matériels, elle ne planifie guère, elle projette la carte des possibles. Les forces productives actuelles lui demandent de se programmer, c'est-à-dire de se concevoir en tant qu'évolutive, de relier clairement ses états successifs, d'agir sans perdre de vue une destruction inévitable et une régénération indispensable de ses moyens et de ses rapports. Programmer, c'est associer et réduire les oppositions [178] entre la planification - organisation de ce qui est et transposition à d'autres domaines de l'espace et du temps - et la projection - choix dans la recherche finalisée de l'imprévu et l'inventaire méthodique des variantes à explorer. Isolées, l'une conduit à la conservation et à la stagnation, l'autre mène à l'aventure, à une perte collective de substance. Plus que le volume de biens et les quantités immenses d'énergie, plus que le caractère chimique ou électrique des phénomènes concernés, ce sont les conditions de leur création par la science qui marquent les forces productives et, au-delà, la société dans son ensemble.

Petit à petit, la conception d'une machine sociale composée uniquement en vue de consommer, produire, distribuer, où les dépenses les plus importantes en richesses doivent être faites pour entasser le plus de ressources et d'artefacts, où la fin de la pénurie est le signe indubitable - au demeurant difficile à estimer - de nouveaux rapports sociaux, rencontre ses limites, tombe en désuétude. Pour elle, les sciences sont du côté des instruments et les instruments du côté des sciences, n'étant jamais vues parmi les fins mais toujours parmi les moyens. Qu'on le veuille ou non, l'autre facette de la machine sociale, longtemps cachée ¹⁰⁴, commence à s'imposer avec précision, orientée vers la découverte du monde matériel, la génération des talents aptes à y parvenir, à se combiner avec lui, vers l'organisation et l'épanouissement des capacités bio-psychiques des individus et des groupes,

¹⁰⁴ Voir S. MOSCOVICI : op. cit. Troisième partie, Chapitres I, II, III.

puisque les investissements dans le travailleur manuel ou intellectuel redeviennent prépondérants. Simultanément, le lien oublié, non pensé, de la société à la nature, se revivifie et se rappelle à l'attention justement des esprits soucieux d'efficacité : « C'est un domaine qu'on ne connaît pas encore suffisamment... » constate P. Fedoseiev ¹⁰⁵, pour ajouter ensuite que : « L'étude des passages qualificatifs du naturel au social a une immense importance pour le développement de la production, l'élévation de la productivité du travail, le développement des capacités physiques et mentales de l'homme... » ¹⁰⁶.

C'est dans ce contexte, de la société concernée par les savoir-faire des hommes, les sciences étant à la fois moyens et fins, qu'il est possible d'entamer leur examen minutieux en relation avec les impératifs d'un système social donné, d'exercer une influence sur leurs techniques, leurs objectifs et leurs concepts, afin que se réalise plutôt une version communiste qu'une version capitaliste, etc. Car, après tout, ce n'est pas la même chose d'inciter les sciences à oeuvrer dans la direction d'une multiplication des biens, des services, et dans celle d'une disparition de la troisième inégalité, celle du travail manuel et intellectuel, et c'est un leurre de croire que l'on atteindra l'un par [179] l'autre ou que les connaissances devraient évoluer de manière identique pour atteindre les deux buts. Or l'obscurité qui masque, surtout dans une société socialiste, ces deux lignes potentielles de développement, peut devenir une source de tensions, d'antagonismes, ou, au contraire, de blocage.

Sur tous ces points, seule une analyse franche et approfondie, le dépassement de prétendues thèses longtemps ressassées et qui se sont écroulées à la première occasion, une conception claire des forces productives, du rapport entre l'histoire de la société et celle de notre nature sont susceptibles d'éclaircir et de critiquer la source des contradictions qu'ils résument. Depuis quelques années, les travaux sur l'organisation du travail inventif, l'optimisation des dépenses de la

¹⁰⁵ P. FEDOSEIEV : *La nouvelle revue internationale*, 1964, 10, p. 105.

¹⁰⁶ Idem, p. 106.

science, les relations entre connaissance appliquée et productivité se multiplient. Tous ces travaux sont d'une importance extrême et ils ne sauraient être que bénéfiques, compte tenu de l'empirisme qui prédominait auparavant sous la vacuité d'un discours prétendu cohérent et théorique. Les savants soviétiques, à l'instar de leurs collègues américains, s'intéressent aux méthodes qui permettent de poursuivre fructueusement la révolution scientifique. Ensemble, ils penchent cependant trop vers une optique de « taylorisation » de la recherche, en vue de résoudre non pas toutes les questions qui se posent à la société dans son ensemble, mais celles qui se posent aux administrateurs de la science et des entreprises ¹⁰⁷. À la longue, cette attitude se révèle bornée, parce qu'elle part des demandes, forcément partielles, de l'appareil économique et étatique, aux préoccupations limitées, et non pas d'un examen des phénomènes ¹⁰⁸.

Pour la société socialiste, comme pour toute société, l'emploi rationnel - encore que ce terme soit ambigu et trompeur - de ses richesses vient au premier rang de ses intérêts. Pourtant, dans un sens, les entraves que nous avons énumérées sont le fruit de l'application de concepts économiques au-delà de leur champ de validité, et, par conséquent, échappent à la dimension historique. Donc, pour rétablir la cohérence scientifique, les forces productives ou, plus généralement les processus de création de travail, qui ne sont pas sous la juridiction des catégories économiques, il convient - et j'invoquerai à cet endroit la compétence de la plupart des économistes, celle de Marx et Lénine incluse - de les traiter suivant les principes qui leur sont particu-

¹⁰⁷ Voir par exemple G. A. LAKHTIN : *Operational Research Methods in the Management of Scientific Research*, Minerva, 1966, pp. 524-540.)

¹⁰⁸ On constate cette indifférence à l'égard de la spécificité de la science lorsqu'on voit proposer la « taylorisation » du travail scientifique, ce qui aboutit à la confusion des domaines : « L'organisation de la science, considérée non comme un système de connaissance mais comme un type distinct d'activité humaine, répète, mais à une allure différente, l'évolution de l'organisation de la production industrielle. » G. A. LAKHTIN : art. cit. p. 524.

liers ¹⁰⁹. En Union Soviétique, comme partout ailleurs, « la science des forces productives est encore loin d'être reconnue comme science autonome et d'avoir la place qu'elle mérite » ¹¹⁰. Faute d'une telle science, on rechute dans l'économisme simplificateur, le positivisme calculateur, [180] aveugles à la réalité objective du savoir, de ses révolutions, du contenu historique qui le caractérise en tant qu'il est aussi notre travail, aveugles encore aux rapports qu'il crée entre les hommes, tous contenus et rapports que nous savons être ceux de notre nature. L'expérience sociétiqua montre d'abondance qu'il est important d'ouvrir les yeux sur eux, de leur réserver, ainsi que je l'ai proposé, une science, la technologie politique. On vient de voir que le matérialisme historique appliqué, et le matérialisme historique avant lui, rencontrent le même problème, chacun sur son mode. Sa résolution est celle de la société socialiste, de la forme qu'elle prend, et non pas seulement la « continuation de Marx et de Hegel ».

Ce texte ne prétend pas examiner de manière exhaustive les questions abordées, et mes intentions n'allaient pas dans ce sens. J'ai surtout tenu à indiquer les rapports entre

- a) le naturalisme et la formation de la théorie marxiste, la place fondamentale qu'il y occupe ;
- b) la question naturelle telle qu'elle se pose à nous aujourd'hui (pollution, division du travail manuel et intellectuel, utilisation de la science et transformation des forces productives, etc.) et le sens dans lequel il serait souhaitable de développer l'analyse pour y répondre ;

¹⁰⁹ « Il est nécessaire d'avoir une vigoureuse économie de la science. » *Komsomolskaia Pravda*, 13 décembre 1968.

¹¹⁰ A. HAUDRICOURT : La technologie, science humaine, *la Pensée*, 1964, n° 115, p. 28.

- c) une conception de la nature, de l'histoire des sciences et des techniques, voire des philosophies en tant que termes de l'histoire humaine de la nature, et le matérialisme historique.

Je ne prétends pas non plus avoir embrassé cette doctrine au niveau le plus général ou le plus profond - du moins, ce n'est pas à moi d'en juger. Mais je crois en avoir assez dit pour prouver l'importance, théorique et pratique, de la saisie à neuf des relations entre l'ordre social et l'ordre naturel, relations que l'on a cru devoir définir par l'extériorité et pouvoir abandonner à la contingence. Cela est non seulement contraire à la pensée de Karl Marx, à son élément révolutionnaire, mais aussi à la réalité. La révolution scientifique, avec son retentissement général et ses effets sur la vie de chacun, a fait ressortir la nécessité de cette saisie. Il s'agit de faire la pleine lumière sur la société comme système de création de facultés, de ressources matérielles ou intellectuelles, ce que nos sociétés tendent à devenir ouvertement. Karl Marx a marqué de façon indélébile notre époque en élevant à la dignité pour ainsi dire philosophique le travail, mode de connaître, à l'encontre et à la place de la connaissance abstraite et détachée des actes par lesquels l'homme se produit et se reproduit. Le moment est venu où la connaissance se transforme en un mode de [181] travail, dans la réalité des choses comme dans la tête du penseur, et substitue au travail qu'elle invente et reproduit. Le mouvement, par un renversement de direction, paraît retourner à son origine. Pour cette raison, ce qu'il nous reste à achever et que notre époque parachève donne l'impression de reprendre ce qui a été entrepris au XIXe siècle et notamment par le *Capital*. En vérité, cette fin du XXe siècle, dont nous sommes les acteurs et les témoins, commence à accuser les contrecoups sociaux, idéologiques, scientifiques des grandes lames de fond, brutales, et, dans certains secteurs, inattendues, de son début. Aussi devons-nous nous préparer à renoncer à la plupart des concepts, images, etc. qui sont les nôtres, et combattre pour que l'aliénation de la connaissance comme travail ne s'instaure pas défini-

tivement, de même que d'autres ont combattu l'aliénation du travail au sein de la connaissance.

[187]

Hommes domestiques
et hommes sauvages (1979)

Troisième texte

QUELLE UNITÉ
DE L'HOMME ?

[Retour à la table des matières](#)

[189]

L'honneur qui m'échoit de commenter un ensemble de communications ¹¹¹ aussi divers est un honneur périlleux. Le thème de ce colloque a agi comme un détonateur, libérant des énergies spéculatives longtemps domestiquées par le rituel propre à chaque spécialité. Ressaisir une telle quantité d'énergie est tâche impossible, voire vaine. Mieux vaut y renoncer d'emblée. Ces communications avertissent sur tous les tons : ça change, ça doit changer. Pourquoi ? C'est l'évidence même. Les choses ne sont plus à leur place dans le tableau des catégories intellectuelles : ni la culture ni la nature, ni l'homme ni le primate, ni la parenté ni le mythe, ni l'histoire ni l'anthropologie, ni le structuralisme ni le marxisme, ni l'inné ni l'acquis. Les termes réputés séparés sont associés, et réciproquement. La science n'avait que des problèmes : désormais les paradoxes la submergent. Au temps des phénomènes purs voici que succède le temps des phénomènes hybrides ; au temps de la sélection, celui des croisements. L'impression de flux, de mouvement, d'incertitude prévaut. Les découvertes nouvelles dans le domaine éthologique, anthropologique, génétique, préhistorique y sont pour une part. Les problèmes politiques, pour une autre.

¹¹¹ Ce texte reprend les commentaires sur les communications suivantes, faites au colloque « Unité de l'homme » organisé par Edgar Morin à Royaumont en 1972 :
 Edgar MORIN : *Le paradigme perdu : la nature humaine* ;
 Dan SPERBER : *Contre certains a priori anthropologiques* ;
 Michael CHANCE : *The Dimensions of Human Behaviour* ;
 Maurice GODELIER : *Une anthropologie économique est-elle possible ?*
 Heinz von FOERSTER : *Notes on a Semantics for Biology* ;
 Salomon h. KATZ : *Unity and Diversity of Man from the Point of View of Social and Cultural Anthropology* ;
 Jacques MEHLER : *Knowing by Unlearning* ;
 Walter BUCKLEY : *On the Possibility of a Fundamental Anthropology and Sociology*.
 Pierre SMITH : *La Nature des mythes*.

La distance de la culture à la nature, jugée nécessaire à la connaissance, se dévoile distance destructive de notre culture aux autres cultures - ethnocide si l'on peut - de nous à notre univers naturel - question naturelle et écologique si l'on veut - et quant au fond méconnaissance de l'autre, ambiguïté, égarement de soi. À preuve les déclarations des anthropologues français qui, connus pour être proches du maître de la pensée sauvage des primitifs, rejoignent les thèmes de l'anti-maître de la sauvagerie pensée des civilisés. Tant [190] frappe, Robert Jaulin ayant donné l'exemple, leur détermination à flétrir méthodes d'enseignement et théories enseignées. L'insistance avec laquelle leurs collègues américains contestent la logique qui préside à l'analyse de la culture, des écosystèmes - appellation prudente et affadie des états de nature comprenant l'homme - ajoute une vigueur accrue à ces tendances inquiétantes pour l'avenir des savoirs coagulés, figés. Oui, ça change, ça doit changer. Pour toutes sortes de raisons. Une telle situation entraîne d'habitude des conséquences précises : elle conduit, individuellement, collectivement, soit vers un cul-de-sac, soit vers une révolution. Se contenter d'une position critique qui intègre faits et concepts nouveaux à la matrice disciplinaire existante, travailler à fournir des réponses rafraîchies au problème - des rapports de la société à la nature, de l'hominisation, etc. - tel qu'il a été posé, dans un autre contexte, par les prédécesseurs, revient à choisir le cul-de-sac. Accumuler des solutions ad hoc, remettre la rhétorique au goût du jour n'a jamais abouti qu'à sauver les apparences : apparence de science, apparence de changement. La plupart d'entre nous, je le regrette, suivent cette voie.

Cependant, en sous-main, et presque à l'insu de tous, un autre horizon se dessine. En surface, la redéfinition de l'unité de l'homme avec la nature prend le pas sur la définition, maintes fois réitérée, de sa séparation d'avec la nature. En profondeur, l'idée d'humanité unique subit une éclipse : « l'homme », comme « l'animal », se révèlent concepts généraux et vagues. La réalité est mieux saisie à considérer du point de vue social, naturel, des humanités aux destinées différentes dans l'espace et dans le temps, ce dont l'évolution et l'histoire

portent témoignage. Aucun doute n'est possible à ce sujet : si un jour la rencontre des sciences qui étudient les processus bionaturels avec les sciences qui étudient les processus sociaux provoque les bouleversements attendus, l'horizon auquel je fais allusion est le seul possible. Dans son cadre commencent à être reformulés les problèmes essentiels. Je me propose de prendre le risque de donner plus de relief à ce qui a été ébauché ici ou là par les divers auteurs. Donc en faire le point et défaire le point, obéissant ainsi à la loi de tout travail, travail scientifique inclus. Encore que je ne prétende pas que nous soyons positivement dans la science, mais sur le seuil d'un de ses recommencements primitifs, entre la terre des faits surabondants et le ciel des métaphores exubérantes.

[191]

Texte 3.

Quelle unité de l'homme ?

Chapitre 1

Le passé simple

[Retour à la table des matières](#)

1.1. Des concepts transparents, rodés, formant système, sont au coeur de toutes nos discussions. Les passer en revue, brièvement, permet de mieux savoir de quoi on parle et ce qu'on cherche à réfuter. De savoir, à tout le moins, si, lorsqu'on affirme, dans les différentes sciences, tourner le dos à ces concepts, c'est bien le même dos que l'on tourne aux mêmes concepts. La question à laquelle ils sont censés répondre, l'accord ici semble unanime, est connue : « *Qu'est-ce qui fait l'unicité de l'homme ?* »

1.2. Les théories anthropologiques, sociologiques ou biologiques se rencontrent sur leurs points de faîte et s'écartent partout ailleurs. En ce qui concerne les réponses à cette question, elles ont cependant adopté une série d'hypothèses que je vais énoncer, lesquelles commencent à faire problème.

a) *L'hypothèse de la différence spécifique*. L'homme ou la société se distinguent de l'animal ou de la nature par un trait unique qui les rend exclusifs les uns des autres. Sa définition, par le genre maximum et la différence spécifique, permet de saisir une sorte d'essence sur laquelle portent les controverses et repose l'immense superstructure théorique que l'on bâtit. Le volume du cerveau, le système nerveux, l'évolution supraorganique, la technique, le langage, l'apprentissage, la pensée, au gré des auteurs et des disciplines, sont successivement ou alternativement choisis ou recherchés pour rendre compte à la fois du point d'arrivée de l'évolution, à sa perfection la plus haute, et du point de départ de l'homme, à ses humbles débuts. L'analyse du processus d'hominisation n'est rien d'autre que l'analyse, sur le mode aristotélien, d'un tel trait, et l'on a pu décrire autant de processus qu'on a imaginé de traits.

b) *L'hypothèse de l'identité*. La description complète des comportements humains ou non humains est soit sociale soit bionaturelle. La coprésence effective de ces deux derniers aspects entraîne des contradictions que l'on est obligé de réduire en excluant l'un d'eux ou en les identifiant. Une version plus imagée de cette hypothèse est la suivante : tout ce qui concerne l'animal est d'ordre biologique, naturel, tout ce qui concerne l'homme est d'ordre intellectuel, culturel. Un grand pan de l'anthropologie est érigé entièrement sur la première tendance - un certain marxisme aussi, du reste - qui expulse de la sphère supraorganique, socio-culturelle, toute la machinerie organique, jugée être de peu de poids. A l'inverse, suivant l'expression d'Edgar Morin, par une « simplification symétrique », les éthologues résorbent les relations [192] sociales dans le cycle de la sélection et de la génétique. Le zoomorphisme fait pendant à l'anthropomorphisme : une erreur qui en annule une autre ne constitue pas pour l'instant, une vérité. Les deux erreurs suivent cependant, à la lettre, une logique à laquelle adhèrent praticiens des sciences sociales et biologiques : ni l'homme ni l'animal ne peuvent être envisagés simultanément sociaux et naturels,

ne peuvent entretenir des rapports sociaux et naturels à la fois. Leur essence est non seulement différente, elle est d'un côté ou de l'autre.

c) *L'hypothèse de la réalité dominante*. L'homme et la société constituent une réalité particulière par rapport à laquelle l'animal et la nature représentent une réalité universelle. Il en découle que tout ce qui est universel chez l'homme ou dans les sociétés est d'ordre biologique, et doit être compris ou interprété en termes biologiques. Ainsi le langage, la pensée, les besoins, etc. En fait, on rencontre ici deux sous-classes de théories, les théories de l'enveloppe et les théories du noyau.

Les théories de l'enveloppe, le relativisme culturel par exemple, soutiennent qu'il y a unité de base de l'ensemble des espèces, donc de notre nature, et variété des cultures qui dépasse en ampleur la variété génétique et ne saurait par conséquent en découler. La cause de la variété réside dans l'« enveloppe », c'est-à-dire dans la diversité des environnements auxquels les groupements humains ont eu à s'adapter. L'écart discriminant entre l'homme et l'animal est sa capacité d'apprentissage, et toute la fabrique de la société et de son évolution est une réplique de la nature et de son évolution, dans laquelle on produit uniquement de l'acquis à la place de l'inné. On comprend que ces théories n'aient aucun intérêt pour l'universel et se préoccupent uniquement du particulier et des contraintes à la diversité, car c'est seulement là que l'homme est homme, la culture culture.

Les théories du noyau, le structuralisme les illustre, ne voient dans le foisonnement des sociétés et des hommes qu'un chatoiement d'apparences, dans la singularité de leurs cultures que des variantes d'une nature unique. Partant, il s'agit d'en extraire les universaux - ceux du langage, ceux de la parenté, ceux de la pensée - avec autant de précision que possible. Une fois ce stade atteint, le flambeau est passé aux généticiens, aux biologistes auxquels il revient d'expliquer les propriétés de ces universaux, leur mode de formation, et, pourquoi pas ? leur diffusion différentielle parmi les hommes aussi bien dans le temps que

dans l'espace. Les environnements, les apprentissages sont des contingences, tout comme, à la limite, l'homme et la société. Si cependant celle-ci et celui-là ont fini par exister, la responsabilité en incombe à l'histoire et la différence infranchissable se situe au niveau [193] des règles qui prolifèrent dans une partie du monde, régissant échanges et pensées. Le non-recouvrement, pour être discret, des deux sous-classes de théories reflète, à l'intérieur de l'anthropologie, l'autonomie relative de la théorie de l'évolution et de la génétique qui existe à l'extérieur, dans la biologie.

Par la même occasion, elles y trouvent une justification et en tirent leur autorité. Avec un succès si complet qu'on ne remarque plus par où elles trahissent leur modèle. La première, se rapportant uniquement à l'unité et à la variation des cultures, en négligeant leur évolution, leur histoire, se situe pour ainsi dire au pôle opposé de la conception darwinienne qui concerne moins l'unité ou la variation des espèces que le mécanisme de leur évolution, de leur histoire. La seconde reconstruit les codes sociaux par analogie avec les codes génétiques, sans s'arrêter aux mécanismes de reproduction, d'échange avec le milieu, quand la biologie suppose ces mécanismes, une sélection portant sur les variantes phénotypiques, conçues elles-mêmes comme des réactions du génome aux tensions de l'environnement. Cependant, au-delà de leurs divergences -Godelier, Katz, Sperber les soulignent - elles ont en commun de saisir dans la société une réalité dérivée, d'entreposer dans la nature une réalité première, de penser qu'on pourra articuler la statique de l'une avec la dynamique de l'autre.

d) *L'hypothèse ontologique*. Il y a un point singulier où la société se substitue à la nature, où l'évolution sociale prend le pas sur l'évolution bionaturelle. A cet endroit les deux chaînes de réalité se séparent tout en se continuant, comme la recherche du temps perdu se termine et se prolonge dans le temps retrouvé. Mais ce n'est pas cette séparation qui importe, ce sont ses conséquences. D'abord on présuppose que se révèle, à cet endroit, l'essence nue, perdurable, de l'homme et de la société. Ensuite, que les phénomènes ayant pris corps expriment un

maximum de structures et un minimum de temps : si les collectivités qui en conservent le souvenir ne sont pas sans histoire, cette histoire est toutefois contingente, le devenir biologique ayant été résorbé dans la permanence sociale. Enfin, comme elles sont plus proches de l'état de nature, on y voit à l'oeuvre les équilibres fondamentaux de l'espèce, les relations authentiques entre les hommes, entre l'homme et le monde. Du privilège dont jouit ce passage, avec la société qui le représente à nos yeux, découle le privilège de l'anthropologie, qui l'a pris en charge, d'être une science non pas du particulier, d'une société particulière parmi les sociétés humaines, ni de leurs universaux, puisque l'étude de ceux-ci est réservée en dernière instance à la biologie, mais une science du singulier, des sociétés qui, entre les sociétés, ont ce double caractère [194] d'être à la fois quelconques et de manifester l'essence de toutes.

1.3. En combinant de façon experte ces hypothèses, on retrouve toutes les explications déjà proposées de l'unicité de l'homme, de la société. Prises en vrac, on leur trouverait de sérieuses limitations. À les énumérer on perdrait du temps. Étant donné que nous avons affaire à des postulats, les preuves tout autant que les réfutations sont inutiles. À la vérité, ce ne sont pas les trous épistémologiques, ravaudables à souhait, qui ont fini par refouler ces hypothèses dans le passé : c'est le vent du large, le souffle de l'histoire qui change, les faits qui éclatent à profusion là où l'on s'y attendait le moins. Le retour joyeux de l'oublié, en somme. D'un autre oublié également : l'animal, le non-civilisé, le naturel, la femme.

[194]

Texte 3.

Quelle unité de l'homme ?

Chapitre 2

Le présent complexe

[Retour à la table des matières](#)

2.1. Une banalité mérite d'être rappelée : l'espérance de vie des vérités les plus fermes est limitée. Rien n'est essentiel, l'histoire des sciences nous l'enseigne, indéfiniment. Le monde organique d'Aristote comme le monde mécanique de Newton ont été entraînés dans le flux des réalités données pour ultimes. C'est moins la démonstration de leur caractère incohérent ou erroné qui a eu cet effet que la démonstration de leur caractère d'illusion ou d'apparence. Le destin de nos conceptions actuelles de la société et de la nature sera probablement identique. On entrevoit déjà de quel côté viennent les forces de subversion. Faisons-en l'inventaire.

2.2. Les phénomènes d'évolution obéissent, on le sait, au principe de sélection naturelle. La lutte pour la vie est l'image qu'il donne de l'univers animal, de l'état pur de nature. L'organisme est envisagé en rapport direct avec le milieu ; les variations du matériel génétique inné sont triées en fonction de l'environnement, les variations phénotypiques, acquises, leur demeurant extérieures. L'adaptation est le maî-

tre-mot qui décrit l'accord entre l'organisme et le milieu. Le comportement des êtres organisés n'intervient aucunement dans ces processus. Voilà cependant qu'il n'est plus question de tenir le comportement en si piètre estime. Les espèces ne tendent pas à exploiter les ressources de leur milieu jusqu'à l'épuiser. Elles règlent leur volume démographique et s'organisent afin d'éviter une rivalité trop ruineuse. Leurs comportements impliquent souvent une coopération, qui n'entraîne pas nécessairement l'élimination du plus faible, et un ordre social qui assure la survie de l'ensemble.

Dans la causalité essentielle de l'évolution, le comportement [195] fortement collectif occupe une place importante entre l'organisme et le milieu. Quand on en vient aux primates, et a fortiori à l'homme, on remarque une diversité des constellations sociales sans corrélat biologique direct. Jusqu'à un certain point, on peut dire que les espèces « choisissent » ou « modifient » l'environnement, tout autant qu'elles en subissent l'influence. Dans ce sens, la notion d'adaptation à laquelle on a si souvent recours est une notion-limite qui, à partir d'un certain degré de complexité, ne veut plus dire grand-chose, se change en explication verbale. Les théories culturalistes et écologiques usent et abusent de ses vertus tautologiques : raison pour laquelle elles débouchent sur des banalités. On comprend pourquoi. Le phénomène capital à analyser - et qu'elles se contentent de décrire - est justement l'anticipation, la préadaptation, l'invention et l'environnement par l'environné.

Le processus à travers lequel est formé et façonné l'environnement et qui a pour aboutissement le « choix », le modelage - le terme de *mapping* dû à Buckley est suggestif mais ne se réfère qu'à un aspect du phénomène - de l'écologie elle-même est aussi important à considérer que l'action de cette écologie sur le « choix » et l'automodelage de l'organisme individuel ou collectif. À une vision réactive, il convient d'opposer une réalité active. Un des aspects essentiels de la vie est justement sa tendance à s'étendre aux dépens du milieu, sa « créativité » de formes, d'organismes, qui a pour cause et pour effet l'épanouissement, dans un milieu toujours plus vaste et plus diversifié, des

échanges matériels intensifiés. De cette croissance de la matière organique, et sociale, ajouterai-je, accompagnée des transformations profondes de la biosphère, la sélection naturelle est loin de rendre compte.

Le dossier de l'inné et de l'acquis, avec le comportement qui suppose une action en retour - du milieu « choisi » vers l'organisme « décideur » - est entrouvert. Le noyau génétique exprime une série de virtualités inscrites dans le programme, y compris la virtualité d'un apprentissage et d'une invention. Le milieu trie parmi ces virtualités, les fixe et indique lesquelles sont le mieux aptes à se reproduire. Si la population s'installe dans un milieu, y déploie une série d'activités concertées, elle conditionne simultanément ce qui est à trier et à reproduire. Le bipédisme, comme certaines potentialités syntactiques, existe dans les espèces préhominiennes. En devenant prédateurs, en se donnant une organisation sociale qui conduit à la découverte d'un nouveau moyen de communication, le langage, les hominiens banalisent et rendent obligatoire l'ancrage, la diffusion des éléments porteurs de ces virtualités. Il est fort probable que, avant de se faire par la voie biologique, la transmission des facultés a lieu par la voie [196] sociale. Par là je n'affirme pas qu'il y a une hérédité de l'acquis, mais on peut supposer que, par le truchement du milieu, une population parvient à influencer sur l'étendue de ce qui est inné. Et à ouvrir de nouvelles possibilités de variation et de programmation génétiques.

Cette spéculation, ou une autre analogue, justifie l'assertion de Sperber : l'extension du domaine de l'inné va de pair avec celle du domaine de l'acquis, et non pas l'inverse, ainsi qu'on semble le croire. La reproduction biologique s'insère ainsi dans la reproduction sociale et constitue pour l'espèce une forme d'économie de transmission de ses facultés. À mettre les choses au plus fort : la conception darwinienne se maintient grâce à un nombre non négligeable de suppositions ad hoc. Mais il y a peu de cas où, ce genre de suppositions proliférant, un changement radical ne s'ensuive. Le fait de l'évolution est incontestable et ne saurait être remis en question. Pourtant, de néo-darwinisme en néo-lamarckisme, une explication nouvelle se cherche, on en a l'im-

pression, qui serre de plus près les phénomènes de différenciation des espèces, la nature des échanges entre l'organisme et le milieu, tout en faisant sa place au comportement social. En tout cas, vu cette situation mouvante, les psychologues, les sociologues, les anthropologues, qui ont tendance à reprendre de manière non critique et appliquer automatiquement à leurs objets les notions et les modèles de la biologie, sont invités à y puiser de façon plus libre et plus originale.

2.3. Nous étions heureux : à y avait d'un côté l'animal et la nature, de l'autre côté l'homme et la société. Le passage du premier couple au second a été la grande affaire de l'anthropologie sociale et physique. Depuis une dizaine d'années, les informations affluent d'un peu partout, recensées et analysées avec beaucoup de soin par les chercheurs. Elles prouvent que les êtres non humains sont outillés pour accomplir des tâches que l'on s'imaginait être exclusivement humaines, notamment apprendre et inventer. Les primates, les dauphins, les oiseaux fournissent des exemples incontestables. Contrairement au stéréotype d'une maturation biologique individuelle, les animaux isolés, pas plus que les enfants sauvages, n'ont un développement normal : la relation avec la mère et les congénères est capitale. Les sociologues philanthropes du siècle dernier étaient fiers de démontrer par l'exemple des enfants-loups, que l'être humain coupé de la société n'est qu'un animal, privé de langage et de pensée.

Des expériences concluantes montrent qu'il en va de même pour bien des espèces. Faute de vivre avec sa mère, avec son groupe - la métaphore du sein est parlante - l'individu rechute dans son animalité comme l'homme était censé rechuter dans la sienne. Bien plus, la [197] plupart des espèces se donnent une organisation collective destinée à régler la reproduction sexuelle, la transmission de quelques caractères spécifiques, ou à atténuer les déséquilibres avec le milieu habituel. Cette organisation est un élément intégrant du processus de survie, et non pas un simple appendice exosomatique surimposé à l'organisation génétique : « La sociabilité, écrit W. C. Allen, n'est pas un accident apparaissant sporadiquement chez quelques animaux hautement évo-

lués, mais un phénomène normal et fondamental. » Tout ceci est maintenant bien connu. Mais je crois qu'il est opportun d'en tirer les conséquences de la façon la plus ferme.

a) Le passé de notre société n'est pas dans une nature interne ou externe : il est enraciné dans une autre société. Récemment François Jacob a clairement répondu à ceux qui voulaient définir les critères du commencement de la vie : « ... il est bien évident maintenant que la vie ne commence jamais. Elle continue. » (*Le Monde*, 20 novembre 1972.) A ceux qui ont cherché des critères analogues pour fixer le début de la société, nous pouvons faire une réponse analogue : la société ne commence jamais, elle continue depuis des millions d'années. Quelle que soit l'espèce envisagée, les sociétés qui ont précédé la nôtre ont eu leurs conventions, leurs hiérarchies, leurs formes de communication, leur développement historique, singuliers certes, mais équivalents. Personne ne le conteste : le rôle des sexes, des générations, des catégories sociologiques, a été transformé, réparti différemment sur la carte des comportements, des normes, avec leurs prolongements intellectuels, dans la chaîne des collectivités qui se sont relayées jusqu'à maintenant. Dans cet enchaînement, aucune société n'est « plus » société qu'une autre, ni celles des peuples contemporains comparées à celles des peuples dits sauvages, ni celles des hommes comparées à celles des primates, de même qu'une langue européenne n'est pas plus langue qu'une langue amérindienne. L'inclination à les classer du côté de la nature, en les niant, ou du côté de la culture, en les affirmant, procède d'un jugement de valeur qui n'a rien de scientifique. Du point de vue scientifique, l'avènement de nos premières conditions d'existence ne doit pas être examiné comme un passage de la nature à la société, mais comme un passage de la société à la société, des sociétés de primates aux sociétés humaines. Otons-lui donc son caractère presque sacré. Envisagé sobrement, ce passage n'est probablement pas différent du passage des sociétés à hiérarchie basée sur le statut aux sociétés basées sur la différence de classe.

b) Nous avons laissé aux anthropologues physiques et aux biologistes le soin d'expliquer l'apparition du genre humain. Ils se sont [198] efforcés de trouver dans les rapports du milieu et de l'organisme les éléments de cette explication. Ont été invoquées avec plus ou moins de bonheur : les mutations génétiques, les catastrophes écologiques, les modifications anatomo-physiologiques. La sélection naturelle a évidemment fourni la toile de fond de la plupart des formulations théoriques. La dynamique biologique est censée avoir oeuvré seule jusqu'à la livraison d'un être animé doué de langage, d'outil ou d'un cerveau complexe. Par la suite, le développement social s'y surajoute et le prend en charge. Personne ne décrit cet instant sans ces envolées lyriques propres aux célébrations mémorables. Cependant, nous venons de le voir, les organisations sociales préexistent au langage, à la diffusion de l'outil, à *l'homo sapiens et demens*. Dans une interprétation que j'ai exposée ailleurs ¹¹², j'ai essayé de montrer que l'apparition en question résulte d'une éclosion du potentiel prédateur, fabricant d'outil, voire langagier, des primates. Éclosion due aux conflits produits dans leur organisation sociale par l'existence de mâles surnuméraires non reproducteurs. *Le dynamisme social dans l'interaction d'une société avec le milieu met en lumière ce que l'émergence de l'homme a de particulier.*

Le fait capital est la séparation à l'intérieur d'une organisation collective fondée sur le fourragement, et non pas la spéciation des primates ; c'est la constitution, à l'intérieur d'un groupe de collecteurs, d'un groupe de prédateurs-chasseurs ayant son propre mode d'échange entre les individus et avec les forces matérielles. Le processus d'hominisation n'est qu'une conséquence du processus de cynégétisation de l'espèce, accompagné d'un remodelage de la société de primates à l'intérieur de la société humaine. Il me semble ainsi que le vœu de Buckley : « Il devient nécessaire de s'opposer à toute conception qui admet que l'influence causale dominante s'exerce à partir de la biologie en direction de la psychologie et de là en direction de la

¹¹² S. MOSCOVICI : *La société contre nature*, Paris, 1972. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT,]

structure sociale et de la culture », a été exaucé. Même si l'interprétation que j'en ai proposée est discutable, ce sur quoi je voulais insister ici, c'est l'opportunité d'inverser la démarche à laquelle on continue d'adhérer.

c) La coupure effective de la société vis-à-vis de la nature est une illusion. Un fait me frappe, à ce propos. Toutes les fois que l'on est allé regarder de plus près ces « natures », on a découvert une société. Il en a été ainsi de la « horde » primitive, qui représentait au XIXe siècle la société, l'économie « naturelles » ; il en est ainsi de nos jours des « hordes » animales. Les tentatives successives de couper, sous cet angle, la société de la nature, ou de poser la nature vis-à-vis de la société comme un état antérieur ou comme son double hétérogène, ont [199] toujours échoué et abouti à la découverte d'une société différente, d'une organisation sociale, celle du sauvage, celle de l'animal. Alors pourquoi cette séparation est-elle maintenue, sinon comme réalité, du moins comme hypothèse, ainsi que le suggérait Hume ? Je vois à cela deux raisons : définir *l'autre* comme objet, conserver le prime de l'individu. D'une part, pour une collectivité particulière, ceci revient à justifier la soumission, l'exclusion, voire la destruction d'une collectivité différente ¹¹³. Si sa place est bien tracée dans notre logique, c'est parce qu'il s'agit d'une logique de la domination. D'autre part, aux yeux des savants, la séparation permet de concevoir la société comme une réalité seconde, dérivée, propre à pallier la rareté et les déficiences de la nature, ou à canaliser son énergie débordant à travers les pulsions et les instincts. On s'en tient toujours à cette vue. Pourtant il convient de prendre les découvertes éthologiques au sérieux et à la lettre, tout comme, en son temps, Darwin a pris l'existence des espèces au sérieux et à la lettre. Dans cette optique, soustraite aux sortilèges d'une séparation hypothétique, la société apparaît comme *une réalité positive et primaire*, analogue à la matière, à l'ato-

¹¹³ S. MOSCOVICI : Essai sur l'histoire humaine de la nature, Paris, 1968. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT,]

me, etc. En somme nous sommes incités à renouveler, et, de ce fait, à généraliser l'essence du social, tout comme, dans un autre domaine, Freud a généralisé l'essence du sexuel, en montrant qu'il déborde le champ des activités sexuelles. Cela est non seulement nécessaire, mais possible, et j'ai indiqué ailleurs dans quel sens ¹¹⁴.

d) Lorsque émergent une substance, un processus matériel nouveaux, ils font tourner l'histoire dans une direction nouvelle. Ainsi, après les évolutions proprement chimiques, les évolutions biogénétiques au-delà du stade cellulaire - la reproduction sexuelle notamment - ont ajouté une dimension inédite, ont inauguré un développement dont l'origine est datée. De même, supposons-le, avec nos espèces les forces sociales diffuses ont pris un poids, une consistance susceptibles d'infléchir le processus naturel général. Ce que l'on décrit d'habitude comme déformation technique, éloignement de la nature, est en fait une transformation et une expansion, non pas une sortie mais une réorientation du mouvement préexistant. Dans un ouvrage déjà ancien ¹¹⁵, j'ai présenté systématiquement les arguments qui nous autorisent à envisager la coexistence et le développement de plusieurs rapports, tous naturels, dans l'univers. Celui qui nous touche pose l'homme à un pôle et les forces matérielles à l'autre pôle. (À défaut d'une telle inclusion dans une nature dont nous sommes le produit tout autant qu'elle est le nôtre, celle-ci est, Freud l'a signalé, une « abstraction vide, dépourvue de tout intérêt pratique ». Et c'est bien en tant qu'abstraction, [200] nom occupant une case vide, qu'elle fonctionne dans nos théories.)

Du coup, en aucun heu et à aucun instant, aucune fraction de l'humanité ne saurait être jugée plus proche ou plus éloignée que les autres d'un état purifié de nature. Son essence coule partout, dans le

¹¹⁴ S. MOSCOVICI : *La société contre nature*, Paris, 1972. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT,]

¹¹⁵ S. MOSCOVICI : *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, 1968. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT,]

passé préhominien ou sauvage tout comme dans le présent sauvage, ou alors elle n'est nulle part. Le lieu de sa concentration - dans le passé animal - que l'on continue à privilégier se banalise. Autant se dispenser de l'hypothèque d'une telle essence et d'un tel lieu singulier où notre espèce, afin de devenir sociale, aurait faussé compagnie à la nature, le monde humain se coupant du monde animal. Ce qui enlève toute consistance à la muraille de Chine dressée entre l'entreprise anthropologique et l'entreprise historique.

À travers ces conséquences, court une autre conséquence sur laquelle je voudrais attirer l'attention. Et qui nous ramène bon gré mal gré aux paradoxes de Mehler. Fixons un moment notre regard sur les sociétés, que j'ai appelées d'affiliation, des primates. Elles sont fort disparates, tant du point de vue du fonctionnement que du point de vue de la structure. S'il y a eu, comme je le pense, passage de la société à la société, celui-ci a dû emprunter des chemins variés et aboutir à des résultats distincts eu égard à la diversité des formations d'origine et d'arrivée. Mutatis mutandis, nous connaissons aussi la pluralité des espèces humaines qui se sont succédé, ont disparu et ont débouché, dans le cadre de ces formations, sur notre espèce actuelle, sur ses groupements sociaux. L'évolution historique a été, ainsi qu'elle l'est toujours, multilinéaire et multidimensionnelle : sur le plan de la société et sur le plan de la nature. De plus elle a connu, à ses humbles commencements, une diversité certaine. Opposer une unité de nature à une multiplicité de culture, chercher une origine unique à un éclatement ultérieur, constitue une démarche plausible.

Il est cependant devenu plus plausible de supposer une orientation inverse où les virtualités qui ont pris corps au tournant hominien, virtualités polyvalentes dont témoigne la gamme des collectivités, des langues, des traditions « primitives », des systèmes génétiques avant *l'homo sapiens* ou autour de lui, se sont réduites successivement, nos sociétés actuelles étant plus uniformes, comportant moins de types distincts, tout comme a survécu une espèce unique. Il y a donc eu, en un sens, perte de capacité, de virtualités qui sont devenues moins per-

tinentes. L'universalisation de l'histoire est, tout compte fait, devant nous et non point derrière nous. En revanche, la confluence de ces unités différentes, évidemment plus simples, vers une unité [201] englobante, obligatoirement plus complexe, la diversité extérieure se reproduisant à l'intérieur du système, est en même temps la source de la fragilité, de l'instabilité qu'il nous est donné de vivre et d'observer. A l'instar de notre cerveau triunique, nos sociétés sont également pluri-unique. Et dès lors leur mouvement est plutôt cyclique que linéaire. Les origines présumées figurent des points qui ferment et ouvrent un cycle, et l'humanité - elle n'est probablement pas seule dans ce cas - en a traversé et vécu plusieurs.

2.4. On voit pourquoi notre présent est complexe. L'univers de la biologie est en expansion : il est aussi devenu plus riche, plus mouvant. Le monde social a outrepassé les bornes habituelles : nos théories y ont rencontré leurs bornes. La conviction selon laquelle notre espèce est passée par un état bionaturel propre aux animaux pour émigrer dans son état social - d'où leur opposition - repose sur un effet d'optique.

Si rupture il y a eu, celle-ci s'inscrit dans le cadre d'un bouleversement de comportements, d'outils, hautement sociaux, des anthropoïdes. Nous sommes là dans le domaine du constat. On a trop tardé à l'accepter, sinon dans les descriptions concrètes, du moins sur le plan de la révision des concepts qu'il appelle. Le tenant pour définitif, les sciences sociales, et en tout premier lieu l'anthropologie et l'histoire, cessent d'être les sciences *du devenir social de l'humain*, à quoi elles s'intéressaient d'habitude, fascinées par le désir de découvrir, dans la nature, le lieu de naissance de la société, forcément nôtre : elles deviennent les sciences *du devenir humain du social*. À l'inverse, rien ne nous oblige de nous en tenir à une image du passé : tout nous invite à en finir avec la vision d'une nature non humaine et d'un homme non naturel. L'émergence d'un trait unique marquant la formation de nos espèces, les distanciant des autres espèces, ne témoigne pas d'une supposée rupture avec la nature : cette rupture n'a jamais eu lieu.

Dans le passage, si avidement cherché, de l'animalité à l'humanité, elle marque la transition d'une première histoire naturelle de l'homme, où celui-ci serait un produit, à une seconde, l'histoire humaine de la nature, où il est son propre produit.

Libérée du caractère exclusif de ces deux ordres de réalité, de la discontinuité radicale dans le temps postulée à leur propos, la dichotomie se déplace du plan horizontal au plan vertical. Elle n'est plus entre nature et société, elle est à la fois dans celle-ci et dans celle-là, prolongement des métamorphoses que nous y avons opérées. Il est opportun de ne plus la considérer, privilégiée, à la hauteur de l'homme. Mieux vaut y saisir un des points d'intersection d'un réseau de [202] phénomènes sociaux et naturels qui en connaît d'autres, de moindre complexité certes, mais d'importance et de formation équivalentes. Les problèmes ayant été partout les mêmes, seules les solutions ont revêtu des formes distinctes. Les différences se situent au niveau des combinatoires, et non pas à celui de l'ordre de réalité dans lequel vivent les espèces : nature ici, société là. Dès lors, la comparaison peut choisir n'importe quelle échelle, n'importe quelle référence ; l'essentiel est qu'elle soit systématique, qu'elle porte sur des totalités. A son terme, ou même dans sa substance, seule cette attitude peut éliminer radicalement l'ethnocentrisme de nos sciences sociales, le balancement entre les « bons » sauvages et les « mauvais » civilisés ou réciproquement - le fait est que les « civilisés » détruisent chaque jour un peu plus les « sauvages », de l'intérieur ou de l'extérieur.

De la force de cet ethnocentrisme, personne ne doute : « Il se peut qu'avant tout le ferment intellectuel, suscité par le développement de la théorie de l'évolution et l'application à l'homme qu'en ont fait Alfred Russel Wallace et plus tard Charles Darwin et Thomas Huxley, ait eu une influence considérable sur les modes selon lesquels a été conçu l'homme. Jusqu'à cette époque, le concept d'échelle de la nature s'appliquait à toutes les créatures vivantes, l'homme inclus. L'échelle mettait en évidence les différentes étapes de la progression humaine, avec « l'homme occidental » au sommet. Bien sûr, on n'ignore pas que la théorie darwinienne de l'évolution elle aussi s'est entrelacée à

l'ethnocentrisme qui était à la base de l'échelle de la nature, et a eu pour résultat un darwinisme social sur lequel s'est appuyé en grande partie le colonialisme de l'Occidental » (Katz). Le cas n'est pas unique : la plupart des conceptions qui ont trait à l'homme ont été prises dans le même tourbillon. « Il n'y a plus d'ethnologues heureux », avoue Balandier. Il n'y aura plus de sociologues ni de psychologues heureux, tant que la décentration à laquelle je fais allusion ne pénétrera pas profondément les racines de nos sciences lorsqu'elles touchent à l'homme. Ce n'est pas sa dissolution abstraite ou sa fin mythique qui est en jeu, mais au contraire sa place réelle, différenciée, parmi les sujets ordinaires, qui se sont produits eux-mêmes, dans le temps.

[202]

Texte 3.

Quelle unité de l'homme ?

Chapitre 3

Projets et prolégomènes en vue d'une anthropologie générale ou d'une anthropogonie

[Retour à la table des matières](#)

3.1. Us époques d'effervescence - la nôtre en est-elle vraiment une ? - engendrent des projets à profusion, s'adonnent à des [203] combinatoires incontinentes, recherchent le minerai intellectuel ou matériel brut, étant désireuses de rompre la tyrannie des codes dévitalisés, de laisser couler les savoirs jusqu'alors fermement endigués. Peu de ces projets ont des chances de survivre. Du moins c'est l'avis des hommes sages, qui se tiennent à l'écart de cette effervescence, et sourient, pensant au retour du calme après l'orage. Mais ceux qui sont près du centre du tourbillon et observent le mouvement qui subvertit toutes choses éprouvent la palpitation, la volonté irrépressible d'une renaissance. Le projet d'anthropologie fondamentale ou générale, qui fascine les auteurs auxquels je consacre ces commentaires, rejoindra peut-être dans les cimetières de l'histoire les innombrables

projets de paix, de science ou de caractéristique universelles. On souhaite néanmoins lui voir jouer un rôle aussi capital dans l'animation de cette histoire, le voir accueilli avec le même sérieux, poursuivi avec la même détermination et par des hommes d'une envergure égale à ceux qui ont ébauché les projets que je viens de dire. Les complexités du présent, succinctement exposées ici, lui fournissent une motivation et des matériaux.

Les directions dans lesquelles il s'étend sont celles où se recoupent l'anthropologie, l'histoire et la biologie. S'agit-il uniquement et, en définitive, de marier des doctrines ? Non, certes. On voudrait aussi être plus concret, plus près de réalités neuves, on souhaiterait reprendre contact avec les réalités familières qu'on a fini par ne plus regarder qu'à travers les filtres toujours déformants et limitatifs de la théorie. Parler, c'est d'abord sortir de soi, rencontrer autrui, et non pas fabriquer de la grammaire ; se marier, c'est d'abord aimer, faire l'amour, et non pas appliquer des règles de parenté ; penser, c'est d'abord désirer savoir, agir sur le monde, et non pas déclencher la machinerie logique, etc. Les phénomènes sociaux ne sont ni partiels ou totaux, ni structurels ou dialectiques, ni signifiants ou signifiés, ils sont surtout morts ou vivants, dans les choses ou dans les hommes, hors de nous ou en nous.

Le contenu de cette science nouvelle, renouvelée, ses contours exacts et ses thèmes principaux, sont encore méconnus, inconnus. Je préfère m'arrêter sur les cadres imaginaires dans lesquels le projet, le cas échéant, pourrait s'inscrire. Ses prolégomènes, donc. Et, pour commencer, la question qui le sous-tend : *qu'y a-t-il de commun aux êtres vivants, l'homme inclus, à leurs rapports sociaux et naturels ?*

Nous croyons le savoir, nous ne le savons plus, tant la redécouverte du monde animal, du monde des sociétés dites primitives, a ébranlé les présupposés les plus tenaces. Nous ne savons même pas ce qu'il y a de [204] commun aux sociétés anthropologiques et aux sociétés historiques. La détermination des différences est une tâche subordonnée propre à mettre en lumière les transformations, les rapports entre ce qui est devenu différent. Donnez-moi un point et je soulèverai l'uni-

vers, s'écriait Archimède dans l'Antiquité. Non, il ne suffit pas d'un point, il faut aussi avoir un lien, répondirent les mécaniciens modernes, et sur cette réponse ils fondèrent la mécanique. Donnez-nous un point unique (l'homme, la société, l'outil, le langage, etc.), une différence spécifique, et nous expliquerons tout, n'ont cessé de clamer anthropologues, biologistes, historiens. Non, il vous faut aussi un lien pour y parvenir, doit-on leur répondre. C'est le sens de la question qui se pose avec force.

3.2. On entrevoit quelques postulats capables de remplacer les anciens, de réordonner les matériaux dont nous disposons, et de guider les théories qui s'ébauchent, en vue d'assortir cette question d'une ou de plusieurs solutions.

a) *L'hypothèse de la transformation*, en premier lieu : tout trait élémentaire doit être envisagé à l'intérieur d'une totalité, et toute totalité distincte ou nouvelle est une reconstitution de la totalité qui lui a donné naissance. Je vais m'expliquer plus en détail afin de donner un corps à cette formule abstraite. À examiner le langage et la démarche empruntés dans les divers travaux concernant la naissance de l'homme ou les relations entre collectivités animales et collectivités humaines et même entre ces dernières, certaines habitudes de pensée nous frappent. Trois notamment. D'abord l'ambition de définir un élément qui, isolé de l'ensemble, rende compte de la spécificité de l'homme vis-à-vis de ses prédécesseurs, explique la dissemblance radicale entre culture humaine et proto-culture hominienne ou animale. Bref, un élément qui représente la racine : « A la racine de la culture humaine, écrit-on par exemple, se trouve la communication linguistique » (Katz). Ensuite, le choix de cet élément se situe constamment à un endroit de manque ; il s'établit au moyen d'un constat de présence ou d'absence, l'évolution consistant à combler ce manque. Alors on compare l'homme au primate sur le mode de l'en avoir ou pas : langage

verbal, régulation des unions sexuelles, capacité à fabriquer des outils, soins paternels, etc.

Dans la mise en rapport des divers types de société, nous observons une propension analogue. Les sociétés sont dites « sans » ou « avec » écriture, « sans » ou « avec » histoire, tout comme on contraste la communication « non » humaine avec la communication humaine, et ainsi de suite. Comme si les êtres animés autres que nous, comme si les sociétés différentes des nôtres n'avaient aucune existence positive, [205] aucune plénitude interne, et comme s'il était licite, fécond, de les saisir uniquement par rapport à un seul point de référence. En sous-main, ce que l'on paraît vouloir déceler, c'est moins une histoire, une évolution, qu'un ordre de perfection. Enfin, le choix de ce gué où s'opèrent les retournements reste largement arbitraire. Personne ne se consacre sérieusement à l'analyse du cadre de départ pour constater ou justifier l'importance du facteur autour duquel ont lieu les grands changements. Lorsque de tels changements se produisent, nous avons l'impression qu'ils prennent leur départ dans un phénomène central de la totalité qu'ils affectent, et non pas n'importe où. Or les allées et venues ininterrompues entre les divers indices techniques, intellectuels ou collectifs, leur mélange éclectique, révèlent le peu d'intérêt que l'on a accordé à ce choix, en le confiant à *l'a priori de chacun*. Le postulat que je souligne propose qu'au lieu de chercher à établir ces différences - et les identités corrélatives - on cherche à examiner des transformations, des invariants qui changent et des changements invariants.

En termes pratiques, ceci signifie que l'on prend en considération des ensembles, des totalités, en examinant la loi interne qui régit leurs éléments, leurs actions, leurs contraintes, de manière à pouvoir déceler celui de ses domaines d'application qui aurait pu servir de point de passage vers un ensemble différent. Vouloir étudier une évolution de ces totalités en ignorant les lois ou les configurations individuelles est pire qu'une erreur, c'est un non-sens. En voici une illustration. La plupart des travaux poursuivis dans le cadre de l'anthropologie physique, de la paléontologie, sont animés par la volonté de découvrir un « trait

unique » parmi ceux que j'ai énumérés. Cependant, chaque fois que l'on a cru tenir solidement un tel trait, il a fallu l'abandonner. À peine venait-on de le singulariser, de le proclamer définitif, qu'un examen scrupuleux, des contre-expériences montraient son caractère précaire, conventionnel. De la sorte, on a successivement renoncé aux critères anatomique : volume du cerveau, station debout ; techniques : usage et fabrication des outils ; sociaux : promiscuité, symbolisme animaux - et bientôt il faudra renoncer à celui du langage.

La totalité se révèle si l'on emprunte la direction opposée à celle qui a été suivie. Les divers critères sont interdépendants, associés quant à leur développement et complémentaires quant à leurs fonctions. Ce sont les articulations d'une évolution commune : le bipédisme facilite l'individuation de la main, la main humaine porte les signes de l'outil et de la prédation ; l'augmentation de volume du cortex, comme sa dissymétrie, la reproduit et prépare l'invention du langage qui est à son tour repris dans la matrice des relations sociales, des [206] techniques de défense et d'attaque. La manifestation simultanée et la cohérence évolutive des capacités organiques et techniques, communicatives, laisse entrevoir à l'arrière-plan un système de conduites, susceptible de les avoir provoquées, concertées, accommodées à un environnement qu'il a découpé à son avantage.

Ce système est, on le sait, celui de la chasse. Au cours de plusieurs millions d'années, l'homme s'est forgé un corps, s'est diffusé à la surface de la terre ; il a répercuté dans son organisme ses actions sur le monde extérieur, il s'est rapporté aux autres espèces en tant que chasseur. Hors de cela, nous ne comprenons rien, nous nous contentons de contempler des débris épars, nous restons prisonniers d'une sociologie ou d'une psychologie de facultés qui a fait partout son temps, sauf dans ce domaine. Si l'on compare ce système prédateur-chasseur d'échanges entre l'organisme individuel et social et le milieu avec le système du fourragement, qui prévaut chez les primates, point n'est besoin de dresser une liste d'absences ou de présences ; au contraire, il est indispensable de chercher l'articulation du premier avec le second pour le trouver à la fois à l'état naissant et associé à un phéno-

mène important. Ce qui, en un sens, ruine une comparaison obsédée par les différences et les identités, enrichit une comparaison soucieuse de transformations. Et, de fait, on trouve dans bien des sociétés de primates des ébauches de prédation qui entraînent la posture debout, la préhension des animaux, la consommation de la viande, l'usage et même la fabrication d'instruments, notamment agonistiques. Il faut mettre en relation ces ébauches et leur banalisation avec les tensions à l'intérieur des groupes de mâles, la division entre individus reproducteurs et non reproducteurs, si générale, et qui oblige ces derniers à rechercher des ressources complémentaires de celles du groupe.

Mais la considération des ensembles au lieu des éléments n'est qu'une démarche préliminaire. Lui faisant suite, la seconde étape consiste à repérer un de leurs rapports ou sous-ensembles, à l'analyser en lui-même et à revoir sa signification d'une totalité à l'autre, comme si l'on reconstituait la totalité de départ dans celle d'arrivée et réciproquement. De la sorte, on s'assure de leur cohérence respective, et on se préoccupe de voir dans l'une la généralisation de l'autre, tout autant que la nouveauté qui s'y glisse.

Précepte moral pour commencer : chaque réalité, chaque groupe, chaque espèce mérite d'être envisagé dans sa plénitude, dans sa concrétion, avec le respect que l'on doit à son originalité. Les êtres, quels qu'ils soient, ne sont pas le passé, les précurseurs, les ratés des autres : [207] ils sont surtout eux-mêmes, leur éclatant présent. Si nous tenons à les penser, à les saisir dans la différence, ne les pensons, ne les saisissons pas, eux, dans le manque, dans la négation, mais pensons-nous, saisissons-nous alors comme une de leurs métamorphoses, c'est-à-dire restons dans l'affirmation conjointe. Précepte théorique par conséquent : l'identique vient du différent, le différent vient de l'identique. Par exemple, l'ouverture vers les sociétés animales a ranimé l'intérêt pour la famille, sa fonction quasi religieuse de « *building block* », d'élément de base de tout ce qui est société. Des études nombreuses ont été entreprises pour savoir s'il y a un comportement paternel chez les primates, comment on y prend soin de la pro-

géniture, etc. Bref si les rapports du groupe élémentaire sont les mêmes que les nôtres.

Les résultats ayant été ambigus, on en est plus ou moins resté là. Cependant, si, au lieu de saisir ce groupe élémentaire sur le modèle de la famille chez nous, on l'isole à l'intérieur de l'univers des primates et que l'on examine ses fonctions, les échanges qu'il favorise ou bloque, on reconnaît, au-delà des équivalences, une diversité de structure. Dans les sociétés de primates, on peut découvrir l'existence de deux couples, le couple reproducteur formé par le mâle et la femelle, le couple nucléaire formé par la femelle et sa progéniture. Entre le mâle et sa progéniture, il n'y a pas, à proprement parler, de lien visible, cohérent, sinon celui des tensions qui opposent les générations. En dégageant ces deux couples associés et en les replaçant dans les sociétés humaines, on est en mesure de voir que, afin de fonctionner, vu notamment les exigences de la chasse, ils ont dû s'articuler, déboucher sur la famille ; celle-ci est en fait l'assemblage de ces deux couples, créant une relation nucléaire entre le mâle et sa progéniture, tout en conservant la hiérarchie présente dans la relation reproductive.

À partir de cette constatation, il est possible de revoir comment se reconstruisent avec des caractères nouveaux dans les sociétés de parenté - celles des hommes - les échanges des générations et des sexes connus dans les sociétés d'affiliation - celles des primates. Ainsi, la famille humaine ne vient pas d'une famille non humaine : elle provient de la structure distincte d'un groupe jouant un rôle équivalent. Du reste, elle a toujours eu du mal à maintenir dans une unité transformée les doublets d'origine, à fermer, sans éclater, l'angle ouvert en un triangle. La paternité, invention de notre espèce, n'a eu d'autre but que d'ajouter cette barre.

Dois-je multiplier les exemples afin de montrer l'utilité d'une recherche des transformations si fréquente en mathématique, en [208] physique, en linguistique et même en mythologique (Smith) ? Utilité que l'on oublie uniquement lorsqu'il est question des « origines » de l'évolution, du « chaînon manquant » entre l'homme et l'animal, du « passage » de la nature à la société. Je suggère d'avoir recours à ces

transformations, de les prendre pour guide constant, au lieu de s'en tenir à la version aristotélicienne : celle-ci est, en fait, recherche et classement des qualités, dont on retient empiriquement l'une à l'exclusion des autres, en la chargeant de signifier l'essence de l'objet.

b) *L'hypothèse de complémentarité* des processus sociaux et bio-naturels prend acte du fait que toute réduction, dans un sens ou dans un autre, ne saurait être pour l'instant que verbale. Partant, elle signifie que :

- 1) chaque série de processus a des propriétés qui sont exclusives, voire opposées à celles de l'autre série ;
- 2) les deux séries de processus sont nécessaires ensemble à une analyse complète de la réalité de chaque espèce.

On peut, certes, dans ce cas déboucher sur des contradictions, donc sur un manquement aux démarches usuelles : ce n'est pas le signe d'un échec, mais d'une impuissance surmontée. « Nous ne réussissons pas à affirmer et à nier simultanément une même chose : c'est un principe expérimental et subjectif qui n'exprime nullement une nécessité, mais une *simple impuissance* », a dit Nietzsche. Les deux attitudes prédominantes jusqu'ici, soit maintenir le social et le naturel dans l'indifférence réciproque ou à part l'un de l'autre, soit exiger que l'un soit traduit en termes de l'autre, donc « expliquer le biologique par le social » ou « expliquer le social par le biologique », sont intenable en tant que termes d'une opposition.

Le postulat de la *complémentarité* a été si contesté en physique qu'une justification s'impose. Restant sur le terrain qui nous importe ici, j'emprunterai à la linguistique les matériaux de cette justification. Ainsi que le mentionnent Mehler et Sperber, l'analyse des régularités et du fonctionnement des capacités linguistiques conduit à isoler des universaux de la langue. Ces universaux doivent avoir, par hypothèse,

un substrat de dispositions innées qu'il revient à la biologie de découvrir et de comprendre. Le langage est, aucun manuel n'omet de le spécifier, un instrument, voire une institution de communication sociale. Néanmoins, dès qu'on lui a reconnu des invariants, son examen passe de la sphère sociale à la sphère non sociale, en vertu d'une convention selon laquelle tout ce qui est particulier, variable, est dû à un processus social, tandis que tout ce qui est universel, stable, est dû à un processus bionaturel. Deux problèmes se posent à cet [209] endroit : 1) la connaissance des invariants du langage suffit-elle pour mener à bien l'analyse des dispositions innées ? 2) À supposer que ces dispositions soient détectées, peut-on, comme on le fait, se dispenser d'un examen de ces invariants en termes sociaux ?

Les études récentes sur les aptitudes à communiquer des chimpanzés nous ont montré qu'ils sont en mesure d'apprendre et d'employer une syntaxe analogue à celle des sourds-muets (cf. Gardner). Si tel est le cas, il s'ensuit qu'ils possèdent des dispositions innées similaires aux nôtres sur ce plan. Pourtant ces dispositions ne sont pas identiques : en effet elles ne sont pas exploitées couramment, et, malgré tout, les chimpanzés ne « parlent » pas. Afin de déceler les écarts, il devient indispensable de se livrer à un examen détaillé des systèmes de communication actuels et virtuels des primates.

À vrai dire, il faudra revenir à une exploration détaillée de tous les systèmes de communication linguistique et non linguistique diffusés sur l'échelle animale. Non moins importante sera la tâche de comparaison d'un système qui se trouve articulé avec un autre : par exemple le système de communication verbale avec le système de communication non verbale chez l'homme. Je donne l'impression de vouloir mettre en relief l'ampleur de la tâche à accomplir, et par là son inutilité ou son impossibilité. Nullement : ce travail n'est pas plus vaste que d'autres qui ont été menés à bien. Je voulais simplement souligner un fait : la connaissance des universaux de la communication est un préalable à la recherche de correspondants bionaturels. Ce qui signifie, on l'aura remarqué, arriver à une explication au moins partielle des règles de compétence linguistique dans le contexte social de la communication,

sans laquelle on ne saurait déterminer les rapports, les écarts, les lois de transformation des divers systèmes.

Mutatis mutandis, tous les « universaux » décelés dans une société, dans une culture, ceux de la pensée, de la parenté, de l'économie, de la technique, doivent être d'abord compris et explicités du point de vue des rapports sociaux ou culturels sous-jacents, au lieu d'être renvoyés, une fois définis, à une biologie ou une génétique futures, à qui on laisse le soin de se débrouiller. De même que la mécanique classique et la physique atomique ont eu à élucider pour leur propre compte aussi complètement que possible leurs phénomènes respectifs, avant de pouvoir se livrer à des opérations de jonction et de traduction, de même les sciences intéressées par le langage, la communication, etc., ont à spécifier presque exhaustivement les dimensions et les processus sous-jacents à leurs objets respectifs. « L'explication du social par le social », loin de constituer une barrière, est au contraire une condition [210] à la formulation des indices et des mécanismes bionaturs corrélatifs, à « l'explication par le biologique » des propriétés qu'on a déterminé rigoureusement devoir être ainsi élucidées.

Imaginons pour l'instant, ce qui nous amène au deuxième problème, que des biologistes ont repéré les dispositions innées du langage, suivant la méthode - à mon avis, de facilité - qui a actuellement cours, et que ces dispositions nous éclairent sur les raisons pour lesquelles une proposition-noyau est formée d'un nom et d'un verbe, pourquoi notre compétence langagière est ce qu'elle est. Serait-il alors superfétatoire ou contradictoire de recourir à une analyse en termes de société ou de communication ? Certes non. Manifestement, les chimpanzés ni ne connaissent ni n'utilisent la syntaxe des sourds-muets, bien qu'ils aient les capacités cognitives correspondantes. En revanche, ils s'en tiennent fermement à leur mode de communication par gestes et mouvements, au paralangage qu'ils ont mis au point et qui leur suffit. Pourquoi donc ? Quiconque est un peu familiarisé avec ce qui a été écrit à leur sujet observe que ce paralangage s'accorde à leurs relations sociales, sexuelles, à leurs échanges avec l'environnement et avec les autres espèces. On ne voit pas ce que la communication linguistique

leur aurait ajouté ou permis de plus, pas plus que l'écriture dans un groupe où le jeu des paroles et des silences remplit à souhait l'espace mental et pratique des individus.

Ainsi, pour rendre compte de l'émergence du langage, de ses règles, des dispositions innées, la description et l'analyse complète devront inclure des propositions ayant trait à l'évolution des relations sociales, des échanges avec l'environnement, qui a eu pour conséquence la nécessité d'un recours au langage, sa prééminence sur la communication paralinguistique, laquelle ne s'en est pas moins conservée. L'explication biogénique à elle seule ne saurait donc suffire, du fait que les mécanismes et les indices non sociaux sont saisissables, qu'il s'agisse de pensée, de travail, de langage, uniquement à travers les indices de la communication, et que l'inné, de son côté, se manifeste à travers l'acquis ; elle doit être complétée par une explication sociogénique.

Le recours à des concepts complémentaires s'impose. Nous le voyons déjà à l'oeuvre en linguistique - compétence et performance - en économie - valeur d'usage et valeur d'échange - par exemple. Leur emploi pourrait devenir beaucoup plus systématique. Jusqu'à nous amener à constater que le concept de société humaine lui-même devrait compléter la série, être repensé en ce sens, libérant ainsi les deux aspects de la réalité qu'il découvre.

[211] En effet, d'un côté, elle est société positive, opérateur de la nature, puissance matérielle qui s'articule avec les diverses puissances matérielles, forme que revêtent les rapports entre hommes associés pour créer et perpétuer leur environnement. En font partie les moyens qu'ils ont de modeler et d'étendre leurs facultés, organiques et psychiques, de contrôler leur démographie, de conserver et transmettre les ressources humaines et non humaines. De l'autre côté, la société est négative, organisation autonome, tournée vers elle-même ; elle concentre une série d'intérêts, d'entreprises, d'échanges ordonnés autour du pouvoir, de la richesse, des hiérarchies, des interdits qui séparent ou superordonnent les classes, les sexes et les générations. Les conceptions modernes de la société ont mis l'accent sur la prééminence de la règle, de l'économie, et sous-estimé l'importance de la

régulation que les hommes exercent envers l'écologie, aussi bien qu'elles ont négligé la création des facultés biologiques, productives et épistémiques. Sous le découpage commode de facteurs *externes* et *internes*, ces conceptions ont masqué des rapports plus profonds. Notamment que la société se dévoile, à l'examen, composée, forme et fond, partie d'un système cosmique plus vaste et système autonome, totalité incluse dans la totalité des ordres naturels et sociaux humains et non humains ; qu'elle s'efforce de remplir deux fonctions de base : l'une universelle, commune à toutes les espèces, visant à associer la matrice organique à la matrice physique, l'autre particulière, relative à notre espèce, assurant la permanence des liens collectifs qui se tissent autour des richesses distribuées, des pouvoirs exercés et des idéologies partagées. La complémentarité a mauvaise presse dans certains quartiers épistémologiques. À mon avis, elle nous fait accéder à une compréhension supérieure du réel.

c) *L'hypothèse de la réalité décentrée* complète la précédente. Elle exprime simplement l'idée que ni l'un ni l'autre des deux ordres de réalité, le social et le naturel, n'est plus profond que l'autre, ou que tous deux sont également profonds. Partant, il faut reprendre *ab initio* l'étude des invariants des formations sociales et des formations naturelles (écologiques). La découverte de ces invariants, par une comparaison des formations indiquées à travers toutes les espèces, formerait le cadre d'une véritable sociologie ou anthropologie et d'une véritable bionomie générales. Pour y parvenir, une telle comparaison devrait porter sur les processus de sociation et de naturation, d'expression de la société dans la nature et de la nature dans la société. Je tenterai d'en faire l'inventaire dans un tableau qui les met en regard.

[212]

SOCIÉTÉ**1) La reproduction sociale.**

Elle concerne la régulation du volume des collectivités (les pressions exercées sur une population mendélienne), leur répartition à cet égard. La distinction entre sous-groupes reproducteurs et non reproducteurs, différemment définie et réalisée dans les diverses sociétés, paraît être générale.

NATURE**1) La reproduction naturelle.**

Elle concerne le maintien et le renouvellement des relations entre le groupe et son milieu, le renouvellement des capacités innées et acquises à cet effet. Au niveau proto-humain, l'invention constitue un élément de cette reproduction. La distinction entre reproduction individuelle et reproduction collective, entre ce qui rend un individu apte à la survie et ce qui rend un groupe apte à la survie, permet d'analyser les diverses formes de reproduction naturelle. De même, la confusion ou la prééminence de la reproduction individuelle et collective mesure l'importance de la transmission génétique par rapport à la transmission non génétique, se manifeste dans la division des fonctions et des tâches avec les spécialisations qu'elles requièrent.

SOCIÉTÉ**NATURE****2) Le système épistémique.**

Il concerne tous les processus d'élaboration et de communication d'information, de coordination des comportements (les rituels y sont inclus). Dans ce système, on doit comprendre, au niveau de l'homme, ensemble le langage, la pensée et l'activité épistémotechnique. Il est peu raisonnable de croire [213] qu'on puisse les séparer autrement que de manière artificielle. Aussi bien le langage que la pensée ne se réduisent ni à leur grammaire ni à leur logique, au contraire la grammaire et la logique s'inscrivent dans des matrices plus vastes qui seules leur donnent un sens et une efficacité.

On souligne à juste titre l'importance des inventions des locuteurs. Des propriétés autres que syntactiques ou sémantiques (de commande, de séparation des rôles, de validation, etc.) doivent être considérées dans une théorie complète du langage. De plus le langage fonctionne souvent dans le contexte d'autres formes de communication (rituels, cinéma, techniques du corps, etc.) qui ont certainement un impact sur son profil lexicale et prosodique. Il faut encore ré-

2) Le système neuro-cérébral.

Son développement est capital, point n'est besoin d'y insister. On s'est beaucoup occupé jusqu'ici de ses aspects volumétriques et de la spécification des parties qui correspondent au langage, à la pensée, à la motricité, etc. Les dimensions les plus significatives, à mon avis, ont trait à l'évolution [213] vers la complexité et vers l'asymétrie. L'évolution vers la complexité est associée (Morin) à l'apparition d'un cerveau triunique où les tendances persévératrices, émotives et cognitives, relativement autonomes, sont tant bien que mal coordonnées les unes aux autres (Mc Lean). La propension à l'asymétrie du cerveau a été mise en évidence récemment par les expériences sur les « *split brain patients* ». Le cerveau comme le corps de la plupart des vertébrés présente une symétrie bilatérale. Les deux moitiés du cerveau, la droite et la gauche, sont des images-reflets l'une de l'autre, chaque moitié commandant les appareils sensorimoteurs de la partie opposée du corps. Chez l'homme, une spécialisation est intervenue et cette symétrie est devenue bien imparfai-

férer les grandes créations intellectuelles, les mythes, par exemple, à leur mode de transmission, notamment orale. Les conditions de cette transmission exigent une grande faculté de mémorisation, des techniques mnémotechniques appropriées (phrases courtes, cadences accordées à la respiration, etc.) qui ont certainement eu une influence sur la structure de ce qui est transmis. Les sociétés dites sans écriture sont des sociétés à parole, qui accordent, pour des raisons [214] objectives, une puissance à celle-ci, et qui, pour la partager, la retenir de génération en génération, ont créé des automatismes ¹¹⁶. On pourrait aussi les appeler des sociétés rythmiques ou musicales, tant le rythme y joue un rôle partout, dans le langage, dans les activités quotidiennes, dans la coordination au cours des processus de travail. On sera certainement en mesure de trouver des équivalents entre cette rythmicité et des coordinations analogues dans les sociétés de primates. La distinction essentielle se situe entre systèmes épistémiques ayant une capacité de créativité finie et systèmes ayant une capacité de créativité infinie au sens de la théorie générative.

te : la partie gauche serait prédominante pour tout ce qui a trait à la fonction verbale, et la partie droite pour les processus non verbaux, le matériel spatio-temporel. Or il faut attribuer la genèse de cette dissymétrie autant aux facteurs techniques (maniement et fabrication des outils, perfectionnement de la capacité de préhension) qu'aux facteurs de communication et de traitement des informations provenant d'un monde extérieur [214] lui-même différencié. Le cerveau est donc non seulement triunique mais aussi tripolaire (technique, langage, pensée). Le contraste symétrie / asymétrie pourrait bien définir une sorte d'échelle de comparaison des systèmes neuro-cérébraux.

¹¹⁶ P. VERGER : Automatisme verbal et communication du savoir chez les Yoruba, *l'Homme*, avril-juin 1972, 5-45.

SOCIÉTÉ**3) Les processus de reconnaissance sociale**

3) Les processus de reconnaissance sociale, enfin, m'apparaissent comme étant les plus élémentaires et les plus généraux. Ils ont trait aux rapports entre individus et groupes à la création des types d'individus par le moyen de la coopération, de la rivalité, de la répartition des tâches, et au maintien de la cohésion collective par le moyen du prestige, de la sanction, etc. Un double courant se dessine ainsi : il distribue les potentialités organiques, les besoins, les pulsions, et tient ensemble les catégories instituées en [215] donnant la possibilité d'induire une pluralité de relations avec le milieu, et en filtrant les effets du milieu sur les divers organismes. En même temps, la société inhibe ce qu'elle stimule, tempère et excite les propensions agressives, sexuelles, épistémiques, accroît et diminue leur satisfaction, introduit des interdits et imagine leur transgression, suivant les catégories qui la composent. Les processus de reconnaissance sociale ont pour fonction de maintenir un équilibre entre ces actions contradictoires et de les rendre acceptables à tous (on les voit à l'oeuvre dans l'épouillage des animaux comme dans nos règles de politesse).

NATURE**3) Les processus d'exploration et de création des ressources**

3) Les processus d'exploration et de création des ressources, d'organisation de l'Umwelt ou de la Mitwelt, écologiques, en somme, s'imposent à notre attention d'eux-mêmes. Après tout ce qu'on a écrit à leur propos ces dernières années, il n'y a rien à ajouter. Sinon que nous ne les connaissons pas, faute d'analyse systématique. Dans le développement des espèces, nous pouvons hypothétiquement distinguer deux types extrêmes de processus : les processus sélectifs et les processus divisifs. Les processus [215] sélectifs sont caractérisés par la tendance à perpétuer les modes d'exploration des ressources, à perfectionner cette exploration, les changements internes ou externes se traduisant par une séparation corrélative des organismes et des milieux.

L'adaptation est ici la règle-limite. Les processus divisifs sont caractérisés par une tendance à l'extension qui requiert une différenciation du système socio-organique et du milieu, une restructuration en sous-systèmes qui sont amenés à se rendre de plus en plus indépendants les uns des autres, avec une perte correspondante du pouvoir de régulation de l'ensemble sur les parties. La croissance est une

règle-limite. Les premiers processus sont commandés par la sélection naturelle et semblent répandus dans le monde animal jusqu'au niveau des primates (ceux-ci occupant une situation intermédiaire). Les seconds processus sont commandés par ce que j'ai appelé la division naturelle et reçoivent leur pleine expression chez l'homme.

Ce tableau se veut uniquement illustratif. D'autres tableaux sont concevables. Un examen théorique approfondi éliminerait les redondances et permettrait d'établir des catégories plus globales et surtout plus simples. J'insiste cependant sur la nécessité d'en établir un, afin de donner aux efforts actuels, très dispersés, une plus grande cohérence. « En tant que biologiste étudiant le comportement social des mammifères, écrit Michael Chance, je suis profondément mécontent [216] de l'absence de cadre d'idées générales capable d'englober le comportement de l'homme et celui des autres mammifères dans un domaine unique. Nous autres êtres intelligents vivant à l'ère spatiale devrions essayer de remédier à ce manque. » On ne peut que partager ce souci, en ajoutant que ce cadre devrait avoir trait à toutes les formes de comportement.

Les réticences à cet égard demeurent et demeureront nombreuses. Les unes sont d'ordre philosophique : la place exceptionnelle de l'homme est mise en question, place à laquelle on tient de manière consciente ou inconsciente. Les autres sont d'ordre théorique : ainsi, par exemple, les comportements rituels que l'on observe chez l'animal n'éclairent nullement les comportements humains. Ou, comme le remarque Godelier, les processus de travail, donc de reproduction, d'échange entre organisme et milieu, ne sont pas déterminants eu égard aux rapports de production qui s'instaurent dans la société humaine. Ses arguments ne sont pas sans valeur, loin de là. Toutefois il n'est pas moins vrai que, selon Marx, la « reproduction et la produc-

tion » des sociétés humaines est au coeur de l'histoire, de l'histoire effective comme de l'histoire comprise. Or notre reproduction ne saurait être analysée sans une référence à la reproduction des autres espèces, sans une théorie générale du processus de reproduction. Là encore Marx a vu très loin : « L'histoire est elle-même une partie de l'histoire naturelle, de la transformation de la nature en homme. Mais les sciences naturelles engloberont par la suite la science de l'homme, tout comme la science de l'homme englobera les sciences naturelles : il n'y aura plus qu'une science. »

C'est un projet, une perspective d'avenir : mais les projets doivent un jour subir l'épreuve de la réalité. Les réticences manifestées ont toutefois un côté positif qu'il convient de souligner. Le biologisme les alimente. Le combat se déroule effectivement sur deux fronts. Sur le front des sciences sociales, pour leur faire reconnaître la dimension naturelle des phénomènes, des dynamismes sociaux. Sur le front des sciences naturelles, pour les amener à se pénétrer de la spécificité du social, à abandonner le mépris dans lequel elles tiennent l'acquis dans ce domaine et à renoncer aux simplifications, parfois puériles - elles abondent en éthologie - de leurs spéculations. Mais n'est-ce pas à cela que nous tendons en ce moment ? Les discours parallèles trouveront toujours de quoi se justifier. Ils ne convergeront guère dans le flux d'échange de politesses et d'emprunts discutables à sens unique : seule la confrontation autour d'un programme théorique donne quelques chances à un tel miracle d'avoir lieu.

[217]

d) Enfin, *l'hypothèse généalogique* redouble et explicite les précédentes. La réalité décentrée dans l'espace l'est aussi dans le temps. La transformation des sociétés humaines à partir de celles des primates, la division de la chasse et de la cueillette à partir du fourrage-mment sont des processus. Nulle part on ne relève une coupure, une hétérogénéité qui représente un minimum de temps social dans un maximum de temps naturel, une structure qui inaugure une histoire sans

être de l'histoire. La chronologie est, là comme ailleurs, chronophage. L'évolution et l'involution, la création et la destruction, la genèse des organisations et l'organisation de la genèse sont des phénomènes auxquels aucune société ne se soustrait, et aucune science ne saurait se découper une sphère hors de leur atteinte. Pour l'avoir tenté, soutient Godelier, l'anthropologie « a toujours été, parmi les sciences humaines, un des hauts lieux, sur le plan théorique, de production de fétiches idéologiques, et d'ambiguïté, d'inconfort sur le plan pratique ».

C'est donc à explorer la réintroduction de la dimension historique dans un champ d'où elle a été systématiquement éliminée qu'il nous convie. Les travaux d'ethno-histoire, ceux d'Haudricourt entre autres, en prouvent la possibilité. Ainsi se ferait le mariage de l'anthropologie et de l'histoire, complémentaires à bien des égards : l'une posant l'universel au début de l'histoire, l'autre à sa fin ; l'une se donnant pour toile de fond une nature hors de la société, l'autre une société hors de la nature : l'une visant un inconscient qui annule le temps, l'autre un supraconscient qui l'engendre ; l'une voyant dans le mythe le paradigme de la pensée, l'autre dans un équivalent, l'idéologie, la perversion de cette même pensée, etc. Si l'on comprend bien, c'est par le truchement d'une telle complémentarité et le rapprochement du structuralisme et du marxisme que l'alliance pourra être conclue.

Alliance qui a certes des raisons publiques, voire universitaires, mais qui ne manque pas de rebondissements et de quiproquos dignes de ces comédies de boulevard où les mariages les plus inattendus se concluent pour le grand amusement des acteurs et des spectateurs, complices ¹¹⁷.

¹¹⁷ Le marxisme et le structuralisme se réfèrent constamment à la totalité. Cependant on constate que leur pratique actuelle, au contraire, s'en éloigne pour s'en tenir toujours à des éléments (élément « production », « famille », etc.) sans référence précise à la totalité, à la complexité invoquées. Pareille contradiction rend leur rapprochement à la fois plus facile et plus difficile. Plus facile, parce qu'on en reste à des déclarations de principes sans conséquences autres qu'idéologiques. Plus difficile, parce qu'on ignore la nature des problèmes concrets à résoudre et des contradictions à surmonter.

Pourtant comment vouloir, en gardant le sérieux, rapprocher, synthétiser ces deux courants, malgré les citations concordantes qu'on peut glaner ici et là ? Ils sont éloignés, en effet, non seulement quant à leur terrain d'étude privilégié, leur vision de la société, mais encore opposés là où ils se rencontrent. Car, à tout prendre, le fondement de la théorie d'échange qu'anime le structuralisme est, en dernier lieu, [218] l'économie marginaliste, l'économie qui se donne pour objet l'étude du « comportement humain en tant que relation entre des fins et des moyens rares qui ont des usages alternatifs ». Les concepts de la linguistique structurale, heuristiques dans leur champ spécifique, à n'en pas douter, comme ceux de Malthus l'ont été en biologie, sont cependant nettement marqués. Ils proviennent en ligne droite de Walras, Pareto, etc. Ayant réussi à hausser la linguistique au niveau de science pilote des sciences humaines, le structuralisme a aussi tendu implicitement à l'arrière-plan la trame théorique de l'économie marginaliste dont on connaît l'opposition au marxisme.

En conséquence de quoi, les marxistes qui l'ont suivi, sans regarder de plus près à cet aspect des choses, se retrouvent probablement en situation d'ambiguïté. Ainsi, lorsque Godelier écrit, dans un esprit de conciliation : « Des problèmes fondamentaux comme celui de la prohibition de l'inceste, de l'exogamie et de l'endogamie, du mariage des cousins croisés, des organisations dualistes, qui étaient traités séparément et sans succès, ont été rattachés les uns aux autres et expliqués à partir du fait fondamental que le mariage est un échange, l'échange des femmes, et que les rapports de parenté sont des rapports entre groupes avant d'être des rapports entre individus », il fait état d'un progrès. De là à y voir un acquis, une explication acceptable dans une perspective marxiste, orthodoxe ou non, le pas est trop grand. Dans cette perspective, les échanges ne constituent pas mais supposent les rapports sociaux, ils apparaissent en tant que produit historique tardif, précédés par le don et le contre-don, le principe de partage ¹¹⁸. Mais sous la croûte des échanges d'équivalents se cache la

¹¹⁸ S. MOSCOVICI : *La société contre nature*, Paris, 1972. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT,]

dissymétrie de leur sujet et de leur objet, des hommes et des femmes, qui transforme l'échange en non-échange. Se dévoile ainsi une des raisons d'être de l'écart de la société à la nature sur quoi l'anthropologie s'appuie : donner à l'inégalité l'apparence de l'égalité, à la non-réciprocité l'apparence de la réciprocité. Point de doute : si le secret de l'anthropologie est dans notre nature, alors le secret de notre nature est dans l'anthropologie.

Les inconsistances méritaient d'être signalées : pour être mené à son terme, il faut que le projet soit plus radical. Une science qui s'est tenue si unanimement à l'abri de l'histoire doit être fouillée bien à fond avant qu'on puisse appliquer ses catégories et ses résultats à des réalités d'un ordre différent. Spéculons un peu à ce propos. L'anthropologie est édiflée sur une logique de la séparation, autour des hauts lieux des catastrophes où se sont écroulées, où ont été détruites les collectivités « primitives » et « rurales ». L'histoire est [219] bâtie sur une logique des contradictions, autour des hauts lieux des révolutions où se sont affrontées les classes de la société. Sous cet angle, l'hétérogénéité semble absolue. A regarder de plus près les sociétés dites primitives, on se convainc de l'imbrication étroite des processus de reproduction naturelle, sociale, et des processus de production. Les sociétés dites civilisées, par contre, ont nettement séparé les deux séries de processus, se sont focalisées sur le processus de production. La société capitaliste, tout particulièrement, a fait de la production pour la production son idéal et sa pratique favoris.

Quel qu'ait été le génie des créateurs du marxisme, la partie la plus achevée de leur oeuvre s'inscrit ainsi dans l'optique de la production. Replacée dans le système de reproduction pour l'analyse duquel leurs notions sont insuffisantes, cette optique aura besoin d'être revue. Faute de notions adaptées, d'une vision d'ensemble de la dynamique des forces productives, on se demande quel sera le fondement commun à partir duquel enchaîner l'histoire des deux types de société. L'échelle du temps a son importance. Disons brutalement que l'histoire écrite, pensée jusqu'aujourd'hui est uniquement l'histoire de la civilisation du monde urbain, de la lutte des classes qui s'y rapporte comme

à son horizon. Les historiens ont adopté vis-à-vis du monde rural la même attitude que les anthropologues vis-à-vis du monde primitif : ils se sont placés à distance, ils ont contemplé un passé et décrit un progrès qui devait aboutir là où il a abouti de nos jours. Or l'antagonisme, l'Occident en témoigne, du monde rural et du monde urbain, qui ne se réduit pas à celui des classes, n'a pas trouvé d'écho dans les théories historiques, le marxisme notamment qui, sous l'aspect de l'antagonisme de lutte des classes passant pour le caractériser, ne l'épuise guère.

Il est intéressant de noter - et il conviendrait d'explorer les choses plus à fond - que la plupart des révolutions qui ont secoué nos sociétés depuis plusieurs siècles (y compris les révolutions bourgeoise et socialiste) ont un fort substrat rural qui, en un sens, a été tourné à l'avantage des classes urbaines, canalisé à l'intérieur de leur cadre. Aux yeux de Karl Marx, le monde des campagnes était un monde passif, peu apte à se soulever. N'écrivait-il pas en 1870 à Kugelmann : « Seule l'Angleterre peut agir comme levier d'une révolution économique sérieuse. C'est le seul pays où il n'y ait pas de paysans. » Pourtant, à regarder du côté de la Chine, on a vu s'élaborer une théorie suivant laquelle la lutte des campagnes contre les villes représente la meilleure stratégie de la révolution, la forme moderne de la lutte des classes. Ainsi, à travers toutes les révolutions, l'antagonisme [220] ville-campagne court-il comme un fil rouge, un courant souterrain qui fait surface périodiquement. On serait presque tenté de dire que la lutte des classes s'est greffée dessus, que l'histoire se révèle non seulement à travers des processus de contradiction, mais aussi à travers des processus de division, celle de la ville et de la campagne, du travail intellectuel et du travail manuel, entre autres.

À une plus grande profondeur, on pourrait déceler, en tant que phénomène historique important, l'expansion des sociétés étatiques aux dépens des sociétés non étatiques, l'asphyxie lente des collectivités « non civilisées », « naturelles », par les collectivités « civilisées », « culturelles », qui a commencé il y a bien longtemps et a reçu sa consécration dans l'ethnocide, les traités de la paix blanche. Le problème que l'on se pose ainsi n'est pas seulement de savoir si la famille

incarne des rapports de production ici et cesse d'en incarner là : c'est celui d'un déploiement et redéploiement de l'histoire sur un terrain qui lui est interdit. Là, au coeur de l'anthropologie, elle fait voir que la nature - le monde primitif, le monde rural, voire animal - c'est l'autre, tout comme l'anthropologie, au coeur de l'histoire, fait voir que la nature, c'est aussi soi, le monde nié ou appelé à être nié. Bref, que l'inconscient de la culture est structuré comme un primitif, comme un rural, comme une femme, comme un animal, nos semblables. Mais on ne saurait uniquement reconstituer l'anthropologie et l'histoire avec leurs sphères, leurs concepts revus et corrigés. Leur mise ensemble et leur éclatement ne font qu'un. Ainsi s'entend la phrase de Godelier : « On comprend donc pourquoi une telle démarche théorique, libre de tout préjugé, peut être l'instrument tout autant de révolutions théoriques que de révolutions sociales. » Démarche ayant intégré à son programme le temps concret de la lutte, de la mort des individus et des groupes, forcée de déboucher sur une anthropogonie, une science de la formation des mondes humains, et non pas seulement des lois de leur constitution.

Voilà donc les quatre hypothèses, le projet qui en découle. Au modèle actuel que la littérature savante pourrait appeler le modèle du « tout ou rien » (tout l'universel dans le biologique, rien dans le social ; tout le culturel chez l'homme, rien chez l'animal, etc.) elles conduisent à substituer, pour des raisons évidentes, le modèle du « tout et quelque chose ». À remplacer un bon sens par un autre bon sens, en somme. Je ne crois pas que, pour l'instant, il soit décent de prétendre à davantage.

[221]

Texte 3.

Quelle unité de l'homme ?

Chapitre 4

De la révolution képlérienne

[Retour à la table des matières](#)

4.1. Une véritable révolution est souhaitable, possible, imminente. Qu'est-ce qui nous en donne l'assurance ? Ni le désir d'en finir avec un passé qui n'a que trop duré, ni les découvertes originales, ni les théories ébauchées à leur propos ne suffisent à justifier notre sentiment, à nous rapprocher de l'événement maintes fois invoqué et évoqué. La communication de von Foerster, ouvrant mystérieusement sur le problème du rapport entre l'observateur et ce qu'il observe, nous met sur la voie d'une réponse. Avec un délai que certains jugent excessif, la biologie, les sciences humaines, l'épistémologie viennent de faire leur révolution copernicienne. Donc ce sont des révolutions de même type dont on attend la venue ? Pour le savoir, je rappelle brièvement ses traits distinctifs, et j'en tirerai les conclusions nécessaires.

On sait que Copernic, par un effort de réflexion considérable, a réordonné les planètes autour du soleil suivant leurs distances ; il a reconstitué leur système commun en éliminant les mouvements plané-
tai-

res surnuméraires introduits pour sauver les apparences empiriques. Dans sa nouvelle position, placé au centre, le soleil, astre unique et solipsiste, lumineux et monarque de l'univers, éclaire les corps célestes et règne sur eux. Par contre, aucun de ceux-ci n'agit sur lui ni ne subit son action, chacun continuant d'être véhiculé par son orbite qui tourne, comme la terre, en vertu de sa forme sphérique. D'autre part, en tant qu'il est le centre, le soleil se change en une pure fiction géométrique et optique, sans rapport avec la réalité physique ; le centre effectif du système des planètes demeure après comme avant celui de l'orbite de la terre. Aucun lien réel n'unit le corps central aux autres corps, rien ne passe ni ne se passe entre eux.

S'appliquant à corriger les imperfections de l'astronomie antique, à renverser la position relative du soleil et de la terre, Copernic a dû vaincre de grandes résistances ; c'est sur ce point qu'il rompt avec ses devanciers. Partout ailleurs et pour l'essentiel, il conserve des principes et des relations conformes à la tradition ; perfection du mouvement circulaire des planètes, hiérarchie et séparation du monde céleste et du monde terrestre, vision statique des phénomènes cosmiques. Sur la scène inchangée de l'univers, seule la position des acteurs est modifiée, pour un spectateur qui a, lui aussi, changé de place.

4.2. Par sa portée et sa grandeur, cette révolution n'a cessé de stimuler et de provoquer des bouleversements analogues. La biologie détrône l'homme et le dépouille de sa spécificité concrète sur l'échelle [222] des créatures, pour faire monter l'animal à sa place. Elle le dote de lois strictes, qui ont pour centre fixe le substrat génétique, pour enveloppe mouvante l'environnement. Toutefois, d'un autre point de vue, l'animal n'est qu'un centre de comparaison abstrait, l'espèce humaine restant, d'une façon ou d'une autre, le couronnement d'une évolution qui la porte maintenant hors de la nature ; c'est à partir de la société et de la pratique humaines qu'est définie la sélection naturelle des espèces. Cette permutation élimine la finalité, les créatures non humaines en étant jugées dépourvues ; elle la maintient néanmoins sous une forme déguisée grâce au concept d'adaptation. De même, Co-

pernic prétendait exclure certains mouvements surnuméraires mais en réintroduisait d'autres de caractère tout aussi artificiel. Au-delà, la biologie préserve soigneusement l'opposition et la hiérarchie de l'héréditaire et de l'évolutif, du monde biologique et du monde social, la séparation de l'organisme et de l'environnement, lointain héritage dont elle répugne à se dessaisir.

De son côté l'anthropologie, adoptant le modèle proposé, définit un univers humain permanent et intemporel qui tourne autour de la culture comme la sphère des corps célestes autour du soleil. Elle désigne ainsi un centre séparé, fictif par construction - la langue, la parenté, l'esprit, la technique et ainsi de suite - à distance duquel s'ordonnent les parties de cet univers (sauvages, primitifs, sous-développés, ruraux, etc.) qui circulent sur leur propre orbite, sans la quitter, en vertu de leur forme ou de leur structure intrinsèque. Elle pose du même coup un centre effectif dont la langue, l'esprit, la technique, etc. sont destinés à éclairer et gouverner tout le reste - ce reste auquel on déclare vouer une si grande estime, en louant sa subtilité sociale, sa cohérence logique et ses capacités pratiques.

Ce centre est notre culture, d'Occident et de capital, celle qui fait de l'anthropologie ; le reste, ce sont les autres cultures, placées à bonne distance et dans une position excentrée, ce qui nous permet à nous d'avoir une science et les réduit, elles, au statut d'objets de connaissance quand ce n'est pas d'objets tout court. Si l'on met à part ces innovations, le tableau demeure inchangé : séparation de la société et de la nature, rapports d'exclusion entre l'homme et l'animal, entre le civilisé et le sauvage, entre notre société et les autres sociétés. La situation des peuples dits primitifs demeure elle aussi inchangée : ravagés, voués à une extinction inexorable, nous nous hâtons de leur dépêcher les prêtres de la science pour recueillir les dernières paroles des mourants, bribes de notre enfance, au lieu de leur envoyer les aides et les médecins qui pourraient les régénérer et [223] les ramener parmi les vivants, compagnons de route de notre maturité.

4.3. Toute une épistémologie, une façon de concevoir le sens et la fabrique de la science est à l'oeuvre dans ces constructions ; elle pose face à face, sans possibilité de coopérer ou de s'enrichir mutuellement, un homme immuable dans sa manière de penser et d'être et une nature, matérielle ou sociale, aux propriétés prédéterminées : deux sphères qui ne communiquent pas. Le premier, se dégageant du marécage de l'empirisme, de la contrainte des lieux et des circonstances, repoussant dans leur sous-bois les émotions, les instincts, les besoins du corps, transcende le domaine où il vit et meurt pour s'identifier à sa part la plus élevée, aux lois de la raison (mathématique ou logique) et devenir le sujet et le porteur d'une connaissance pure. « L'esprit scientifique, écrivait Bachelard, doit se former contre la nature, contre ce qui est en nous et hors de nous impulsion et instruction de la nature. »

Un mouvement parallèle découpe la seconde en fragments, abolit ses rapports avec l'homme et la ravalé au rang d'objet. Seules ressortent certaines dimensions privilégiées - espace, temps, vitesse de réaction, nombre, etc. - de sa facticité nue. Un test infailible garantit la réalité du sujet et de l'objet : comme pour les deux personnages du baromètre naïf, le gage de la présence de l'un est l'absence de l'autre. La subjectivité, transcendantale ou non, équivaut à l'effacement de l'objet ; l'objectivité, scientifique ou non, présuppose la disparition des dernières traces du sujet. D'ailleurs la distance qui les sépare est la condition même de la connaissance. Plus cette distance est grande, plus la connaissance est parfaite. Ceci signifie : celui qui connaît a d'autant mieux dissocié ses aptitudes intellectuelles et ses instruments de ses impulsions et de ses appareils sensoriels, donc diminué en lui la part de l'objet. Il est d'autant moins intervenu dans la structure et le développement de cet objet. Michel-Ange disait à François de Hollande : « On ne peint chez vous que pour tromper la vue. » Nous pourrions dire de même : « On ne connaît chez nous que pour tromper les sens et la nature. » C'est au prix de cet effort, de cette tromperie, que l'on devient un penseur pur ou un observateur pur, doté d'instruments de réflexion et de mesure qui permettent d'agir sur l'objet

et d'en découvrir les dimensions principales sans pour cela interférer avec ses propriétés, son organisation, sans que la réponse dépende de la manière dont on a posé la question.

En contrepartie, le réel apparaît comme une donnée immédiate qui se déroule indépendamment de la voie suivie pour la saisir, des opérations [224] effectuées sur elle. Et cette indépendance s'atteint d'autant plus sûrement que l'on a mieux isolé ce réel de son réseau habituel d'échanges, qu'on l'a confiné dans un lieu conçu à cette fin - zoo, réserve, laboratoire, musée - ramené à ses composantes essentielles, donc rendu plus abstrait. Qu'il soit être physique, biologique, social ou esthétique, dans chaque cas, l'isolement et le confinement, la passivité en somme, sont les conditions préalables nécessaires à son entrée dans le monastère épistémologique. Réciproquement, isolés, confinés, ces êtres - animaux captifs, peuples primitifs, oeuvres d'art, chacun dans sa cellule - cessent d'avoir une existence autonome, accèdent à une existence bizarre, épistémologique, et, pour tout dire, sont faits objets de science.

Ainsi préparé, dans son écart, le sujet distant, détaché de son corps et de son ancrage historique ou sociologique singuliers, comme le soleil de Copernic ou comme Dieu, éclaire le réel de ses lois abstraites et y projette la lumière de sa raison ; il le gouverne en propriétaire et dominateur de la nature, mais n'intervient ni dans sa structure ni dans son évolution, pas plus qu'il n'introduit ce réel dans sa structure et son évolution à lui, sujet. Garant dans l'ordre de la vérité, spectateur impartial dans celui de la réalité, il est lieu de référence, point de vue absolu sur tout ce qui se déroule dans l'orbite de la science - mais en même temps, tache blanche, centre éclipsé : tout ce qui se déroule dans l'ordre de sa nature et de la nature échappe à cet oeil aveugle.

La science réalise au degré suprême cet idéal. Le monde qu'elle décrit n'est pas regardé d'un point de vue particulier et ne conserve pas le souvenir de celui qui l'a produit. La description est faite pour des êtres aptes à saisir d'emblée l'essence la plus cristalline de la réalité ultime, et non pour des êtres obligés d'apprendre dans le temps la diversité des apparences, en se réjouissant de leurs progrès ; elle est

faite par une sorte d'architecte supérieur muni de plans et de compas, et non par des humains destinés à vivre et à se déplacer dans ce monde. Ayant posé ces conditions, dissocié de mille façons la pensée du réel, et fait de l'homme un étranger dans une nature où il n'a plus aucune place assignée ni nécessaire, la philosophie ne démord pas de ses interrogations séculaires : comment peut-on connaître, et quel est le contenu de vérité de la connaissance ? Elle accroît sans relâche la rigueur des contrôles et des vérifications et glorifie une critique de tous les instants qui organise l'expérience individuelle et celle des laboratoires suivant des principes cohérents et rationnels, dans les limites du donné qu'elle confronte.

Parmi les sciences elles-mêmes, il est une science-soleil qui exprime dans toute sa perfection la pureté du sujet et de l'objet, leur séparation [225] et leur indépendance : suivant les cas, la mathématique ou la thermo-dynamique, la linguistique ou l'anthropologie, la physique ou la biologie, et ainsi de suite. Autour d'elle s'ordonnent toutes les autres selon une hiérarchie qui traduit leur proximité ou leur éloignement, la parcelle de lumière plus ou moins grande qu'elles ont reçue de la science assise au centre du système des sciences, quelle que soit par ailleurs leur constitution ou la particularité des phénomènes qu'elles embrassent. Elles aspirent à devenir des branches modestes du savoir pur (linguistique, mathématique, anthropologie, etc.) à force de rationalité, en se dépouillant des incertitudes foisonnantes et des singularités exubérantes, de la luxuriance de leur histoire et de leur domaine propres. Pour les faire accéder au zodiaque des vérités universelles que la science-soleil érige en normes de pensée et de conduite, des générations de chercheurs leur confèrent une vie diurne en classant et thésaurisant ce qui surgit et bourgeonne dans leur existence nocturne.

Cet effort se présente comme un mouvement vers l'unité de ce savoir scientifique dont on célèbre les mérites ou dont on annonce la venue mais dont nul n'a prouvé la possibilité ou la nécessité. Il n'est que le résultat d'un processus de centralisation poussé, d'un esprit d'hégémonie au rayonnement douteux, du monothéisme dont la science reprend le flambeau des mains de la religion défaillante.

Mais à travers ses traits modernes et au-delà, cette épistémologie préserve la coupure du monde intelligible - celui de la règle, de la certitude, du mathématique - et du monde sensible - celui du devenir, de l'imparfait, de l'incertitude relative -, soutient la positivité du premier et la négativité du second. Sans parler de sa préférence pour la démonstration et la méthode déductive au détriment de l'invention et des démarches hypothétiques, pour la connaissance du stable au détriment de la connaissance du mouvant, qu'elle a puisée à un fonds très ancien.

Toute révolution copernicienne mettant le « soleil », quel qu'il soit, à la place de la « terre », se déroule donc de manière identique :

- elle renverse les termes d'une relation connue (l'animal prend la place de l'homme, la structure celle de l'histoire, le langage se substitue à l'économie, et ainsi de suite) ;
- elle fixe la connaissance ou le réel autour du nouveau centre (l'animal, la structure, le langage...) ;
- elle provoque une coupure ou une rupture théorique ou empirique, faisant permuter les acteurs, modifiant la position de la source qui éclaire la scène dont les dimensions et le décor demeurent inchangés, ainsi que la pièce qui s'y joue.

[226] Pour grande que soit la portée de ces révolutions, leur rôle reste cependant de pure critique : elles ambitionnent de déplacer les perspectives et proposent une autre lecture et une autre écriture des grands livres (et des systèmes) du passé, mais sans toucher au présent, sans repartir comme si d'Ève et d'Adam. Kepler ne s'y est pas trompé : « Copernic voulut interpréter Ptolémée plutôt que la nature. » Mutatis mutandis, on pourrait en dire autant de presque tous ses imitateurs d'ici ou de là, et de nombre de nos proches contemporains. Chez tous, on remarque la même froideur, la même hâte à rejoindre la

terre ferme d'une vision close, tous leurs soins se portant à obliger les choses à rester dans l'orbite des pensées.

D'une révolution à l'autre, la stature de la science se profile plus grandiose. L'hommage rendu à la raison se veut plus éclatant, l'impression d'aller vers les formes ultimes et pures de l'univers naturel et mental accroît sa part de vérité ou de vraisemblance. Chacun célèbre, dans une mystérieuse exaltation, l'abaissement de l'homme, la reconstitution du processus du réel et de la connaissance à partir de ce qu'il n'est pas - pour Kant, un être capable de connaître la chose en soi, pour Darwin, une créature à part dans la nature - et la découverte de lieux dont il serait absent. Implicite dans les grands retournements de l'esprit, la bonne nouvelle qu'apportent les sciences, c'est celle du démantèlement, de l'élimination, bref, de la mort de l'homme. La nouvelle qu'au milieu des lois et des phénomènes brille d'un étrange éclat un astre refroidi, un sujet inerte, miroir réflecteur des choses et chose réfléchie par ses miroirs.

Occasion rêvée de le rendre toujours plus humble, plus petit et périphérique dans la nature, dans la société ou dans la science. De déraciner la confiance qu'il peut avoir en lui-même, d'extirper l'admiration qu'il a conçue pour ses oeuvres et celles des autres créateurs, de lui faire abdiquer la responsabilité qu'il assume vis-à-vis de ce qu'il connaît. Comme si confiance, admiration, responsabilité étaient des sentiments pernicioeux, aux conséquences néfastes, résidus d'une imagination et d'un orgueil tout juste bons à être étouffés au plus vite. Au terme de la route des révolutions, gravissant une montagne dont le sommet recule toujours derrière de mystérieux nuages, toutes les rumeurs qui viennent de lui se taisent. Seuls les objets communiquent entre eux, et à travers eux s'entend un discours que nul ne tient et qui ne s'adresse à nul, comme la rose de Rilke, « le sommeil de personne sous tant de paupières ».

4. 4. Or, regardés par transparence, ces objets parlent un tout autre langage. Ils commencent à laisser entrevoir l'empreinte des [227]

sujets qui les ont évidés de leur substance propre et placés avec fracas dans les musées, les laboratoires, les réserves, les parcs naturels et autres prisons, archives de notre civilisation d'ici et de maintenant. La seule qui produit des biologistes, des sociologues, des anthropologues et des physiciens, entre lesquels elle distribue ses réalités et ses énigmes.

En ce qui concerne l'anthropologie, on nous avertit, et de plusieurs côtés, de la courbure de son espace : elle fait du primitif son donné, en tant qu'objet de science, et son résultat, en tant qu'expression d'une culture de conquête, la nôtre. Ce rapport met en évidence ce qu'il est. Nous pouvons le considérer comme une partie de notre passé, détenteur des inconnues qui recouvrent notre apparition, à condition de nous reconnaître comme une partie de son avenir, porteurs des valeurs de sa disparition. « Bon » ou « mauvais » sauvage ? La question est désormais inséparable de cette autre question qui se pose à l'anthropologue : « Bon » ou « mauvais » civilisé ? Cette dernière seule donne un sens à sa présence parmi ceux qu'il prétend étudier.

Pour sa part, l'éthologie rappelle que les biologistes ont fait de l'animal une pure anatomie et physiologie, un solitaire livré à ses instincts. Représentation absurde qui se dissipe au premier contact. Elle les invite à prendre conscience de leurs échanges vrais avec ces autres êtres que sont les animaux, à envisager différemment les liens qui joignent leur monde au nôtre, et les valeurs qu'ils portent ou qui les portent. L'étude du langage conforte ce mouvement à partir du moment où elle insiste sur la nécessité de rattacher le langage à la faculté du locuteur d'employer ses règles et de produire ses propositions et ses tournures.

Recherche de nouveaux centres, abolition de ceux qui existent, invention de nouveaux soleils, guerre de succession et bouleversement des hiérarques ? Pas question. Tout cela est périmé. À tous les niveaux, la « rentrée du sujet » dans son atmosphère propre, succédant à sa mise sur orbite céleste, est une exigence manifeste pour quiconque veut comprendre le réel, s'informer complètement de ses problèmes et de ses complexités, agir sur lui. Ça et là apparaît et se ré-

pand un autre mode d'aborder la science, de cristalliser ses éléments percutants, d'activer le savoir.

C'est une révolution képlérienne que l'on invoque. Son original, on s'en souvient, réintroduisit le soleil parmi les corps physiques, chercha à déterminer sa place effective, et le reconnut pour un des foyers des trajectoires non plus fixes mais variables que les planètes décrivent autour de lui. Du coup, il paraissait agir de manière effective [228] sur les corps célestes, les faire tourner dans un système planétaire désormais décentré mais dont les parties sont liées entre elles par des rapports d'action et de réaction. Un univers d'ellipses, de forces et de liens était mis en place, reléguant les orbes étranges parmi les vieilles lunes ; et le régime des horloges commença au firmament étoilé.

Avant Kepler, on cherchait uniquement à donner une représentation géométrique et cinématique des mouvements des planètes, à en dégager les effets et la structure. À partir de Kepler, il devient nécessaire de découvrir la physique et la dynamique de ces mouvements, d'analyser les causes et les modes d'action. Le soleil y joue le rôle d'un principe moteur qui anime les révolutions des corps célestes, et non plus celui d'un astre singulier qui règne sur eux et les éclaire de haut et de loin. L'astronomie est mûre pour poser la question essentielle : « Qu'est-ce qui fait mouvoir les planètes ? »

Question inouïe, en vérité, éveillant à une explication des processus physiques profonds pour remplacer la description des phénomènes, tandis que l'invention d'hypothèses sur la nature des causes se substitue à l'inventaire exact des positions et des trajectoires des planètes. Une pensée et une réalité pénètrent de concert dans un domaine de la connaissance et du réel voué, depuis des millénaires, aux lenteurs et aux stabilités. Dans la foulée furent définitivement mises au rancart - qui l'a regretté ? - la séparation du monde céleste et du monde terrestre, l'idée de perfection du mouvement circulaire, la hiérarchie des planètes et autres notions connexes. Donnant l'exemple d'une science qui découvre dans l'enthousiasme les vérités les plus aventureuses, n'hésitant pas à avouer ses erreurs et à conter l'histoire sinueuse de ses hypothèses, subornant son imagination par la recherche du détail

des faits, Kepler culbuta les relations et les systèmes anciens, transforma de fond en comble la scène et le répertoire où jouaient les acteurs - les corps célestes qui se mouvaient mais aussi les savants qui les observaient - du Grand Théâtre du Monde. Et pour la première fois fit comprendre que s'il est imprudent d'abandonner une tradition à la légère, il est absurde et criminel de s'y cramponner à l'excès.

4.5. Libre et somptueux déploiement de problèmes et d'hypothèses partout où elle se manifeste, la révolution képlérienne restitue leur substance concrète aux phénomènes qui ont été envisagés sous leur forme abstraite, cherche à définir le lieu réel de ce qui a été situé dans un lieu fictif. A preuve la linguistique : l'opposition de la langue et de la parole, aspects d'un discours saisi en soi, fait place à la relation entre la compétence et la performance qui sont attribués d'un locuteur, [229] créateur de langue et de parole. À preuve encore l'éthologie : elle ne découpe plus l'animal en appareils, instincts, réflexes, parties abstraites d'une carte simplifiée, permettant de le traiter à distance comme un moyen de comparaison et de manipulation au laboratoire ; elle y voit une créature entière, vivant parmi les siens ou avec l'homme, aimant, attaquant, défendant son territoire, adaptant son mode de vie à un milieu déterminé. Elle le comprend et pour ce faire le perçoit comme une fin, un terme auquel on se compare, un être avec lequel on cohabite. À preuve, toujours, l'anthropologie : le contraste du primitif et du civilisé a fait long feu. Et disparue aussi la signification claire qu'il pouvait garder dans une table de valeurs et une histoire uniques. Partout elle discerne une créativité d'actes et de collectivités humaines, aussi pleins et chargés de sens que les nôtres ; une logique et une efficacité indéniables les animent, compte tenu de leur évolution, de leurs milieux et de leurs différences, et ils méritent d'être connus pour eux-mêmes et par rapport à leurs auteurs. Son domaine d'exploration ? Ce n'est pas le lieu d'origine, forcément illusoire : c'est la galaxie des cultures engendrées. Ce n'est pas la mort des civilisations, qui ne sont pas mortelles, elles le savent à présent de science sûre, transmigant comme les âmes : c'est le cycle de leurs

renaissances et de leurs régénérations. Tous les jours, témoins étonnés, nous pouvons vérifier que peu d'entre elles ont disparu sans renaître sous une forme ou une autre, et retrouver des énergies extraordinaires pour annoncer :

« Je suis l'être et le non-être, l'immortalité et la mort » (poème hindou).

4.6. Ensuite, cette révolution projette sa lumière sur les actions et les productions dans lesquelles sont engagés les termes d'un système, quel qu'il soit : physique, intellectuel ou social. Le sujet connaissant - il faut en parler plus longuement - sort nécessairement de soi, affecte et modifie les phénomènes qui se déroulent autour de lui et ceux qu'il provoque. La relativité nous a montré l'importance du cadre de référence pour un observateur qui ne peut effectuer une mesure sans que celle-ci dépende précisément de ce cadre particulier et de sa capacité à se coordonner avec d'autres observateurs, à l'intérieur d'un réseau d'échanges et de signaux dont chacun est un des foyers. C'est seulement au cours d'un tel échange que l'on peut établir la simultanéité de deux événements dans l'espace-temps où elle prend un sens bien défini. L'objet en tant que tel - et, par extension, l'univers - n'existe pas pour un seul sujet mais pour plusieurs dont chacun joue en alternance le rôle de l'observateur et celui de l'observé, il n'existe pour eux que dans la mesure où ils communiquent entre eux [230] de façon cohérente. Ce qui revient à dire : il n'y a plus de sujet individuel, isolé : le processus de connaissance est lié à un sujet collectif et à une communication. « Relativité et solipsisme, disait Milne, sont incompatibles : la relativité est la négation du solipsisme. »

La réflexion sur soi, l'effort ascétique de dépasser ses propres limitations, la lutte acharnée contre ses préjugés, ses penchants, ses émotions, l'évasion d'un lieu et d'un temps, la folle ambition d'acquérir un point de vue surhumain, absolu, imperméable aux mouvements et aux sollicitations externes, tous ces phantasmes de la solitude copernicienne, les voilà rendus dérisoires. À leur place, la nécessité de l'intel-

raction, l'obligation de penser et d'agir avec d'autres. « Si nous décidons de ne pas sortir du cadre des observations humaines, note Rosenfeld ¹¹⁹, le seul critère d'objectivité d'une proposition est l'accord de tous les observateurs à son égard ; s'ils ne peuvent en appeler à quelque arbitre surhumain, les observateurs n'ont d'autre ressource que de s'entendre entre eux. Nous constatons ici le lien fondamental du problème de l'objectivité avec celui de communication. »

Dans une perspective complémentaire et inverse, la mécanique quantique a insisté sur la détermination des dimensions de l'objet : celui-ci, pas plus que les corps célestes, ne parcourt une orbite fixe ; sa matérialisation et sa connaissance lui font subir une action. Auparavant, on voyait dans les corps microscopiques des miniatures qui gardaient, à une échelle différente, toutes les propriétés d'espace et de temps des corps macroscopiques. Cette vue a été contredite par les moyens d'observation et de mesure dont nous disposons. Comment savoir si nous avons affaire à une onde ou à un corpuscule, et si ces mots ont encore un sens exact ? Comment évaluer la taille, le volume d'une particule élémentaire, en principe insécable ? Toutes ces opérations sont impossibles. De plus, toute intervention à ce niveau, toute mesure se répercute sur le système physique mesuré, modifie son état d'équilibre et son bilan énergétique, entraîne une réaction de sa part. En fait, c'est précisément cette réaction qui fournit le résultat, la mesure recherchés. On ne peut pas localiser une particule sans l'éclairer : la quantité de lumière réfléchie sert à mesurer sa position.

À l'échelle de la physique classique, cet effet passe inaperçu. On peut croire à une nature de l'objet indépendante de la façon dont il est observé, à la possibilité d'éliminer toute intervention de l'observateur par des corrections clairement déterminées. La distance et l'isolement du sujet connaissant en face de l'objet connu correspondent à cette position étrangère au courant d'interactions. Il n'y a cependant

¹¹⁹ L. ROSENFELD : Quelques réflexions sur la connaissance, *Mémoires de la Société Royale des Sciences*, Liège, 1971, p. 188.

[231] pas de raison de croire que ces interactions ne se produisent pas, et de les masquer.

Sur un plan épistémologique général, le sujet et l'objet ne sont plus des entités données qui se constituent chacune de son côté, mais des produits de l'expérience et de la théorie qui les définissent l'un par l'autre ; ils se forment l'un par l'autre et sortent transformés de leur rencontre. De par leur structure, ce sont des *mixtes*. Alors on ne cherche plus à atteindre un état de pureté : on vise un état de mixité parfaite où chacun se révèle mieux vis-à-vis de l'autre, son partenaire. Leur différence et leur coupure n'a pas à être remise en question dans une unité molle et conciliante, puisqu'elle est la condition nécessaire de toute science. Cependant, il convient d'en cerner un sens nouveau : le sens d'une affirmation simultanée du sujet et de l'objet - au lieu de la négation du sujet par l'objet et vice versa - le sens d'une relation changeante des poids respectifs, suivant l'échelle et le caractère de la réalité à comprendre, la précision des vérités à obtenir.

L'objectivité peut se définir comme une fonction d'action sur le monde extérieur : voilà l'évidence forte - certains ont du mal à s'y accoutumer - dont la mécanique quantique a redécouvert les vertus roboratives. La cybernétique l'a rejointe récemment en remarquant que l'on ne saurait obtenir une information sur quoi que ce soit dans l'univers sans dépenser une certaine quantité d'énergie, de manière à profiter des déséquilibres existants. Elle en a conclu aussitôt qu'une expérience parfaite reste pour toujours un idéal inaccessible, parce qu'elle fournirait une quantité d'information infinie et appellerait une dépense infinie d'entropie négative. Autant la tenir pour un luxe fort coûteux et inutile.

Reprenons le fil qui a pu sembler un instant rompu. Repensés du point de vue concret, situés dans le processus scientifique, le sujet se manifeste par les décisions qu'il prend d'un instant à l'autre sur ce qu'il veut, doit ou peut connaître, l'objet par sa réaction ou contre-action traduisant tantôt une propriété, tantôt une autre, imposant ses contraintes évolutives aux concepts, aux calculs, aux instruments destinés à le saisir. Cependant il est clair qu'ils ne préexistent pas : on ne

peut parler de sujet et d'objet qu'à partir de l'instant où ils entrent en rapport, où ils sont entraînés dans l'aventure qui les crée aux deux extrémités de la chaîne des communications, des questions et des réponses qu'ils ont à se poser et à se donner. Pas plus qu'il n'y a de soleil avant les planètes, ni les particules élémentaires ne préexistent au processus de leur création et de leur annihilation, ni les classes sociales à la lutte qui les cristallise et les oppose.

[232] Que faut-il entendre par là ? Rien d'autre que ce qui est dit : à ce tournant, la science conçoit une réalité composée d'actions et de processus, et non plus de choses. Et j'ajouterai ceci qui n'est pas spéculatif mais appelle davantage d'imagination et de changement d'habitude. A la suite du retournement copernicien, la science, je récapitule, insiste sur (a) sa capacité de représenter et refléter (lire) le réel, d'abord, et (b) la nécessité de distancier et séparer celui qui connaît de ce qui est connu, ensuite. Ce qu'elle résume dans son postulat d'objectivité en l'opposant au postulat de subjectivité. Seulement, voilà, il ne s'agit plus de cela. Faire de la science consiste à (a) savoir communiquer et agir avec le réel, d'abord, et (b) procéder aux interactions et aux interférences indispensables, ensuite.

En somme, c'est à un postulat d'activité qu'il convient de faire remonter la chaîne des raisons, auquel s'oppose un postulat de passivité, quel qu'en soit le terme passif, l'homme ou la matière. Ce qui n'a rien de métaphysique. Nous savons maintenant mettre en nombre et équation cette activité, la déceler à travers la surprise que provoque la rencontre d'un être en quête d'information avec un autre être capable d'en fournir, nous avons appris à dépister la passivité derrière la redondance, rencontre stérile, sans surprise et sans effet. L'indépendance tant recherchée et célébrée du sujet et de l'objet nous paraît même venir d'un autre âge : elle n'est pas seulement problématique, une façon de parler, mais, pour parler sans façon, un obstacle énorme sur le chemin de la connaissance. On pourrait plus justement se référer à une dépendance nécessaire, puisque c'est une question de degré, et la théorie de l'information nous donne le moyen de savoir dans un grand nombre de circonstances à quel degré nous nous trouvons.

La question que nous nous posons à propos de nos connaissances n'est donc plus : quel est leur degré de certitude ? mais bien : quel est leur degré d'incertitude ? Et encore : quel genre de connaissance pouvons-nous produire, celle qui répète le connu et demeure dans le cercle de l'identité ou celle qui dérange le connu et rentre dans le cercle de la différence ? Sans exagérer la portée des équations et des raisonnements cybernétiques, qui sont souvent retombés dans des ornières et ont pris une drôle d'allure mécanique, on y trouve néanmoins de quoi répliquer à ces questions d'une manière plus digne et plus belle qu'on ne le faisait jusqu'ici. En sorte que tout le discours sur la science, déroulé comme un tapis rouge à partir du postulat d'objectivité, de plus en plus solennel et creux, de plus en plus prétentieux et surchargé, on serait heureux de le voir, après tant de bons et [233] loyaux services, remis au vestiaire pour faire place nette à ce dont il a permis la venue, à son corps défendant : cette pièce nouvelle dont le texte s'invente à mesure qu'elle est jouée par des acteurs qui sont aussi ses spectateurs, ce spectacle du monde qui est action et fête.

En attendant cet avenir, dans les diverses sciences s'instaure une série d'articulations actives : de l'instrument du physicien et du système physique, de l'homme et de l'animal, de l'anthropologue et du « sauvage », etc. - rapport de connaissance qui est un rapport de forces et non pas de distances. D'où les questions d'échelle d'énergie lorsqu'il s'agit d'un corps physique, de domination lorsqu'il s'agit de corps sociaux, et ainsi de suite. Aucun sujet ni objet ne peut désormais prétendre à une quelconque extra-territorialité ou extra-temporalité ; ce rapport les engage dans le façonnement du réel et de soi en tant que facteur de ce réel.

4.7. Enfin, la révolution décentre, laisse entrevoir des relations, substitue à une vision axée sur la disjonction (des centres et des périphéries, de l'intérieur et de l'extérieur) une vision axée sur leur conjonction. Puisque connaître c'est transformer et se transformer, puisque c'est interagir au lieu de détacher, alors toute loi, toute théorie, toute méthode ne concerne plus un terme unique, exclusif : l'ob-

jet, le naturel, le primitif, le soleil, mais une relation : la relation de l'observateur et de l'objet observé, de la société et de la nature, de l'homme et de l'animal, du civilisé et du primitif. Les sciences qui s'y rapportent sont les sciences de cette relation. En un mot comme en cent, du point de vue képlérien, la science sans sujet que certains réclament est une absurdité aussi grande que la science sans objet, toute de déductions, d'axiomes et d'universalités que d'autres prétendent avoir trouvée. Au contraire, à l'instar du soleil, le sujet est constamment présent dans la science ; son rôle n'est pas d'éclairer ou de régner, mais il est de mettre la main à la pâte, de dépenser son énergie à mouvoir les phénomènes errants dans son espace ; ce n'est pas sa position, c'est son action qui fait de lui le principe moteur.

C'est pourquoi la question, à chaque fois inouïe, se renouvelle : « Qu'est-ce qui fait mouvoir les planètes ? » et nous l'entendons fort bien à travers ses diverses versions récentes : « Qu'est-ce que créer du langage ¹²⁰ ? » « Qu'est-ce que créer du savoir ¹²¹ ? » « Qu'est-ce que créer du sauvage ou du civilisé ¹²² ? » « Qu'est-ce que créer de la folie ou de la normalité ¹²³ ? » Donc, dans chaque cas, mettre au jour le processus qui produit et aller au-delà de la mise en ordre de ce qui est.

Les révolutions képlériennes ont donc un tronc commun :

[234]

- renverser les relations dominantes de part en part ;
- changer non pas la place des termes existants mais le système qu'ils forment ;

¹²⁰ N. CHOMSKY : *La linguistique cartésienne*, Paris, 1969 ; *Aspects de la théorie syntaxique*, Paris, 1971.

¹²¹ S. MOSCOVICI : *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, op. cit. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT,]

¹²² R. JAULIN : *La paix blanche*, Paris, 1970.

¹²³ G. DELEUZE et F. GUATTARI : *L'anti-Oedipe*, Paris, 1972.

- métamorphoser le passé en en extrayant les vérités d'avenir, au lieu de s'épuiser en d'imaginaires coupures qui laissent intacts le contexte et les obstacles d'autrefois.

Leur propension à la polémique les montre pressées de sortir du cadre, de transformer le monde et la science où elles éclatent et de poursuivre cette transformation jusqu'à ses dernières conséquences.

Elles veulent constituer le réel de l'homme à partir de ce qu'il est - animal, créateur capable de connaître uniquement l'apparence des choses, être engagé dans une histoire déterminée, etc. Elles veulent le renouveler et reconnaître sa productivité et sa puissance, si contestées. Porter les sens, les instruments, les intérêts humains toujours plus avant, les faire rayonner aux deux extrémités de l'échelle naturelle - le grand et le petit - et aux deux bouts de l'échelle humaine - le naturel et le social. Au lieu de l'assécher, apporter au moulin de la raison le débit d'eau dont il a besoin pour moudre en toute saison.

Les sciences, entraînées dans cette aventure, la nôtre, le sont pour rafraîchir tout ce qu'elles touchent et réchauffer tout ce qu'elles pénètrent, la terre sur laquelle nous vivons et les vérités qui nous font vivre. A chaque tournant on entend, non pas l'écho d'une fin, le glas d'une disparition, mais la voix d'une renaissance et d'un commencement, à nouveaux frais, de l'humanité et de la matérialité un instant figées dans leur éphémère permanence. C'est pourquoi les grandes découvertes ne sont pas, comme celle de Copernic, dérobées sur un lit de mort, mais offertes, comme celle de Kepler, sur le chemin des songes éveillés et des passions bien vivantes.

Dans l'univers humain comme dans l'univers animal, suivant la conception que j'ébauche ici, la nature est susceptible d'occuper un foyer et la société l'autre. Leur évolution dépend des forces qui s'exercent entre elles, sans que l'on voie à ces échanges et à ces rapprochements quoi que ce soit de contradictoire ou d'incident. La distance, la non-interférence de l'observateur et de l'observé, de l'être rationnel et de l'être sensoriel, la saisie d'une culture par ses connais-

sances et d'une autre culture par ses connus, ne sont pas les conditions de l'objectivité de la science mais son illusion. Et, au-delà, si telle est l'illusion, il n'y a plus de réalité dernière, de même qu'il n'y a plus de commencement premier ; il devient vain de chercher une origine où puiser des structures immuables, vain d'imaginer un futur [235] auquel raccrocher une histoire qui ait une fin : partout on ne saisit que des transformations. À chaque étape, et dans le concret que chaque science travaille, où elle forge ses outils, décrit son horizon, engrange ses résultats, elle n'a point besoin d'une éternité assurée, ni de ce qu'elle étudie, ni de l'esprit de celui qui étudie, pour s'intéresser avec la plus grande vigueur à des vérités auxquelles on souhaite toujours une espérance de vie un peu plus longue, mais guère plus.

Fin du texte