

UN ANARCHISME DE L'ABONDANCE ?

et autres textes de José Ardillo

Un anarchisme de l'abondance ?

5

—

Les débats sur l'écologie radicale aux États-Unis

11

—

Anarchisme et science

26

—

Malthus et les libertaires

44

Traduction : Sonia Balidian

UN ANARCHISME DE L'ABONDANCE ?

Au début des années 1970, Murray Bookchin publiait son célèbre *Post-Scarcity Anarchism*, dont le titre signifie littéralement « l'anarchisme de l'après-pénurie »¹. Ce livre est un recueil d'essais parus les années précédentes, parmi lesquels les plus connus sont « Vers une technologie libératrice », « Écoute, marxiste » et « Écologie et pensée révolutionnaire ». Comme l'affirmait la quatrième de couverture de l'édition en castillan, « ce livre constitue la première proposition sérieuse en vue de réunir la technologie moderne et les idées écologiques et utopiques issues de la protestation contre-culturelle ». Plus de quarante ans après sa parution, il conviendrait d'établir un bilan de ce que Bookchin défendait comme un « anarchisme d'après la pénurie ». Qu'entendait-il par pénurie ? Jusqu'où nous mènent son raisonnement et cette proposition ?

Comme nous l'avons vu, Bookchin fut un pionnier dans la réflexion alliant la pensée révolutionnaire aux préoccupations écologiques. Il fut l'un des premiers à pointer du doigt le caractère global des effets nocifs du capitalisme – pollution, adulation des aliments, crise agricole, urbanisation sauvage – et il incorpora ces préoccupations à une critique révolutionnaire qui reprenait les aspects les plus intéressants de la tradition anarchiste.

À la lecture de ses premiers essais, on a malgré tout l'impression de croiser à nouveau cet optimisme positiviste qui nous est à la fois étrange et familier. Tout comme Comte, Marx et d'autres auteurs classiques, Bookchin pensait que d'une certaine façon *l'heure avait sonné*. Que nous nous trouvions à la cime de l'histoire, au point culminant du temps. D'après lui, notre société moderne aurait déjà déployé à peu près tout le potentiel technique et matériel latent depuis l'époque de la révolution industrielle, et il s'agirait alors de

1 Traduit en français sous le titre *Au-delà de la rareté. L'anarchisme dans une société d'abondance*, trad. Helen Arnold, Daniel Blanchard, Vincent Gerber *et al.*, Montréal, Écosociété, 2016.

récupérer et canaliser ce potentiel pour le mettre au service d'une société libertaire. L'ambiguïté du pouvoir technique capitaliste n'échappait pas à Bookchin : d'un côté, des possibilités inédites de réalisation matérielle au service d'une humanité libérée ; de l'autre, la réalité de l'oppression, de l'exploitation, de l'aliénation et de la destruction écologique. Mais, dans le fond, cette ambiguïté ne proviendrait-elle pas de ce désir permanent de juger que la société moderne et industrielle est un système inabouti ? Ne serait-il pas possible de séparer ses aspects destructeurs des améliorations potentielles qu'elle est supposée apporter ?

Avec le temps et à la lecture d'autres auteurs contemporains, il apparaît que Bookchin était d'une certaine façon prisonnier d'une vision simpliste et abstraite de l'histoire. Sans retirer de mérite à une grande partie de son œuvre, il est évident qu'il s'est laissé emporter par l'enthousiasme injustifiable des penseurs modernes et progressistes. Tout comme Marx face à la société capitaliste, Bookchin restait fasciné par la société hyper-technologique qui était en train de naître à son époque. Ainsi affirmait-il : « Cette transformation technologique qui culmine avec la cybernétique a créé les bases objectives, quantitatives, pour un monde sans domination de classe, sans exploitation, sans effort physique ni privations matérielles. *Il existe déjà les moyens nécessaires pour le développement d'un homme global*². » Ce « il existe déjà » n'est-il pas la clé de voûte de toutes les illusions dommageables du Progrès ? De ces phrases émane la croyance qu'une révolution sociale complète ne pourrait avoir lieu qu'une fois la société parvenue à un certain degré de développement technologique, dans une situation matérielle et organisationnelle qui lui permettrait de dépasser la phase historique de la « pénurie ». Une autre de ses affirmations insiste d'ailleurs sur cette idée : « Comme nous le verrons par la suite, une nouvelle technologie a vu

2 Souligné par l'auteur.

le jour qui pourrait parfaitement remplacer le règne de la nécessité par celui de la liberté. »

Le problème est évidemment complexe. Les idées que Bookchin émet sur la pénurie et l'abondance sont jusqu'à un certain point compréhensibles et admissibles. Mais jusqu'à un certain point seulement. Bookchin considérerait qu'une société émancipée, si elle voyait le jour, devrait dépendre jusqu'à un certain degré d'une machinerie automatisée, de l'informatisation, ainsi que de moyens de transport efficaces comme la voiture électrique ou le train monorail. Cette société, selon lui, ne pourrait exister sans réseaux adéquats de communication à distance ni sources d'énergie sûres. L'idée de décentralisation qu'il présentait s'appuyait justement sur une dispersion de moyens techniques complexes associés à des formes de coopération en assemblées.

Nombreuses sont les personnes qui, fortes de valeurs et de visions du monde différentes, pourraient remettre en question cette image de la technologie comme force salvatrice. Pour Bookchin, il ne peut y avoir de société libre digne de ce nom sans un certain degré de technologie et d'infrastructures, mais, objecteront certains avec raison, la définition de la « nécessité » et de la « liberté » est modelée sur les us et coutumes de la société occidentale industrialisée. Et en ce sens, la validité de cette définition ne peut être acceptée sans une discussion préalable. En effet, pourquoi faudrait-il que les communautés humaines de tout temps et en tous lieux en arrivent forcément à disposer de telle ou telle amélioration technique pour atteindre enfin ce « règne de la liberté » que nous promet la technologie moderne selon Bookchin ? Sans pour autant tomber dans un relativisme forcené, on peut dire que Bookchin paraît ne concevoir l'évolution des sociétés humaines qu'en fonction d'un schéma unique : tout doit conduire à se libérer progressivement de l'effort et des privations matérielles par le biais de l'introduction d'une technologie efficace.

Pour que les choses soient claires, le problème n'est pas que nous ne partagions pas complètement cette conception : nous avons aussi été élevé dans le confort que procure la technologie. Mais ce fait n'est pas une raison pour que la discussion s'arrête là. Ce que Bookchin identifie comme le « règne de la nécessité » ne peut se résumer à un état informe, brutal, anhistorique, d'esclavage sans fin de l'espèce humaine, et on ne peut pas faire de l'évolution technologique l'axe central d'un accès au « règne de la liberté ». Cette polarisation extrême entre nécessité et liberté ne nous permet pas, en tout cas, de comprendre correctement l'histoire. Les simplifications dans lesquelles tombe Bookchin l'amènent à surestimer la fonction que la technique peut prendre dans un moment de changement social favorable. En outre, il est incapable d'estimer dans quelle mesure la société de consommation, la société de l'opulence ou de ce qu'il appelle la « post-pénurie » constitue un obstacle toujours plus grand à la libération collective – et ceci tant en 1970 qu'aujourd'hui. Il n'arrive pas à comprendre que l'avancée des systèmes techniques, de l'organisation industrielle de la société, détruit toutes les possibilités de réappropriation spontanée de la production et de la consommation par les individus et les communautés. N'importe quelle personne vivant aujourd'hui dans une grande ville sait parfaitement à quel point il est maintenant beaucoup plus difficile d'avoir accès à des terres cultivables, à de l'eau potable non traitée, à du bois de chauffage, etc., qu'il y a 40, 50 ou 60 ans. Et ceci en tenant compte, pourtant, du fait que dans de nombreuses villes d'il y a 50 ans, il était possible de trouver des décharges, sauvages ou non, des écoulements d'eaux polluées, etc. À cette époque où la bureaucratie environnementale n'était pas encore née, de nombreuses villes étaient proches de la campagne, et le contact avec une culture matérielle plus autonome n'était pas encore tout à fait perdu.

On l'aura compris, Bookchin nous semble être trop optimiste concernant ce que la société technologique rend possible, et il nous paraît plus prudent de prendre en considération ce que cette société

empêche ou rend terriblement difficile. Mais il faudrait aussi que nous soyons capables de ne pas considérer les modes de vie du passé seulement comme les étapes dépassées d'une vie de dur labeur que la technologie rend aujourd'hui obsolète. Dans le rapport direct que la plupart des communautés entretenaient avec la nature, il y avait un élément de responsabilité et de prudence que les technologies complexes évincent complètement. Le « il existe déjà » de Bookchin nous renvoie à un « il n'existe plus ». Autrement dit, l'histoire ne marche ni vers l'avant ni vers l'arrière : il existe de nombreux chemins possibles, des sentiers et des pistes abandonnés. Mais les chemins qui ont été choisis jusqu'ici ne sont pas nécessairement les meilleurs. Certaines des conditions « objectives » que Bookchin semble célébrer triomphalement disparaissent justement à mesure que la société technique avance. L'abondance matérielle de la société industrielle ne constitue pas une condition favorable au changement social émancipateur : dans bien des cas, elle est au contraire un énorme frein. La société libertaire n'est peut-être pas le fruit de la pénurie, mais elle n'est sûrement pas non plus celui du modèle d'abondance hérité de la révolution industrielle. L'économiste critique E. J. Mishan le disait déjà dans l'ouvrage intitulé *The Costs of Economic Growth* (1967) : « Si l'esprit moteur du développement économique pouvait parler, son *leitmotiv* serait : le suffisant ne suffit pas³. » Et l'on pourrait même ajouter : c'est cette croyance aberrante qui a déformé et détruit la perception de la nécessité elle-même.

Dans son *Introduction à la philosophie écologique et politique de l'anarchisme*⁴, où il corrige bien des aspects propres au triomphalisme de l'abondance technique qui a marqué aussi bien Bookchin que la pensée anarchiste contemporaine, John P. Clark rappelle que « pour les anarchistes, l'abondance doit venir du développement des besoins sociaux, et en tenant compte de la satisfaction du désir d'une

3 Cf. E. J. Mishan, *The Costs of Economic Growth*, 2^e édition révisée, Oxford, Oxford University Press, 1993.

4 Réédité à l'Atelier de création libertaire de Lyon en 2015.

existence créative et joyeuse. À cet égard, ils trouvent l'inspiration de leur projet dans la richesse de l'imagination symbolique, dans la profondeur du sentiment communautaire et dans la joie de l'expérience immédiate de beaucoup de sociétés traditionnelles ». Cela signifie que le passé des formes de vie collectives n'est pas définitivement enterré sous la théorie révolutionnaire progressiste qui fait de l'abondance matérielle et de la technologie libératrice ses mythes salvateurs. Et, surtout, que l'humanité peut trouver pleinement son sens en tournant son regard vers le passé, en admettant que toute invention technique et toute forme d'abondance matérielle constitueront une menace si elles ne sont pas intimement liées à la responsabilité et à la sensibilité collectives.

LES DÉBATS SUR L'ÉCOLOGIE RADICALE AUX ÉTATS-UNIS

Les États-Unis sont le berceau de ce qu'on a pu appeler la « conscience écologique ». Depuis les fameux naturalistes Thoreau et Perkins Marsh au XIXe siècle, en passant par les politiques nationales de protection de forêts et de terres sauvages, jusqu'aux mouvements civils en réaction à la dégradation et à la pollution de l'environnement physique dans les années 1960 et 1970, la société nord-américaine a vu naître en son sein divers courants, luttes et débats autour de la question de l'écologie, qui ont servi de source d'inspiration au reste du monde. Les raisons qui expliquent que c'est aux États-Unis, plus qu'ailleurs, que se sont développées différentes écoles de la pensée écologique ne se limitent pas au seul fait que ce soit un pays qui a été à la pointe de l'urbanisation débridée et de l'industrialisation. Il convient de prendre aussi en considération qu'en Amérique du Nord une civilisation hautement technicienne cohabite avec des espaces sauvages vraiment immenses. À la différence de la vieille Europe, où la plupart des paysages gardent l'empreinte de l'agriculture et de l'industrialisation, et où la densité de population est importante, la richesse naturelle et sauvage de l'Amérique du Nord peut encore offrir à ses habitants le spectacle de grands espaces inhabités, à l'écart des perturbations de la civilisation moderne. Ce même état de fait a permis qu'un pays comme l'Australie ait vu les débats sur l'écologie conditionnés par la valeur attribuée au monde naturel dans sa dimension sauvage.

Dans les années 1960 émergea aux États-Unis une mentalité collective diffuse qui promouvait le retour à ce qui est naturel, aux valeurs spirituelles, au communautarisme, en opposition à une société technologisée. On y retrouvait les traits les plus caractéristiques de ce qu'on appelle la « contre-culture ». Évidemment, dans l'ensemble, ce mouvement engendra seulement des attitudes inconséquentes et fut rapidement banalisé et ridiculisé par la société

de consommation. La « nation de Woodstock » n'était pas autre chose qu'un agglomérat de particules élémentaires s'agitant, désolées ou ingénument euphoriques, parmi les tas de détritiques du monde industriel. Comme l'écrivait à juste titre Lewis Mumford dans *Le Mythe de la machine* (1970) à propos du célèbre festival musical de l'année 1969 : « Avec sa mobilisation massive d'automobiles privées et d'autocars, son engorgement de la circulation pour y accéder, sa pollution de l'environnement sur une large échelle, le festival de Woodstock reflétait et même caricaturait grossièrement les pires traits du système que maints jeunes rebelles font profession de rejeter sinon de détruire. » Le film *Taking Woodstock*¹, qui traite de la face cachée de l'organisation du festival, se conclut en ce sens sur une scène très parlante : le souriant patron-hippie Mike Lang, montant un cheval blanc, parmi des tonnes de poubelles éparpillées par les festivaliers sur les prés verts loués pour l'occasion.

Ceci étant, il faut éviter l'écueil consistant à assimiler l'esprit de la contre-culture à ce qui se présente en elle comme un mouvement de masse aveugle, ou encore à son hédonisme facile et sa médiocrité politique. En marge de tout cela, des personnes étaient habitées d'un véritable désir de s'opposer à la technocratie et à ladite « société du bien-être ». Ce refus était accompagné d'une méfiance non seulement envers la société capitaliste, mais aussi envers les systèmes de pensée prétendument émancipateurs hérités du marxisme dogmatique et du socialisme réformiste².

Théodore Roszak, un des chroniqueurs les plus connus de cet épisode, auteur du célèbre *Vers une contre-culture*, ouvrage qui n'hésite d'ailleurs pas à se montrer parfois critique envers le mouvement, a cherché à rendre compte de la multitude de questionnements et de réponses ayant cohabité pendant les années 1960 et 1970 aux États-

1 Réalisé par Ang Lee en 2009, et sorti en France sous le titre *Hôtel Woodstock*.

2 Il y a peu, Miguel Amorós a rendu justice à la contre-culture dans son livre *Les Situationnistes et l'anarchie (op. cit.)*.

Unis. *L'Homme-planète*, paru en 1978³, est ainsi pour Roszak l'occasion de redéfinir les traits de ce que serait une philosophie politique fondée sur une certaine recherche personnelle propre, inspirée de la contre-culture, et unie à une écologie qui reconnaîtrait et élargirait le cadre de référence de l'humain à l'échelle de la planète. Pour l'auteur, la pratique de l'introspection individuelle apparue dans les années 1960 est un phénomène à prendre en considération, car il exprime la nécessité d'orienter l'existence humaine vers une harmonie avec une vie collective qui pourrait être beaucoup plus riche que ce que la société moderne, sous toutes ses formes, ne le laisse supposer. La proposition de Roszak peut renvoyer à l'écologie sociale de Murray Bookchin, et Roszak lui-même se plaçait dans la lignée de penseurs anarchistes tels que Tolstoï, Kropotkine, Landauer ou Paul Goodman, ainsi que des penseurs personalistes français. Pour Roszak, la tradition contre-culturelle était importante dans la mesure où pouvait surgir de ce terreau une philosophie réunissant la liberté irréductible de l'individu – qu'il préfère nommer « personne » – et la défense de la Terre.

Dans l'Espagne de la toute fin du franquisme et de la « transition » démocratique, par exemple, la vague contre-culturelle, avec ses contradictions et ses insuffisances, fit naître tout un courant qui comprenait justement des valeurs de liberté humaine ou de défense de la nature et s'opposait tout autant à la technocratie qu'à la politique officielle. Mais ce qui compte surtout, c'est que ces valeurs rendaient possible l'expression d'une sensibilité restant en marge de l'opposition monopolisée par la social-démocratie et les sectes communistes de l'époque.

Pour revenir aux États-Unis et aux années 1980, notons que le mouvement écologique s'était alors déjà fragmenté en de multiples écoles et courants. Face aux *lobbies* de l'environnement comme le

3 Theodore Roszak, *L'Homme-planète. La désintégration créative de la société industrielle*, trad. Raymond Albeck, Paris, Stock, 1980.

Sierra Club, qui exerçait une politique réformiste à l'intérieur des institutions, surgirent des voix et des groupes qui réclamaient une écologie qui élargisse ses horizons d'action et de réflexion, et qui prétende à la réalisation d'une alternative réelle face à la société de la destruction. À la fin des années 1980, deux mouvements entrèrent en opposition : l'écologie sociale et la *deep ecology* (écologie profonde). Les points les plus intéressants du débat sont présentés dans le livre *Defending Earth* (1991)⁴, qui retranscrit le dialogue public qui eut lieu entre Murray Bookchin et Dave Foreman, ce dernier étant le chef de file du mouvement Earth first !

Murray Bookchin (1921-2006) est un auteur assez connu de ce côté-ci de l'Atlantique, certaines de ses œuvres ayant notamment été traduites en français⁵. Son mérite est d'avoir été l'un des premiers aux États-Unis à alerter sur les effets nocifs de la société industrielle. Son article « The Problems of Chemicals in Food » date de 1952, et fut publié dans la revue *Contemporary Issues*. En 1962, paraissent simultanément *Printemps silencieux* de Rachel Carson et *Notre Environnement synthétique* de Bookchin⁶. L'ouvrage de Bookchin connaît un retentissement bien moindre que celui de Rachel Carson, mais n'en constitue pas moins un inventaire terrifiant des phénomènes toxiques et polluants ayant envahi la vie quotidienne de la

4 Traduit en français sous le titre *Quelle écologie radicale ? Écologie sociale et écologie profonde en débat*, par Murray Bookchin et Dave Foreman, trad. Juliette Michelet, Lyon, Atelier de création libertaire/Silence, 1994.

5 *Pour une société écologique*, trad. Helen Arnold et Daniel Blanchard, Paris, Christian Bourgois, 1976 ; *Pour un municipalisme libertaire*, Lyon, Atelier de création libertaire, 2003 ; *Une société à refaire. Vers une écologie de la liberté*, trad. Catherine Barret, Montréal, Écosociété, 2011 ; *Qu'est-ce que l'écologie sociale ?*, trad. Bernard Weigel, Lyon, Atelier de création libertaire, 2012 ; *Au-delà de la rareté. L'anarchisme dans une société d'abondance*, trad. Helen Arnold, Daniel Blanchard, Vincent Gerber et al., Montréal, Écosociété, 2016.

6 Rachel Carson, *Printemps silencieux*, trad. Jean-François Gravrard et Baptiste Lanaspèze, Marseille, Wildproject, 2009, et Murray Bookchin, *Notre Environnement synthétique. La naissance de l'écologie politique*, trad. Denis Bayon, Lyon, Atelier de création libertaire, 2017.

société moderne. Bookchin y exprime son credo très clairement : « La réconciliation de l'être humain avec le monde naturel n'est déjà plus simplement souhaitable ; elle est devenue une nécessité. » L'auteur est alarmé par les dégâts dus à l'agriculture moderne, par la concentration urbaine excessive, ainsi que par l'augmentation en flèche de la pollution chimique et radioactive de l'environnement. Il laisse toutefois transparaître dans les dernières pages du livre sa confiance dans les possibilités du progrès technique, chose que l'on retrouve tout au long de son œuvre.

Si Bookchin en était resté là, il n'aurait certainement pas atteint la reconnaissance au sein des milieux radicaux. Sa seconde contribution de taille réside dans le fait d'avoir réuni de façon explicite question écologique et philosophie anarchiste. Après la publication, au milieu des années 1960, d'articles tels que « Écologie et pensée révolutionnaire » ou « Vers une technologie libératrice », Bookchin devint une référence pour tous ceux qui cherchaient à conjuguer l'écologie avec un programme de transformation radicale de la société. Ses articles datant des années 1960 furent réunis dans *Post-Scarcity Anarchism* (dont le titre a été rendu en français par *Au-delà de la rareté. L'anarchisme dans une société d'abondance*). Dans les années 1970, il fonde l'Institut d'écologie sociale dans le Vermont et en 1981, il publie son œuvre majeure : *L'Écologie de la liberté*, dans laquelle il pointe du doigt le lien entre domination humaine et domination de la nature, et propose, pour en finir avec ces deux phénomènes, l'instauration d'une société sans hiérarchie.

La contribution de Bookchin au débat est importante par bien des aspects, et cet auteur a le mérite d'avoir ouvert à la politique radicale une piste de réflexion vraiment nécessaire⁷. Les contradictions au sein de son œuvre sont néanmoins importantes. La plus évidente est d'avoir assujéti son projet d'émancipation sociale à l'existence

7 Concernant la critique de son idée d'« abondance », nous renvoyons le lecteur au [premier texte de cette brochure].

d'une abondance matérielle obtenue par le biais d'une technologie complexe et supposément écologique. À la fin des années 1960, dans son article « Vers une technologie libératrice », il en arrive même à faire appel à des « réactions thermonucléaires contrôlées » comme source possible d'énergie. À partir de cette époque, sa pensée a sans doute évolué, mais il n'a jamais réussi à dépasser un certain progressisme hypertechnologique. Tout aussi problématique est son adhésion à ce qu'il considérait comme l'héritage de l'humanisme des Lumières et du rationalisme, comme si le XVIII^e siècle se réduisait au meilleur des écrits de Diderot. Sous le prétexte de critiquer et de s'opposer, parfois à raison, à certains courants pseudo-mystiques ou irrationalistes, il se retranchait dans des positions intolérantes face à tout ce qui venait d'autres écoles de pensée comme le taoïsme ou les différents courants dits « primitifs ». Par ailleurs, ses façons de débattre n'étaient pas toujours des plus appropriées ni des plus respectueuses. Quand on lit quelques-uns de ses articles polémiques, on a l'impression qu'à ses yeux, tout courant de pensée appartenant à l'écologie radicale, sans correspondre pour autant à l'écologie sociale qu'il défendait, était voué à devenir, d'une façon ou d'une autre, de l'écofascisme.

À partir des années 1980, l'écologie sociale eut à « affronter » un autre courant radical : la *deep ecology* et son bras armé, le groupe Earth first ! Cette assertion est toutefois un peu schématique, car Earth first ! ne se présentait pas, en principe, comme une organisation inspirée par les idées de l'écologie profonde ; mais il se créa peu à peu une convergence entre une vision nouvelle de l'écologie et un nouvel activisme axé sur la défense inconditionnelle des espaces naturels. On doit en fait le terme de *deep ecology*, apparu dans les années 1970, au philosophe norvégien Arne Naess⁸. Aux États-Unis,

8 L'article dans lequel il utilise ce terme pour la première fois a été traduit en français dans le recueil édité par Hicham-Stéphane Afeissa, *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007. D'Arne Naess, on peut également lire en français *Vers l'écologie profonde* (coécrit avec David

les intellectuels George Sessions et Bill Devall donnèrent un contenu à ce terme en publiant, en 1985, *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*, qui devint vite un livre de référence.

Sessions et Devall constituèrent un corpus d'idées de base pour le nouveau mouvement d'écologie radicale. Dans ses grandes lignes, leur philosophie se résume à un triple rejet : rejet de l'écologie qui se conçoit comme un simple environnementalisme, rejet de l'écologie réformiste qui ne cherche qu'à défendre les populations contre les pires effets de l'industrialisme et, enfin, rejet de la vision instrumentalisée et manipulatrice de la nature. Ceci allait donc au-delà d'une simple défense de la nature, sachant que ce terme englobe de nombreuses formes de nature domestiquée ou modifiée. Sessions et Devall s'attachaient avant tout à la défense de la nature sauvage comme valeur fondamentale. Mais alors, quelle place pour l'humanité dans la nature ? Pour la *deep ecology*, il s'agissait avant tout de dénoncer la vision « anthropocentrique » ou « anthropocentriste » de la culture humaine. Là où l'homme avait été mis au centre, il était nécessaire de le remplacer par la vie et la nature sauvages – le fait même de conserver un « centre » pouvant être remis en question. Pour Devall et Sessions, la *deep ecology* était une invitation à la danse de la terre, à « penser comme la montagne, à fusionner avec le tout qu'est le monde naturel ». Évidemment, ils promouvaient un mode de vie plus simple, une société décentralisée formée de petites communautés, dans un esprit de tolérance, de respect et d'entraide. Devall et Sessions rassemblent dans leur livre toute la tradition de pensée allant du bouddhisme zen et de la sagesse traditionnelle des peuples indigènes, jusqu'au naturalisme de Thoreau, Whitman et Muir, aux philosophies de Santayana et Heidegger, à « l'éthique de la terre » d'Aldo Léopold, à la poésie de Gary Snyder, etc. Mais ils se réfèrent aussi bien à une certaine tradition anarchiste et s'appuient

Rothenberg), trad. Dominique Bellec, Marseille, Wildproject, 2009, et *Écologie, communauté et style de vie*, trad. Charles Ruelle, Paris, Dehors, 2013.

sur Kropotkine, les sociétés sans État de Clastres ou l'œuvre de Murray Bookchin.

La *deep ecology* agrège ainsi des idées jusqu'à en faire un enchevêtrement explosif, accueilli par une génération héritière de la contre-culture, et qui avait donc été préparée à toutes ces visions et traditions remettant en question l'héritage du scientisme et du rationalisme occidental – une génération qui, d'une certaine façon, redécouvrait la nature sauvage et les cultures indigènes, préférant la vie « primitive » à la vie « civilisée ».

Dans le même temps, au début des années 1980, Dave Foreman et quelques compagnons dégoûtés de l'écologie réformiste formèrent le groupe Earth First!, en défense active des espaces naturels. Foreman était influencé par les romans d'Edward Abbey tels que *Le Gang de la clef à molette* (1975), qui raconte avec nonchalance les aventures d'une bande d'écologistes saboteurs dans les déserts de l'Utah et de l'Arizona, ou *Désert solitaire* (1968), dans lequel l'auteur fait part de ses propres expériences dans le désert. Abbey s'était fait une ignoble réputation d'écrivain polémiste, souvent accusé de soutenir des opinions racistes, xénophobes et misanthropes. Il fut évidemment présent lors de la première action du groupe Earth First! en 1981, quand ils accrochèrent une fissure en trompe-l'œil sur le barrage de Glen Canyon en Arizona. C'est ainsi qu'Earth First! (EF!) se fit connaître, et à partir de là, tout au long des années 1980, cette organisation gagna des centaines et même des milliers de militants et de sympathisants, popularisant de nombreux actes de sabotage contre des entreprises d'exploitation forestière. Ces actes, qui évitaient sagement la violence envers les personnes, étaient inspirés par une irréprochable foi dans la nécessité de protéger les étendues de nature sauvage. Ces activistes faisaient preuve d'un courage considérable, bloquant des voies d'accès, sabotant des bulldozers, restant plusieurs jours dans des arbres centenaires, etc.

Les activistes d'EF ! subirent bien évidemment les violences policières, et certains finirent en prison.

Néanmoins, et mis à part cette trajectoire digne d'admiration, la philosophie politique promue par l'organisation, et qui se reflétait dans le choix même de son nom, fut sujette à controverses.

Il est vrai que certains des principaux leaders d'EF ! tels que Dave Forman lui-même, s'étaient laissé emporter par leur désir de défendre la nature sauvage, et en étaient arrivés aux extrémités d'une philosophie antihumaine assez effrayante. Complices sans le savoir du néomalthusianisme bourgeois, certains théoriciens d'EF ! avaient identifié comme seule origine du mal l'expansion de l'espèce humaine sur Terre, ne faisant aucune distinction au sein de la complexité sociale et politique, et représentant ainsi l'humanité dans son ensemble comme un phénomène nocif pour la biosphère. Ce malthusianisme *sui generis*, associé à l'obsession d'opposer nature sauvage et civilisation sans chercher à aller plus loin, amena certains théoriciens ou sympathisants intellectuels d'EF ! à défendre des positions *extrémistes*, comme dans l'article signé « Miss Ann Thropy » (pseudonyme de Christopher Manes), paru en 1987 dans le journal d'EF !, et avançant l'idée que le sida pourrait être une solution au problème démographique. Ou bien encore avec une déclaration de Foreman à propos de la famine en Éthiopie, laissant entendre qu'il valait mieux laisser la nature rétablir un équilibre, et déconseillant donc l'envoi d'aide alimentaire.

Ce genre d'opinions était pour les têtes pensantes d'EF ! l'expression d'une rupture vis-à-vis du discours humaniste hypocrite émanant tant de la gauche que de la droite, discours bien-pensant mettant au centre de tout les nécessités d'une humanité omniprésente et universelle, tout en méprisant complètement les nécessités de la biosphère – ceci aboutissant forcément à un désastre, puisque l'humanisme hypocrite est assez stupide pour ignorer le principe

que Roszak formulait en ces termes : « Les besoins de la Terre sont les besoins de la personne. »

Mais la compréhension de ce principe ne justifiait pas, de toute façon, les postures brutales et insensées de certains théoriciens d'EF !, non seulement parce qu'ils prenaient parti de façon infantile pour la nature sauvage contre l'humanité, mais aussi parce que, ce faisant, ils occultaient le problème social dans son ensemble, ignorant les luttes politiques et rassemblant leurs arguments en un naturalisme fourre-tout plutôt douteux. Les personnes qui les critiquaient leur reprochaient l'indécente commodité de l'argument selon lequel une famine dans un pays tel que l'Éthiopie était un effet de la nature, faisant mine d'ignorer qu'elle était tout sauf naturelle.

Un des critiques les plus avisés de la *deep ecology*, David Watson, qui faisait partie depuis de nombreuses années de l'équipe de rédaction de la revue *Fifth Estate*, publia à la fin des années 1980 une brochure intitulée *How Deep is Deep Ecology ?*, dont la conclusion était la suivante :

La *deep ecology* aime tout ce qui est sauvage et libre, j'ai pour cela des affinités avec ces écologistes-là, et ceci a rendu l'écriture de cet essai difficile. J'ai rédigé cette critique détaillée parce que je trouve inquiétant et déprimant qu'un mouvement aussi courageux et pleinement impliqué dans l'action directe pour défendre la Terre puisse simultanément soutenir une politique inhumaine et réactionnaire, et une posture survivaliste. Les écologistes de la *deep ecology*, particulièrement ceux d'EF !, doivent reconnaître la place centrale qu'occupe la technologie dans la destruction de la Terre. Mais s'ils persistent à rester aveugles aux relations qu'entretiennent le capital et l'État avec la pyramide du travail mégatechnique et planétaire qui détruit la nature, ils resteront embourbés dans un survivalisme guerrier et élitiste qui ne mènera à rien.

Une des critiques les plus pertinentes de Watson prend pour cible le cynisme de Foreman à l'égard de l'Amérique centrale et du

flux migratoire massif d'Hispano-américains vers les États-Unis. Foreman et d'autres membres d'EF ! voyaient avec inquiétude le problème de l'immigration, considérant son impact certain sur la densité démographique et sur la fameuse « capacité de charge » des territoires. Mais leur analyse en restait à la simple constatation du fait, rendant coupable le phénomène migratoire lui-même, sans chercher à comprendre la place de la politique des États-Unis dans la destruction et la déstabilisation de pays tels que le Guatemala et le Salvador. Watson leur reproche l'absence douteuse d'articles sur les interventions des États-Unis en Amérique centrale pendant la dure présidence de Reagan. Le manque d'une véritable analyse politique dans les publications d'EF ! faisait de l'organisation la complice naturaliste de l'impérialisme nord-américain, ce que Watson et Bookchin dénoncèrent sans cesse.

À l'été 1987, l'affrontement entre l'écologie sociale de Bookchin et la *deep ecology* était devenu manifeste. À la conférence des Verts d'Amherst (Massachusetts), Bookchin distribua un texte intitulé « Social Ecology versus "Deep Ecology" : a Challenge for the Ecology Movement », publié ultérieurement dans *Green Perspectives*. Il y met l'accent sur l'aspect profondément antihumaniste et misanthrope de la *deep ecology*, allant jusqu'à parler d'éco-brutalisme et ridiculisant Dave Foreman et les théoriciens d'EF ! Lançant de graves accusations à caractère politique, il associe en particulier de façon récurrente la philosophie de la *deep ecology* au nazisme et à l'extermination menée par le IIIe Reich. Bien que partant d'arguments raisonnables, Bookchin péchait par excès.

Les réponses ne tardèrent évidemment pas à se faire entendre. Le point culminant auquel aboutirent les discussions qui suivirent fut l'organisation à l'hiver 1989, à New York, d'une rencontre publique en face à face, devant un public alerté par la tournure très dure qu'avait prise la polémique. Le débat fut organisé par la société Learning Alliance, et ses partisans se montrèrent satisfaits de l'effort

de conciliation dont firent preuve aussi bien Bookchin que Foreman. Le débat fut utile pour rapprocher des positions, arrondir des affirmations extrêmes et opérer un exercice de réflexion commune. Foreman exprima un *mea culpa*, se rétracta de ses affirmations les plus choquantes, et reconnut ouvertement la fonction occupée par l'État et les grandes entreprises dans la destruction de la planète, admettant la nécessité d'articuler le *conservationnisme* à une certaine forme d'écologie sociale. Bookchin, de son côté, reconnut l'excès dont il avait fait preuve dans ses propos, et affirma à son tour l'amour qu'il portait à la nature sauvage, rendant hommage à la tâche admirable effectuée par EF ! Les propos abrupts et l'offense laissèrent place à la compréhension et au respect mutuel.

De beaux gestes et de belles paroles, sans doute. Mais bien que nécessaires, ils ne furent pas suffisants pour atteindre une réelle fusion entre les deux courants, un changement d'orientation en direction d'un mouvement capable d'intégrer efficacement les deux lignes.

À cette époque, EF ! lança une pétition pour créer des réserves naturelles nommées Wilderness Preserve System, incluant pas moins de 280 millions d'hectares préservés de tout type d'intervention humaine, une initiative portée par une idée subversive autant que judicieuse. Le projet typiquement bookchinien d'en arriver à un *municipalisme* libertaire, de décentraliser la société, de créer des communautés où soit possible un lien social sans hiérarchie, dans une relation plus harmonieuse avec la nature, pouvait également être une idée phare. Mais il manquait entre les deux quelque chose que l'on peine à définir.

Le primitivisme des théoriciens d'EF ! induit une simplification des problèmes, omettant de prendre en considération les relations sociales et culturelles entre humanité et nature sauvage, quand ils parlent de la restauration d'une nature sauvage, il est difficile de comprendre quelle place occupera alors la culture humaine, en de-

hors des modèles préhistoriques dont ces théoriciens auraient du mal à assumer toutes les conséquences. Ce que nous disons ici, plus qu'une critique, est surtout l'expression d'un doute. De même, les propositions d'un penseur comme Bookchin restent centrées sur un municipalisme libertaire et des éco-communautés qui, bien qu'étant des possibles acceptables, sont loin de fournir un panel suffisamment large de façons de vivre en commun sur Terre, ni de formes de relations satisfaisantes entre l'humanité et la nature.

Il semble que ces deux écoles de pensée pèchent par excès, en tentant de définir trop tôt ce que le monde et l'humanité doivent être, sans se rendre compte que certains problèmes ne pourront être clairement abordés avant que des avancées, pour l'instant lointaines, n'aient eu lieu. Jusque-là, il serait sans doute préférable d'adopter une sorte d'agnosticisme quant à ces questions. Le travail consistant à savoir ce que nous devons aujourd'hui refuser demande déjà un effort considérable. La simple négation de la société industrielle et de son ambition totalitaire peut déjà être un point de départ pour rassembler des sensibilités.

Le débat de 1989 marqua le point culminant de quelque chose qui n'eut que peu de suite. Une des plus intéressantes contributions que l'on puisse identifier rétrospectivement nous vient de David Watson, auteur en 1996 de *Beyond Bookchin*⁹, une étude dédiée à l'auteur qui propose une piste possible quant à une approche réunissant l'écologie sociale et d'autres courants proches de la *deep ecology*. Du point de vue de l'action directe, on peut saluer l'action du Earth Liberation Front (Front de libération de la Terre) et d'autres groupes du même type, chez lesquels la défense de la nature repose sur une attaque consciente et admirable contre la société du capital, de l'État et de l'industrialisme. L'emprisonnement de l'activiste Marie Mason, condamnée en 2009 à 22 ans de prison pour destruction de propriété

9 *Beyond Bookchin : Preface for a Future Social Ecology*, Black & Red/Autonomea, 1996.

privée, constitue un des faits marquants ayant récemment mis en lumière l'action de ces groupes.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE SUR LES OUVRAGES EN LANGUE ANGLAISE

Pour avoir une vision générale des courants écologiques de cette époque, on peut se référer à *Environmentalism an Political Theory. Toward an Ecocentric Approach* (1992) de Robyn Eckersley. Cet ouvrage a le mérite d'être exhaustif, mais sa lecture peut paraître lourde étant donné son style très académique.

À propos de la fondation et de l'évolution d'Earth First ! dans les années 1980, le fameux *Green Rage. Radical environmentalism and the unmaking of civilization* (1990) de Christopher Manes apporte une information détaillée tout en étant de lecture agréable. Mais ayant été rédigé par un membre d'EF !, il ne rend compte que des côtés positifs de l'organisation, et ne laisse pratiquement pas de place à la critique.

Concernant Bookchin, en plus de l'ouvrage déjà cité de Watson (le plus intéressant sur la question), il existe deux autres livres : l'éloge *Renewing the Earth. A celebration of the Work of Murray Bookchin* (1990) de John P. Clark, et *Social Ecology after Bookchin* (1998), édité par Andrew Light, réunissant de nombreux articles très critiques envers Bookchin. Parmi les auteurs se trouve John P. Clark, pourtant allié de Bookchin, et de qui on peut lire *The Anarchist Moment* (1984), dans lequel il analyse aussi l'œuvre de Bookchin et divers aspects de la philosophie anarchiste et de la critique écologique.

Le texte de Bookchin intitulé *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism* (1995) est par ailleurs loin d'être dénué d'intérêt. Il rassemble toutes les critiques qu'il adresse aux anarchistes anti-industriels, adeptes de

Zerzan, partisans des TAZ (zones autonomes temporaires), etc., tous suspects d'être des cryptofascistes et nihilistes, évidemment.

ANARCHISME ET SCIENCE

La philosophie anarchiste a dès l'origine littéralement vénéré la science – aucun doute n'est possible à cet égard. Et pourtant, il ne faut pas oublier que Bakounine lui-même fut un des premiers à attirer l'attention sur les dangers encourus à partir du moment où l'on place une confiance aveugle dans le pouvoir de la science et des scientifiques. Soulignant le risque d'attribuer un trop grand pouvoir à certains groupes d'experts au détriment des capacités de jugement de la majorité des gens, il entrevoyait déjà à son époque comment la science pouvait faire alliance avec les ennemis du peuple en vue de le soumettre toujours plus. En outre, Bakounine voyait dans la science une sorte de tyrannie pesant sur la réalité, écrasant la vitalité de l'esprit humain, immolant sa spontanéité créatrice à grands coups de concepts arides. Les rares pages dans lesquelles il esquaissa cette critique de la science n'eurent pas beaucoup d'écho parmi les militants d'alors, et c'est ainsi qu'une grande partie de la pensée anarchiste considéra que son idéal d'émancipation dépendait entre autres des progrès scientifiques.

Plusieurs pistes permettent d'expliquer le sentiment de dette que l'anarchisme semblait avoir envers la science. De façon générale, tout le progressisme scientifique classique subissait l'influence de l'Encyclopédie et de la philosophie des Lumières, et il en était de fait l'héritier. La philosophie anarchiste, qui vit le jour au XIXe siècle, ne pouvait éviter cette inspiration. Pratiquement tous les mouvements d'émancipation politique de cette époque s'identifiaient au progrès de la Raison et de la Science. Il aurait difficilement pu en être autrement à cette époque. Mais il existe aussi une raison supplémentaire très forte à cette vénération de la part des anarchistes : les agitateurs de ce mouvement pensaient fort justement que le peuple était privé du savoir et de la science de façon délibérée, en vue de l'opprimer plus aisément. L'ignorance était l'attribut du déshérité exploité par les puissants. La classe dirigeante avait de bonnes raisons de laisser

les travailleurs dans l'ignorance, et c'était pour les anarchistes le progrès lui-même qui révélait l'ignominie de la situation.

La pensée émancipatrice classique avait en général une vision quelque peu rudimentaire de la relation entre savoir et pouvoir politique. Lorsqu'elle analysait l'ignorance de la classe ouvrière, le fait que celle-ci soit le fruit du processus d'acculturation provoqué par l'industrialisation forcenée restait dans l'ombre. On considérait alors que tout savoir objectif valable était le produit de l'évolution de la méthode scientifique, et ce faisant on oubliait tous les savoirs empiriques caractéristiques des cultures préindustrielles et indigènes. L'anarchisme et le socialisme proposaient la plupart du temps une image du savoir tenant excessivement du rationalisme des Lumières et de sa fascination pour l'idéal de la science instrumentale. Le schéma historique présentant la Science et la Raison comme les vainqueurs face aux ténèbres de la crédulité et de la superstition était accepté sans discussion.

Bien évidemment, les anarchistes, de même que Marx et beaucoup d'autres, analysèrent le phénomène religieux comme étant le fruit de l'ignorance et de la faiblesse humaine, et de ce fait comme un instrument de domination visant les exploités. En réglant ainsi la question de la religion, et dans ce cas du christianisme, l'anarchisme fut victime d'une simplification outrancière. S'il est vrai que la religion était historiquement l'alliée des pouvoirs en place, il n'en reste pas moins que de nombreux soulèvements de l'ère préindustrielle appartenaient à des mouvements à caractère religieux : le prêtre John Ball au XIV^e siècle, le prédicateur Thomas Münzer au XVI^e siècle, ou l'agitateur chrétien Gerrard Winstanley au XVII^e siècle, furent à la tête d'importantes révoltes paysannes où s'exprimaient des idéaux sociaux proches de l'anarchisme. Et ce furent les nouvelles classes dirigeantes, la bourgeoisie et les tenants de sa propagande, qui utilisèrent la Science et la Raison pour décapiter l'autorité de droit divin, en finir avec l'Ancien Régime et instaurer le

capitalisme industriel comme système encore plus perfectionné de domination des peuples.

Cette évidente ambiguïté dans l'évolution des idéaux sociaux ne fit pourtant pas fléchir la foi dans le Progrès, en tout cas pas dans un premier temps. L'optique par trop schématique que fournissaient les encyclopédistes aux anarchistes présentait la modernité comme la fin de la tyrannie obscurantiste des anciennes classes dominantes et l'avènement possible d'une société nouvelle établie sur la liberté et la raison. Les anarchistes ne croyaient évidemment pas que le seul mouvement historique conduirait à l'émancipation, mais sans considérer que la révolution prolétarienne suffirait à libérer les forces rénovatrices qui grondaient au sein du monde industriel, ils tendaient pourtant à adopter sans le questionner l'idéal progressiste scientifique hérité de l'idéologie bourgeoise. De fait, la réappropriation de la science fut l'une des premières tâches que s'imposèrent les anarchistes.

À raison, ces derniers visaient les restes d'une religion catholique parasitant encore les institutions et la vie culturelle, tout particulièrement dans un pays comme l'Espagne où celle-ci exerçait une forte répression. Il est vrai que l'Église, pour tenter de conserver quelques bribes de pouvoir et sa tutelle sur la population, ne pouvait que s'opposer à la philosophie des Lumières et à l'avancée de la science. Elle avait en effet été reléguée au second plan par l'expansion de la société libérale, et le dogme religieux se mit à sentir le rance quand il dut se confronter à la philosophie bourgeoise et aux « libres-penseurs ». Même si, à la fin du XIXe siècle, l'Église catholique – et le christianisme en général – conservait une place prépondérante en Europe, l'emprise de sa doctrine était déclinante, les conquêtes de la science et du rationalisme s'étant frayé un chemin depuis déjà des siècles. Quand les anarchistes émergèrent, ils estimèrent devoir combattre une doctrine qui n'était plus qu'une coquille vide, une foi effilochée qui s'agrippait comme elle pouvait à la

vie collective pour tenter de conserver son influence. En résumé, les anarchistes contemplèrent avec enthousiasme l'avènement de l'ère scientifique, parce qu'ils voyaient en elle la victoire de la lumière et de la raison sur la superstition et l'ignorance, alors qu'en réalité ils assistaient à l'avènement d'un nouveau culte, celui de la science qui, alliée au pouvoir, inaugurerait une nouvelle forme d'oppression, comme Bakounine en avait eu l'intuition.

La plupart des anarchistes pensaient ingénument que le progrès scientifique se rangerait à leurs côtés une fois que la science cesserait d'être utilisée comme un instrument de propagande servant la classe dominante. Voilà pourquoi les anarchistes s'opposèrent à Malthus, Herbert Spencer, Thomas Huxley, Cesare Lombroso et à tous ceux qui tentaient de justifier un certain état de choses en ayant recours à une approche soi-disant empirique et objective. Si la figure du scientifique restait celle d'un héros de la lutte pour la vérité, comme l'avait été Galilée, il s'agissait à l'époque de livrer bataille face aux manipulations mal intentionnées de la vérité. La science bourgeoise était donc, après l'Église, l'ennemi idéologique n°2. En somme, l'idée était qu'une fois mis en déroute les religions et autres cultes irrationnels, une fois démasquée l'imposture bourgeoise face à la science, la vérité s'ouvrirait un chemin et viendrait soutenir tout naturellement le projet universel d'émancipation. Mais jusqu'à quel point ce progressisme pesa-t-il sur l'œuvre politique du mouvement libertaire ?

C'est à Kropotkine, grand théoricien de l'anarchisme et scientifique renommé, que l'on doit l'intégration de l'analyse sociale anarchiste au courant intellectuel progressiste du XIXe siècle. À la lecture de son livre précisément intitulé *La Science moderne et l'anarchisme*, on pourrait penser qu'il considérait le second comme un rejeton politique du premier. On peut y lire :

L'Anarchie est le résultat inévitable du mouvement intellectuel dans les sciences naturelles qui commença vers la fin du XVIIIe siècle, fut ralenti par la réaction triomphante en Europe après la

chute de la Révolution française, et recommença, dans la complète éclosion de ses forces, depuis la fin des années 1850. Les racines de l'Anarchie sont dans la philosophie naturaliste du XVIIIe siècle. Mais elle ne put recevoir ses fondements complets qu'après la renaissance des sciences, qui se produisit au commencement de la seconde moitié du XIXe siècle et qui donna une vie nouvelle à l'étude des institutions et des sociétés humaines sur une base naturaliste.

D'après Kropotkine, celui qui applique la méthode scientifique à la société pourrait être capable, grâce à l'observation rigoureuse, de démêler les traits constitutifs des institutions de pouvoir :

Profitant des documents historiques accumulés par la science moderne, l'Anarchie a démontré que l'autorité de l'État, dont l'oppression grandit de nos jours de plus en plus, n'est en réalité qu'une superstructure nuisible et inutile, qui, pour nous, Européens, ne date que des XVe et XVIe siècles : superstructure faite dans l'intérêt du capitalisme, et qui fut déjà, dans l'Antiquité, la cause de la chute de Rome et de la Grèce, ainsi que de tous les autres centres de civilisation en Orient et en Égypte.

Il affirmait un peu plus haut dans le même texte :

L'Anarchie représente une tentative d'appliquer les généralisations obtenues par la méthode inductive des sciences naturelles à l'appréciation des institutions humaines. Elle est aussi une tentative de deviner, sur la base de cette appréciation, la marche de l'humanité vers la liberté, l'égalité et la fraternité, afin d'obtenir la plus grande somme possible de bonheur pour chacune des unités dans les sociétés humaines.

Kropotkine, à l'inverse d'un certain « socialisme scientifique », ne se laisse pas prendre au piège de l'idéologie qui postule l'inévitable avancée de la société capitaliste vers une société égalitaire. Et il est intéressant de noter la place qu'occupe dans son approche la méthode scientifique en tant qu'instrument d'analyse sociale : c'est

justement cette dévotion à la quête de la vérité, fondée sur la somme de ses observations directes de la réalité et de la nature, qui fait toute la valeur de son œuvre. *L'Entraide*, *L'État* ou *L'Histoire de la Révolution française* sont le fruit de cet élan désintéressé pour défendre la vérité en tentant de formuler des principes généraux (l'entraide comme facteur d'évolution, ou l'émergence historique de l'État comme forme d'oppression) fondés sur une étude rigoureuse des faits. Kropotkine a ainsi ouvert de nouveaux horizons à la réflexion politique. *L'Entraide*, écrit en réponse au darwinisme social (que certains qualifient simplement de « spencerisme social »), permet d'intégrer l'histoire des institutions humaines dans le cadre plus global de l'évolution naturelle des espèces. Mais là où certains ne voient, dans un domaine comme dans l'autre, qu'une lutte pour la survie et une adaptation des meilleurs, l'anarchiste pose la solidarité comme principe de base pour la conservation de la vie. Sa philosophie sociale s'enrichit de ses connaissances géographiques et géologiques, et ses écrits restent une référence en la matière.

Mais à la différence de Bakounine, Kropotkine ne fut pas capable de détecter le danger résultant de l'avènement d'une idéologie scientifique. Il lui était également impossible d'imaginer que la communauté scientifique en arriverait à former une véritable élite d'experts au service des intérêts de la classe dominante. Il était en définitive par trop optimiste quant aux applications techniques et industrielles de la science. Son ami Élisée Reclus, lui aussi géographe et homme de science, avait eu pour sa part l'intuition du problème que représentait la connaissance scientifique comme savoir fragmenté. Dans son œuvre la plus connue, *L'Homme et la Terre*, il dit, en se référant aux scientifiques, qu'« ils courent, au point de vue moral, un danger particulier qui provient d'une trop grande spécialisation ». Et Reclus était loin de pouvoir évaluer à quel point ce savoir scientifique allait se retrouver aujourd'hui dispersé en une myriade de disciplines... Il fut lui-même l'incarnation du savant détenant un savoir encyclopédique, et une bonne partie de son œuvre vient au-

jourd'hui à l'appui de la critique écologique. Son enthousiasme pour le Progrès était souvent modéré par l'apport de nombreuses références aux peuples de l'Antiquité et de la Préhistoire.

Nous pouvons donc voir comment l'anarchisme s'est notablement enrichi de l'idéal scientifique de l'époque, avec l'intérêt pour l'observation et la vérification (par la reproductibilité des expériences), l'autocritique et la rigueur, la recherche de la vérité et du savoir universel, etc. Mais les problèmes de la transformation de la science en un « scientisme », de la marchandisation du savoir scientifique, des excès de la technologie, etc., restèrent sans réponse.

Dans un des textes classiques du mouvement libertaire espagnol, *El proletariado militante* (Le prolétariat militant) (1902), d'Anselmo Lorenzo, on retrouve parfois les traces de la foi dans la science qui éclaira les premiers pas de l'anarchisme : « Liberté de culte ! Qu'est-ce que signifie le fait qu'ils nous donnent la liberté de culte dans un texte de loi, s'ils nous interdisent formellement, au moyen d'une organisation sociale, l'entrée dans le temple de la science, vrai culte qui fait de chaque homme un dieu ? »

Certains historiens ont repéré cette passion pour la science dans l'anarchisme espagnol. Toutes les publications de l'époque sont pleines de références à des ouvrages et à des controverses scientifiques qui animaient l'époque. Galilée, Darwin ou Haeckel devinrent des héros combattant les préjugés et la superstition. Dans le même temps, la science naturelle élargissait le regard de l'homme et démystifiait la nature et le cosmos, augmentait la possibilité de transformation du milieu physique et mettait à la portée de tous l'abondance dont on avait tant rêvé. Dans le chapitre dédié à la science et à l'anarchisme de son livre *Musa libertaria* (Muse libertaire)¹, Lily Litvak écrit ainsi :

1 Lily Litvak, *Musa libertaria. Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)*, Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo, 2001.

Les anarchistes héritèrent du positivisme la poésie attachée à l'avenir de la science, ainsi que la célébration des héroïsmes qu'il suscitait, l'orgueil propre à l'homme maître des éléments et constructeur de machines énormes et délicates qui l'aident dans son entreprise de conquête du monde. [...] Les poètes anarchistes louent dignement la science appliquée, qui élargit les horizons, fait reculer les limites de l'univers et démultiplie le pouvoir de l'homme tout en augmentant son bien-être.

L'un des auteurs qui ont le plus clairement décrit le scientisme des anarchistes, l'historien José Alvarez Junco, insiste en outre sur l'idée qu'ils se faisaient d'une société organisée de façon rationnelle. Le « positivisme » anarchiste reprend, sous bien des aspects, l'entreprise d'Auguste Comte et de Saint-Simon. La logique scientifique, appliquée à l'évolution sociale, devait engendrer une société régie de façon transparente selon les principes de la méthode expérimentale. La science endiguerait définitivement toutes les pulsions ataviques des époques passées. Alvarez Junco note à ce propos :

Les anarchistes appartiennent à la tradition positiviste et socialiste utopique en ces termes : la domination de l'homme par l'homme laissera, en définitive, la place à l'administration scientifique des choses. Le positivisme peut aujourd'hui être interprété comme une doctrine à caractère conservateur, rationalisant et stabilisant l'ordre social après la Révolution française. Mais dans l'Espagne de la fin du XIXe siècle, où manquaient la base sociale bourgeoise et le développement intellectuel qui étaient présents en France, il se trouva confronté à une forte opposition de la part des milieux conservateurs².

Les anarchistes espagnols durent faire face à une question paradoxale : comment articuler le scientisme avec la croyance en l'existence d'un désir de justice et de solidarité instinctif chez l'être humain ? Comment concilier d'un côté l'idée que ce qui échappe au

2 José Alvarez Junco, *La Ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Madrid, Siglo XXI, 1976.

rationnel menace de retomber dans la barbarie et le chaos, et de l'autre la démonstration scientifique faite par Kropotkine d'instincts de communauté et d'entraide inhérents à la nature humaine ? Comment faire correspondre le progrès scientifique avec les tendances de l'espèce ? La science ouvrait-elle vraiment une voie dans les ténèbres, ou bien fallait-il nuancer l'opposition entre raison et instinct, entre culture et nature ?

L'historien Alvaro Giron Sierra a justement tenté d'expliquer ce paradoxe³. Les anarchistes espagnols prirent en considération les travaux de Kropotkine sur l'entraide, qui permettaient de dépasser les simplifications du darwinisme social concernant la lutte pour la survie, la sélection des mieux adaptés, etc. Suivant les arguments de Kropotkine, il écrit : « Les instincts sociaux sous-jacents à la pratique de l'entraide sont toujours favorisés par la sélection naturelle. Mais ce n'est pas tout. Il y a une tendance générale de la vie à la sociabilité. » Le problème réside dans le fait que cette tendance à la sociabilité passe philosophiquement pour être *instinctive*, et donc irrationnelle. Les anarchistes, influencés par le positivisme, ne peuvent accepter le caractère simplement inconscient et irrationnel de l'entraide, facteur prédominant de l'évolution. La science doit être l'outil qui établit solidement et rationnellement cette tendance innée au sein d'une société libérée. Comme l'explique très bien Giron Sierra :

Nous nous dirigeons vers une reformulation du grand problème de la théodicée de l'origine du mal dans le monde, qui permet, d'une certaine façon, de préserver la croyance dans la bonté naturelle de l'être humain. L'être primitif obéissait instinctivement à la loi de l'entraide, mais ne disposait pas de la connaissance rationnelle de celle-ci. Ceci permet d'expliquer que cette loi s'applique de façon inadéquate.

3 Alvaro Giron Sierra, *En la mesa con Darwin. Evolución y revolución en el movimiento libertario en España (1864-1914)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005.

Giron Sierra cite précisément un extrait écrit par la rédaction de la revue *Natura* de 1905, qui apportait une réponse aux arguments individualistes et nietzschéens du théoricien anarchiste Comas Costa :

Nous opposons à l'étrange et bourgeoise interprétation de la lutte darwinienne pour la survie, l'interprétation scientifique de l'entraide, de l'association pour la vie, base et facteur primordial de toute évolution du règne animal et du progrès des sociétés.

C'est-à-dire que l'entraide ne pouvait être vraiment appréciée que *si elle se transformait en un rigoureux objet de science*.

Tous ces auteurs ont étudié l'idéologie et la culture anarchistes sur la période qui va de l'éclosion de la pensée libertaire au début de la Première Guerre mondiale. Mais, comme le signale Alvarez Junco, « il est probable que, comme dans le cas du rationalisme et du scientisme, les anarchistes continuèrent à nourrir cette foi bien longtemps après que ces concepts avaient été critiqués par les idéologues officiels ». De quels « idéologues officiels » s'agit-il, nous ne le savons pas, mais la réflexion de l'auteur semble juste quand il ajoute :

Aujourd'hui pourtant, de petits groupes d'inspiration libertaire existent qui font partie des fervents pessimistes à l'endroit de la société technique future, dans la ligne dystopique des Orwell et Huxley, ce qui montre bien qu'il y avait dans l'idéologie anarchiste d'autres éléments qui rendaient possible une rupture avec « l'illusion de la finalité » et une ouverture vers le « règne de l'imagination »⁴.

Les conflits armés et les désastres industriels ont clairement montré que la science recelait des pouvoirs susceptibles d'échapper au contrôle de l'humanité et de se retourner contre elle. Des critiques lucides de la science et de la technologie furent diffusées par des auteurs tels que Mumford, Ellul, Fromm ou les sociologues de l'École

4 Publiés en 1976, ces mots restent aujourd'hui toujours valables.

de Francfort. Les mouvements écologistes apparus surtout en Amérique du Nord firent contrepoint aux désordres provoqués par les débordements de la technologie, de l'agriculture industrielle, etc. Un écrivain libertaire américain aujourd'hui pratiquement tombé dans l'oubli, Paul Goodman, insista justement sur la nécessité d'analyser la fonction que la science devait occuper dans la société. Dans l'un de ses derniers ouvrages, *New Reformation*⁵ (1971), il procède à un bilan de l'héritage que nous a transmis la science contemporaine. Loin de repousser la science et la technologie, Goodman voit en elles une source permettant à l'esprit humain et à la culture de s'élever. Soulignant les qualités de l'attitude scientifique en tant qu'exercice d'honnêteté, d'humilité et de véracité, il met en relief le fait que la science alimente une communauté de savoirs partagés à l'échelle internationale. Cela ne l'empêche pas pour autant de dénoncer la voie perverse que la science a empruntée dans la société moderne :

Dans les pays occidentaux, l'orthodoxie scientifique prétend que la science est neutre, et qu'elle est dans les pays communistes esclave (théoriquement) de l'idéologie. Mais, dans les deux cas, par leur financement comme par leur organisation, la science et la technologie sont très peu orientées vers le bien public, et pas du tout selon des fins qui pourraient nous paraître idéales.

Goodman montre comment la science s'est intégrée dans les schémas de la technocratie et se voit aujourd'hui soumise à la satisfaction des besoins artificiels de la société de masse :

Loin de gouverner, les scientifiques et les ingénieurs sont aujourd'hui un personnel employé par les systèmes organisés privés ou publics qui est littéralement irresponsable des projets et des programmes qu'il mène à bien. Les priorités de ces programmes éludent les nécessités humaines essentielles.

5 Paul Goodman, *New Reformation : Notes of a Neolithic Conservative* [La nouvelle Réforme. Notes d'un conservateur néolithique], Oakland, PM Press, 2010.

Bien entendu, en tant qu'acteur de la vague radicale des années 1960, Goodman exige une décentralisation des appareils de pouvoir et de décision qui dirigent l'activité scientifique. Par ailleurs, il mise sur une science ouverte sur la société, qui assumerait une véritable utilité publique au sein d'une société écologique. De façon plus générale, il refuse le gigantisme technologique et plaide pour une relocalisation de la technique et des moyens de production. À la différence des anarchistes classiques, il ne croit pas que l'industrialisation en tant que telle puisse bénéficier à la société dans son ensemble, particulièrement en ce qui concerne les pays dits « sous-développés ». Dans son approche anarchiste de la science, la pensée de Goodman peut parfois apparaître comme trop ambiguë. Malgré ses critiques très justes de la technocratie et de l'impérialisme économique, il trouve beaucoup d'attrait à la conquête spatiale et envisage l'entreprise scientifique en général comme une nécessité incontournable de la culture humaine. En cela, il rejoint les anarchistes du passé. Pour l'essentiel, il ne s'attaque ni à la méthodologie propre à la science ni à ses aspirations à une connaissance objective de la réalité, mais seulement à son appropriation illégitime par la classe dirigeante.

Reste à imaginer à quoi ressemblerait la recherche scientifique au sein d'une société égalitaire et décentralisée, telle que Goodman l'appelle de ses vœux. Paul Feyerabend, l'auteur très controversé de *Science in a Free Society* (La science dans une société libre, 1978)⁶, tente dans ce livre d'apporter des éléments de réponse. Philosophe de la science reconnu, il se réclame d'une « épistémologie anarchiste » pour définir le caractère non nécessairement méthodique de l'avancée du savoir scientifique. À la vision orthodoxe et classique de la méthode scientifique, Feyerabend oppose une réalité différente. Il démonte, ou du moins tente de démonter le mythe d'une méthode scientifique rigoureuse et questionne les fondements sup-

6 Paul Feyerabend, *Science in a Free Society*, Londres, Verso, 1982.

posés rationnels des découvertes scientifiques. Mais sa contribution la plus importante réside dans l'attaque lancée à l'encontre du conformisme et de l'orthodoxie renfermée sur elle-même dont font preuve les scientifiques, qu'il taxe de classe organisée autour d'une vision doctrinaire du savoir, excluant d'autres formes possibles de connaissance. Feyerabend va beaucoup plus loin que Goodman sur certains points, puisqu'il s'attaque au cœur même de la doctrine scientifique sur des questions telles que l'objectivité ou la rationalité.

Si les travaux de Feyerabend sont à la fois extrêmement intéressants et dérangeants, c'est parce qu'ils mettent en lumière le caractère profondément idéologique de la science contemporaine. Ce philosophe conteste la prétendue supériorité du savoir scientifique et considère que la science s'est transformée en une religion officielle d'État, comme le fut en son temps le catholicisme. Feyerabend ne se définit pas comme anarchiste, en tout cas pas au sens politique. Quand il demande la séparation de la science et de l'État, il ne s'interroge pas sur la nécessité de ce dernier. Cela n'en rend pas moins intéressante la polémique qu'il soulève. Pourquoi, en effet, la recherche scientifique est-elle systématiquement présentée comme bénéfique pour la société ? Pourquoi la société devrait-elle continuer à déployer toujours autant d'efforts pour soutenir la recherche ? Et plus particulièrement : pourquoi la science – telle qu'elle est considérée en Occident – devrait-elle être privilégiée par rapport à d'autres moyens d'établir la connaissance de la réalité ?

Dans la société moderne, l'institution scientifique a acquis le monopole incontestable du savoir. Malgré tous les désastres engendrés par l'agriculture industrielle, la production mécanisée, la médecine scientifique, le développement de l'équipement militaire, etc., la société n'a pas retiré la confiance qu'elle avait placée dans la communauté scientifique. Pour Feyerabend, la symbiose État-Science est une menace pour la démocratie : « L'entreprise même [la science] qui un jour dota l'homme des idées et de la force pour se li-

bérer des peurs et des préjugés d'une religion tyrannique le transforme aujourd'hui en un esclave de ses intérêts. » Sa revendication d'une participation directe du citoyen aux décisions que prend la société en termes de choix des objets de recherche scientifique, ainsi que sa proposition d'une pluralité de méthodes et de savoirs, ouverte à d'autres traditions de pensée et de pratiques, vont dans le sens d'une philosophie libertaire.

La revue française *Réfractations*, consacrée comme l'indique son sous-titre aux « recherches et expressions anarchistes », a publié en 2004 un dossier dédié entièrement au problème de la science, de sa relation au pouvoir, et plus particulièrement à la position que l'anarchisme devrait adopter face à cette question⁷. Les collaborateurs du dossier, scientifiques et libertaires, situent de façon lucide les enjeux cruciaux. Ils reconnaissent tout d'abord que la science a signifié pour beaucoup un facteur de progrès et d'émancipation, tout en admettant ensuite : « Mais cette ère scientifique s'est accompagnée d'un excès d'optimisme et a donné naissance à des courants extrêmes (scientisme, positivisme politique et religieux, etc.) faisant ainsi de la science un nouveau dogme. » Vient ensuite une longue liste de catastrophes écologiques et militaires, fruits de l'invention scientifique alliée au pouvoir. Toutefois, inquiets de la vague de réaction anti-scientifique, de relativisme, de culte de l'irrationnel, etc., ils affirment dans le même temps la nécessité de trouver un équilibre entre les excès du scientisme et l'extrémisme antirationnel. Par ailleurs, ils n'hésitent pas, très honnêtement, à admettre que « derrière les choix de valeurs des scientifiques se dissimulent trop souvent des rapports de force », écartant de ce fait l'idée par trop ingénue d'une « neutralité de la science ». Les institutions scientifiques étant modelées par les exigences du pouvoir, effectivement, comment pourrait-on innocenter la science ? C'est la raison pour laquelle ils déclarent :

7 Dossier « Visages de la science », *Réfractations* n° 13, automne 2004.

Pour nous, en tant qu'anarchistes et en tant que scientifiques, les rapports existant entre science et pouvoir constituent un problème en soi ; malheureusement, dénoncer les rapports de force qui se cachent derrière la prétendue neutralité des experts scientifiques ne suffira pas à le résoudre.

Une fois posées ces idées de base, les auteurs envisagent une analyse qui favoriserait des ponts entre science et société, et qui débouche, à la façon de Goodman ou de Feyerabend, sur un idéal de démocratie participative englobant la recherche scientifique elle-même – une chose qui est aujourd'hui impensable, dans le cadre du modèle social que nous subissons. Malgré tout, certains articles du dossier portent la marque de ces préjugés positivistes et progressistes qu'on trouve fréquemment chez les scientifiques, et que dissimule à peine ce semblant d'ouverture au dialogue, bien qu'il s'agisse là d'un vaillant essai de mise au point relatif à ces questions, le dossier dans son ensemble est quelque peu décevant par l'absence d'une véritable confrontation d'idées entre les positions les plus réfractaires et celles qui sont, en quelque sorte, plus traditionnelles.

Il convient de préciser que ce dossier de *Réfractions* est paru à un moment où fleurissaient les manifestations critiques vis-à-vis de la science dans le milieu radical français. Dans le sillage d'actions de refus provoquées en France par l'application de l'ingénierie génétique à l'agriculture, des analyses allant dans le sens d'une critique antiscientiste virent en effet le jour. À la fin des années 1990 et au début de ce siècle paraissaient aux Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances divers textes et opuscules remettant en question la légitimité de la technoscience et dénonçant les désastres de l'agriculture transgénique. Peu de temps après, de petits groupes entreprirent des travaux de critique globale de la science et de la technologie. Ces collectifs, d'orientation clairement antiautoritaire, ont constitué une sorte de rénovation salutaire de la pensée anarchiste.

L'un de ces groupes, Pièces et main d'œuvre (PMO), basé à Grenoble, a développé un important travail critique sur le terrain des nanotechnologies. Il faut savoir à ce sujet que la ville de Grenoble a constitué, et continue d'être, le terrain d'essai privilégié des laboratoires et industries lancés dans la création et la promotion de cette nouvelle technologie. L'édition d'un bulletin d'information et de critique, ainsi que ses actions de contestation, ont valu à ce collectif d'attirer les foudres des autorités et des forces de l'ordre, ce qui ne l'a pas empêché de poursuivre dans la même voie. Comme dans le cas des biotechnologies, PMO a dénoncé à de nombreuses reprises l'opacité dans laquelle se déroulent les recherches sur les nanotechnologies, les intérêts inavouables qu'elles recouvrent, ainsi que les possibles conséquences écologiques et sanitaires que l'introduction de ces technologies pourrait avoir sur la société et l'environnement. La France investit aujourd'hui de grandes quantités d'argent dans ce nouveau filon industriel, sans que personne ou presque n'en sache quoi que ce soit. Pour un groupe comme PMO, il est clair que la prétendue neutralité scientifique n'est qu'un leurre qui se détruit lui-même. Voici ce qu'il affirme dans l'un des livres qu'il a publiés :

On peut discuter des applications « bonnes » ou « mauvaises » de la recherche, soutenir que « l'outil est neutre » et l'usage seul en cause, qu'il ne faut pas « jeter le bébé avec l'eau du bain », « le bon grain avec l'ivraie », etc., mais un fait demeure indiscutable : dans un monde où s'opposent dominants et dominés, tout « progrès des connaissances » sert d'abord les dominants, leur sert d'abord à dominer, et autant que possible à rendre leur domination irréversible⁸.

La France étant un pays pionnier dans la recherche, avec un budget destiné à la science supérieur à celui de pays tels que l'Espagne, toutes ces questions y tiennent une place particulière. La conscience d'une écologie humaine et sociale a alimenté dans certains milieux contestataires un refus du scientisme. Le groupe

8 PMO, *Aujourd'hui le nanomonde. Nanotechnologies, un projet de société totalitaire*, Montreuil, L'échappée, 2008.

Oblomoff, formé en 2004 par de jeunes chercheurs et universitaires basés originellement à Paris, a également fomenté un débat radical sur la fonction de la science dans la société – débat qui, jusqu’à aujourd’hui, n’a pas été considéré à sa juste mesure, mais dont personne ne peut nier l’existence. Ce groupe, en diffusant textes et pamphlets, est intervenu dans des discussions et des rassemblements scientifiques, montrant ainsi son désaccord et invitant à l’action directe pour contrer l’apathie des citoyens face à l’alliance de la science et du pouvoir. On peut ainsi lire, dans la présentation d’un recueil de leurs écrits d’agitation :

Nous appelons à établir les liens encore possibles entre toutes les personnes qui, issues ou non du milieu scientifique, parfois s’ignorent et entendent résister en acte à l’avancée de la technoscience. La question n’est pas de rapprocher la science du citoyen, mais de casser la logique de l’expertise, de dénoncer le mensonge de la neutralité de la recherche et d’empêcher la science contemporaine de contribuer, au jour le jour, à détruire la politique, la remplaçant par une affaire technique⁹.

PMO et le groupe Oblomoff parlent explicitement de « technoscience », étant établi que la recherche scientifique est aujourd’hui un terrain entièrement dominé par les applications technologiques et industrielles. Et c’est bien pour cela qu’ils dénoncent le mythe de la « science pure », de la « recherche fondamentale », pointant du doigt la responsabilité des scientifiques dans la production de savoirs qui, d’une façon ou d’une autre, servent la légitimation et le perfectionnement du système de domination actuel. L’impact de ces groupes est resté marginal, mais leur activité n’en est pas pour autant moins importante. De fait, la persistance de ces courants « anti-industriels », sous forme de publications, d’analyses et d’interventions publiques, est un signe de leur importance vis-à-vis d’autres variantes que l’anarchisme a pu connaître au cours du temps (insur-

9 Groupe Oblomoff, *Un futur sans avenir. Pourquoi il ne faut pas sauver la recherche scientifique*, Montreuil, L’échappée, 2009.

rectionalisme, anarcho-primitivisme, courants antimondialisation, etc.).

Peut-on voir un parallèle entre la critique féroce de la religion par les premiers anarchistes et ce qui s'énonce aujourd'hui à l'encontre du dogmatisme scientifique ? Bien qu'il ne s'agisse pas ici d'apporter une réponse définitive, cette question devrait recevoir toute l'attention qu'elle mérite.

MALTHUS ET LES LIBERTAIRES

L'Essai sur le principe de population de Thomas R. Malthus, publié pour la première fois en 1798, est devenu un classique de la littérature économique et sociologique. À l'image du darwinisme et du marxisme, l'héritage intellectuel de Malthus a fini par dépasser le cadre du propos spécifique qu'il développait dans cet ouvrage, pour devenir un élément constitutif de l'imaginaire collectif propre à la modernité. On sait que Malthus fut le premier à alerter ses contemporains sur le danger croissant d'un déséquilibre entre population et ressources dans l'évolution des sociétés, même si d'autres avant lui avaient abordé la question de la surpopulation. Pour lui, l'accroissement de la population tend de façon naturelle à dépasser constamment la capacité productive de la société. En conséquence, le principal obstacle à l'accroissement démographique est la quantité limitée de ressources. Ceci étant, la population se maintient tant bien que mal dans les limites de ces ressources disponibles en raison des mauvaises habitudes sexuelles qui règnent dans la société – le libertinage – et de la misère des classes travailleuses. Ces phénomènes destructeurs augmentent la mortalité et constituent donc des freins à l'augmentation de la population. Malthus considérait ces obstacles comme des facteurs naturels. Par la suite, à contrecœur, il accepta aussi de considérer le frein moral – l'abstinence – comme une possible entrave à la croissance démographique.

L'œuvre de Malthus était dirigée contre les réformistes et les utopistes à l'image de William Godwin, qui imaginaient une société fondée sur un système égalitaire et qui croyaient possible d'éradiquer la misère. Malthus pensait que la misère était un fait inhérent à l'évolution sociale, et que tenter d'améliorer le sort des pauvres à travers la mise en place de systèmes plus égalitaires pouvait entraîner une augmentation disproportionnée de la natalité et, en conséquence, un accroissement de la misère. Chez Malthus, l'inégalité est à la fois l'une des conditions naturelles de la régulation démogra-

phique et une incitation au progrès sans laquelle se formerait une nation de parasites.

On a critiqué chez Malthus son excessive naturalisation de la fécondité humaine, son empirisme rudimentaire quand il s'agit d'analyser l'accroissement de la population, ainsi que la simplicité avec laquelle il analyse l'augmentation de la production des aliments. Quoi qu'il en soit, après des siècles de controverses, il s'est avéré être le premier prophète identifiable de l'ère de la pénurie, même si sa prophétie pouvait prendre la forme d'une défense cynique de la classe dominante de son époque.

De fait, il n'est pas fortuit que le livre de Malthus soit dirigé en grande partie contre *l'Enquête sur la justice politique* de William Godwin, ouvrage que l'on a pu considérer comme précurseur du socialisme libertaire¹. Godwin en appelait en effet à un système social doté d'un maximum de libertés, d'un minimum d'appareil étatique et d'une propriété équitablement répartie. Ceci étant, si Godwin avait bien raison de rechercher la cause du mal social dans la nature des institutions politiques, que pouvait-il dire sur le problème de la tension entre population et ressources que les écrits de Malthus laissaient entrevoir ?

C'est en 1820 que Godwin publia sa réponse, sous le titre *Recherches sur la population et sur la faculté d'accroissement de l'espèce humaine, contenant une réfutation des doctrines de M. Malthus sur cette matière*². Peut-être pouvons-nous considérer ce vaste ouvrage comme la première tentative pour mettre en dialogue une utopie sociale et ses possibilités de réalisation, tout en tenant compte de certains facteurs que nous qualifierions aujourd'hui d'« écologiques ». Un

1 William Godwin, *Enquête sur la justice politique et son influence sur la morale et le bonheur d'aujourd'hui*, trad. D. Berthaud et A. Thévenet, Lyon, Atelier de création libertaire, 2005.

2 L'ouvrage a été traduit en français par F.-S. Constancio et publié par l'éditeur J.-P. Aillaud l'année suivante, en 1821.

dialogue partiel, toutefois, étant donné que les objections malthusiennes relevaient plus du préjugé politique en défaveur des pauvres que d'une véritable inquiétude écologique. La réponse de Godwin constituait avant tout un démontage de cet odieux préjugé. Il faut cependant reconnaître qu'elle n'arrive pas à dépasser le cadre abstrait d'une société politique idéale : une société qui pourrait habiter dans un monde cultivé dans sa totalité « comme un jardin », où les limites des ressources alimentaires ne seraient qu'un horizon très lointain.

S'il est clair que la doctrine malthusienne fut laissée de côté par les courants les plus réputés de la science économique, l'élan optimiste de Godwin servit en revanche de base à la pensée socialiste et libertaire du XIXe siècle. On sait qu'à l'échelle de la planète, la population connut une augmentation considérable au cours de ce siècle. Malthus n'avait pas tenu compte de l'évolution que pouvait subir le système de production des biens matériels et des denrées alimentaires. Le niveau économique des classes travailleuses augmenta, et le rêve du Progrès, déjà présent dans les idées de Godwin, s'empara des révolutionnaires pour plusieurs décennies.

Au début de son ouvrage contre Malthus, Godwin écrivait :

Si j'avais que le globe peut nourrir vingt fois plus d'habitants qu'il n'en contient aujourd'hui [...], il n'y aurait personne d'assez incrédule et d'une humeur assez chagrine pour me contredire. Il faudrait en effet être bien borné et avoir l'esprit bien rétréci, pour songer à mettre des bornes aux facultés physiques qu'a la terre de fournir à l'homme des moyens de subsistance³.

Godwin ne pouvait avancer affirmation plus malheureuse. Cela dit, l'important pour nous n'est pas d'essayer de démontrer le manque de clairvoyance dont il fit preuve à son époque, mais de

3 *Ibid.*

comprendre comment cette cécité atteint aujourd’hui encore les courants partisans d’une transformation sociale radicale.

Il faut reconnaître à Godwin l’intelligence d’avoir su démontrer efficacement les positions doctrinales de Malthus sur la question de l’accroissement démographique telle que celui-ci la présentait dans son œuvre. Malthus avait en fait pris la jeune Amérique du Nord comme modèle d’une hausse exponentielle de la population en l’absence d’obstacles naturels, ou de ce qu’il considérait comme tel. Il avait étendu ce modèle à d’autres régions du monde, et il niait l’importance du rôle joué par les gouvernements et les institutions dans l’évolution de la société. Il avait également repoussé, du moins dans un premier temps, la possibilité d’un contrôle volontaire de la sexualité. Au contraire, Godwin, tout au long de son œuvre, refusa cette vision réductrice d’un accroissement démographique qui aurait lieu naturellement, sans autre frein que *le fatum* d’une sexualité tortueuse et une misère sociale prenant elle aussi l’apparence d’une nécessité implacable. Le langage malthusien qui justifie la pauvreté et nie au déshérité son « couvert au banquet de la vie » lui répugnait. En résumé, on peut dire que Godwin a écarté le concept d’accroissement géométrique malthusien en démontrant qu’il n’avait aucun fondement empirique ; il a démontré que les causes qui s’opposent à cet accroissement ne sont ni constantes ni régulières, mais dépendent plutôt de nombreux facteurs hétérogènes. Il a aussi nié le fait que les moyens de subsistance – ce qu’aujourd’hui nous appellerions les « ressources » – aient une limite précise.

En effet, si Godwin a largement pris la peine de démontrer l’appareil empirique du principe malthusien de l’accroissement démographique, ses analyses sur la production de « subsistances » sont en revanche plus concises, et il faisait preuve d’une grande confiance dans les aptitudes de l’espèce humaine à produire ses moyens d’existence. Il imaginait la Terre tout entière cultivée comme un jardin, et l’humanité, en grand nombre, répandue dans tous les

recoins de la planète. Son idée récurrente était qu'un individu a toujours la capacité de produire plus qu'il n'en a besoin. Godwin pensait en outre qu'une très faible partie des réserves mondiales était exploitée et que l'heure de leur épuisement était encore très lointaine. Il estimait qu'avec l'avènement d'une forme de gouvernement reposant sur la justice, la population pourrait être multipliée par 30, étendant ainsi les limites d'une société prospère et heureuse. Pour lui, l'épuisement des sols cultivables ne relevait pas d'une fatalité mystérieuse, il était surtout l'effet du despotisme et d'un mauvais gouvernement. Pourquoi les vastes empires de Perse et d'Égypte apparaissent-ils aujourd'hui comme des paysages désolés, se demandait ainsi Godwin ? « Cette cause tient à la nature du gouvernement et de l'administration politique des pays en question », répondait-il aussitôt.

Godwin faisait preuve d'une grande confiance dans la capacité de la terre à permettre par ses ressources l'augmentation de la population anglaise : « En un mot, il est universellement reconnu que le sol de notre île est susceptible de nourrir une population dix fois plus forte qu'elle ne l'est aujourd'hui », affirmait-il. Cet optimisme finissait par envahir toute son œuvre : « Il est impossible d'assigner des limites au perfectionnement de l'homme, et surtout aux améliorations qu'il peut introduire dans les arts, et dans l'application de l'industrie humaine », disait-il encore.

Godwin était persuadé qu'un futur adviendrait où le travail manuel serait entièrement remplacé par des moyens de production mécanisés. Il alla même jusqu'à imaginer la possibilité d'élaborer des aliments à partir d'éléments chimiques recombinaisonnés.

Le dédain de Malthus envers les possibilités techniques d'accroître la production trouve ainsi son contrepoint dans l'enthousiasme productiviste – et nataliste – du grand-père de l'anarchisme. Godwin était dans le vrai quand il refusa, indigné, le naturalisme qui sous-tendait l'analyse malthusienne des causes de la

misère sociale ; mais il commit l'erreur de succomber à la fascination devant le rêve d'une société capable de croître quasi indéfiniment au milieu d'une prospérité matérielle jamais vue. Ce rêve d'abondance se transmet ensuite à la majeure partie des penseurs révolutionnaires, à commencer par Proudhon et Marx. Une partie du fameux livre de Proudhon *Philosophie de la misère* vise ainsi à réfuter la doctrine malthusienne en s'appuyant sur l'idée qu'une société mieux organisée pourrait développer une plus grande capacité de production. D'autres classiques de l'anarchisme tels qu'*Évolution et révolution* d'Élisée Reclus ou *La Conquête du pain* de Kropotkine laissent voir aussi ce refus tranchant de l'héritage malthusien. Dans la pensée socialiste, Malthus est ainsi une sorte de prince des ténèbres dont le nom est rituellement condamné comme synonyme du mal ou de l'erreur scientifique. N'oublions pas que le livre de l'anarchiste Anselmo Lorenzo, *El Banquete de la vida* (1905), empruntait son titre à Malthus, et qu'il se conclut sur cet avertissement : « Si – supposition absurde – contre tous les raisonnements, tous les calculs, toutes les prévisions et toutes les démonstrations statistiques, les subsistances venaient un jour à manquer, et qu'enfin se réalisait la fatidique prophétie malthusienne, alors la seule solution juste, rationnelle et économique serait de diminuer la ration de tout le monde », et, poursuit Lorenzo, de mettre tout en commun, « comme des naufragés qui luttent pour se sauver dans une fraternelle union⁴ ». Ce qui retient l'attention dans cette phrase, c'est la manière de traiter la théorie malthusienne comme une hypothèse quasi surnaturelle, et donc incapable de briser le rêve d'un socialisme d'abondance.

À ce propos, dans son livre publié peu après la Seconde Guerre mondiale, *Road to Survival* (1948)⁵, ouvrage précurseur de la littéra-

4 Anselmo Lorenzo, *El Banquete de la vida. Concordancia entre la naturaleza, el hombre y la sociedad*, Barcelone, Editorial Sintra, 2007.

5 Traduit en français sous le titre *La Faim du monde*, trad. I. Rollet, Paris, Hachette, 1950.

ture écologique, William Vogt souligne avec ironie que l'on a oublié Malthus, et il dénonce le saccage des terres fertiles à cette époque. Tant qu'il y aura des terres disponibles, les affaires pourront continuer, mais « les économistes n'ont pas inclus dans leur concept de capital le potentiel biotique hautement vulnérable », écrit-il. Les ravages de l'industrialisme étaient cependant déjà observables avant-guerre. Malthus pouvait être considéré comme un auteur politiquement maudit, mais il était nécessaire de reconnaître que les désolantes doctrines de ce « sombre prophète » (pour reprendre l'expression de Vogt) pouvaient amener à une réflexion sur les capacités de production et de récupération des écosystèmes, sous une forme ou dans une direction que Malthus lui-même n'aurait pu concevoir. Depuis les années de la guerre froide, et notamment en lien avec l'inquiétude écologique née dans les années 1960, la présence prophétique de Malthus semble s'être considérablement accrue. Et si le débat entre Godwin et Malthus est resté dans l'oubli, les implications de cette discussion sont totalement d'actualité⁶.

De fait, au début du XXe siècle, le legs de Malthus fut ravivé de façon inespérée par certains héritiers de Godwin. C'est là un fait qu'ont toujours escamoté les suiveurs de l'économie politique bourgeoise – à laquelle appartenait finalement Malthus. D'une certaine façon, cette renaissance fut paradoxale, car les théories malthusiennes mises entre les mains de certains penseurs anarchistes revêtirent une forme que Malthus lui-même aurait refusée. L'économie bourgeoise, au moment de sa plus forte expansion, rencontrait ainsi un obstacle idéologique dans cet étrange rejeton : l'anarchisme néomalthusien. Avec lui, pour la première fois, une théorie de caractère socialiste radical se donnait comme programme l'« autogestion » de la vie elle-même face à sa captation inique par le

6 Le livre de John Avery *Progress, Poverty and Population. Re-reading Condorcet, Godwin and Malthus* (Londres, Routledge, 1997) fait état de ces débats – même si l'on ne trouve derrière ce titre pompeux qu'une série d'anecdotes sur les personnages concernés.

système capitaliste dans le cadre de l'exploitation des populations laborieuses. Ce que les anarchistes néomalthusiens préconisaient sous les noms de « procréation consciente » ou de « génération volontaire » constituait un défi envers le système et l'idéologie de la classe dominante, pour laquelle les classes inférieures n'étaient que des gisements de main-d'œuvre permettant de mener à bien ses projets grandioses. L'idée, repoussée dans un premier temps par Malthus, que la population travailleuse puisse contrôler sa croissance par des moyens conscients devint chez les néomalthusiens une stratégie de résistance face au pouvoir de la société capitaliste dévoreuse d'hommes et de matières premières. Par là, les anarchistes néomalthusiens attaquaient en fait le cœur de la théorie de Malthus : à un moment où l'économie occidentale était encore fortement dépendante de la main-d'œuvre et utilisait le fantôme du chômage pour soumettre l'ouvrier, si la classe travailleuse prenait le contrôle sur ses conditions de reproduction, elle pouvait porter un coup magnifique au dogme de l'expansion capitaliste.

Dans son livre intitulé *La Ecología humana en el anarquismo ibérico*⁷, l'historien Eduard Masjuan a retracé l'influence que l'anarchisme néomalthusien a pu avoir en Espagne au début du XXe siècle. L'attrait de cet ouvrage réside notamment dans la vision que tente de défendre l'auteur, celle d'une série de courants anarchistes qui ont préfiguré une philosophie écologique, en opposition à un socialisme conventionnel idéologiquement complice de l'économie bourgeoise. Ou pour citer Masjuan lui-même : « À partir des formulations néomalthusiennes, la panacée simpliste d'un monde socialiste heureux qui consisterait dans le développement illimité des moyens de production fut reléguée à l'état infantile du socialisme. »

Si le mouvement néomalthusien a pour origine intellectuelle le livre de George R. Drysdale intitulé *Éléments de science sociale* (1869),

7 Eduard Masjuan Bracons, *La Ecología Humana en el anarquismo ibérico. Urbanismo "orgánico", neomalthusianismo y naturismo social*, Barcelone, Icaria Editorial, 2000.

c'est un quart de siècle plus tard, en 1896, qu'apparaît en France l'anarchisme néomalthusien, avec la fondation par Paul Robin de la Ligue de la régénération humaine. Pour Robin, il était essentiel que la classe ouvrière prenne le contrôle sur la natalité, limitant le nombre des naissances jusqu'à ce que le rêve d'une société égalitaire et juste soit réalisé. Par la suite, au début du XXe siècle, les idées néomalthusiennes commencèrent à acquérir de la force dans les milieux libertaires ibériques. Beaucoup d'anarchistes de renom comme Luis Bulffi, Mateo Morral, Francisco Ferrer i Guardia ou même Anselmo Lorenzo se convertirent à de telles idées. Selon Masjuan, c'est l'anarchiste français Sébastien Faure, avec sa conférence « Le problème de la population », prononcée à Paris en 1903, qui fournit le fondement idéologique du néomalthusianisme tel qu'il se développa en Espagne. Dans cette conférence, Faure distingue déjà le néomalthusianisme anarchiste du néomalthusianisme bourgeois. Pour lui, ce dernier était classiste et hypocrite, et conduisait la classe travailleuse à une situation désespérée, dans laquelle elle devait soit renoncer à se reproduire, soit se condamner à la mort par inanition. La conférence de Faure est également intéressante en ceci qu'une inquiétude pour la diminution des ressources naturelles s'y exprime pour la première fois. Faure reconnaît que, si les moyens technologiques peuvent certes augmenter les capacités de production, la croissance économique devra forcément rencontrer une limite. Cette idée constitue un contrepoint notable à l'optimisme productiviste exprimé par exemple par Kropotkine dans *Champs, usines et ateliers* (1898). Par ailleurs, Faure ne manque pas de signaler la nécessité qu'a le système capitaliste d'augmenter sa main-d'œuvre non seulement pour alimenter les usines, mais aussi pour grossir les appareils de répression, mener les guerres coloniales et maintenir un marché du travail où les prolétaires sont en concurrence pour les salaires. En outre, il est à noter que le néomalthusianisme anarchiste s'associerait rapidement à la vision d'une maternité libre et consciente et, de ce fait, à une libération totale de la femme.

Ces idées atteignirent vite une grande diffusion dans les milieux libertaires ibériques au travers de la publication *Salud y Fuerza* que dirigeait Luis Bulffi, et qui était en réalité l'organe de diffusion de la variante espagnole de la Ligue pour la régénération. Des sections se créèrent dans tout le pays, les publications néomalthusiennes augmentèrent leur tirage et les conférences se multiplièrent peu à peu jusqu'en 1904, date à laquelle la propagande néomalthusienne subit une première fois la répression. Un an après, comme le rapporte Masjuan, « les éditions de *Salud y Fuerza* annonçaient la parution imminente dans la bibliothèque Amor y Maternidad Libre de l'œuvre de Luis Bulffi : *Grève des ventres ! (Moyens pratiques d'éviter les familles nombreuses !)*, ce qui alarma sans doute les secteurs sociaux natalistes de Barcelone ». La publication *Salud y Fuerza* fut suspendue parce que l'« on considéra qu'elle offensait la morale publique et que la restriction de la natalité était considérée comme pornographique ». Pourtant, malgré les difficultés, la propagande néomalthusienne continua de se renforcer et, à partir de ce moment, on vit augmenter la diffusion de pratiques contraceptives et d'informations sur la sexualité. Certains anarchistes bien connus en Espagne, comme Federico Urales, s'opposèrent au néomalthusianisme, le considérant comme un éparpillement des forces, un mouvement sans aucune capacité véritablement révolutionnaire. Ces polémiques furent également très intenses en France. Kropotkine lui-même se montra un peu méfiant envers le mouvement, n'en comprenant pas sa signification profonde. Comme l'explique Masjuan :

Kropotkine saisissait que le malthusianisme trouvait son ultime argument dans les limites productives du secteur agricole qu'il entrevoyait pour sa part comme surmontables, avec sa proposition bien connue d'une agriculture intensive basée sur l'usage des serres. De là son opposition à tout essai socialiste qui se montrait partisan de Malthus : il considérait que le progrès technologique finirait par enterrer l'économiste anglais, et que son argumentaire ne pourrait plus être utilisé par les économistes politiques bourgeois –

Malthus leur ayant servi de prétexte pour maintenir les structures sociopolitiques capitalistes. [...] Son positionnement en ce début du XXe siècle s'expliquait par le fait que la population mondiale totale atteignait alors seulement un milliard et demi de personnes.

Le néomalthusianisme ibérique devait aussi subir la persécution de l'Église. Celle-ci culmina avec la détention de Luis Bulffi, qui fut accusé d'offenser la morale publique. Le procès se compliqua car eut lieu un attentat contre le roi Alfonso XIII, perpétré par l'anarchiste Mateo Morral, lui aussi néomalthusien convaincu. La tentative d'impliquer Bulffi dans l'attentat de Madrid échoua, et son absolution fut finalement obtenue. Pourtant, comme le précise Masjuan : « il ne ressortait pas de la sentence définitive que soit admis ou non comme légitime l'objectif même de la restriction de la natalité, qui, pour le procureur et l'accusation du Comité de défense sociale, continuait d'être une idée subversive et pornographique ».

Par la suite, l'anarchisme néomalthusien dut affronter les stratégies natalistes promues par l'Église et la bourgeoisie industrielle. Il est très important de noter que le contrôle de la natalité n'était pas présenté comme la grande stratégie révolutionnaire destinée à produire le changement social, mais comme un complément nécessaire et efficace pour soustraire des forces à l'appareil industriel capitaliste, capable en outre de doter l'ouvrier d'un contrôle majeur sur sa propre vie. Il est clair aussi qu'à travers une maternité consciente et limitée, était allégé le poids étouffant que la femme subissait depuis longtemps, et qui l'empêchait de focaliser son énergie sur autre chose que la procréation et les tâches ménagères.

Avec le temps, on vit augmenter l'information sanitaire et l'accès aux contraceptifs, et s'ouvrir des cliniques et des centres de planification familiale. Ces cliniques eurent un succès considérable. Tout cela provoqua, jusqu'à la Première Guerre mondiale, ce que Masjuan appelle « une réaction pronataliste bourgeoise » en Catalogne. Les instances bourgeoises poursuivirent non seulement les persécu-

tions policières sur la publication *Salud y Fuerza*, mais s'efforcèrent aussi de mettre au point des stratégies de propagande en faveur de la natalité chez les ouvriers, de façon à contrecarrer la diffusion des idées néomalthusiennes (par la distribution de prix aux familles nombreuses, etc.). Entre 1908 et 1909, la répression contre le mouvement néomalthusien connut une recrudescence. Malgré tout, et comme le signale Masjuan, la propagande néomalthusienne tint un rôle très important dans la baisse démographique de cette époque.

L'une des questions centrales du néomalthusianisme anarchiste était celle de l'émigration. Celle-ci constituait, au début du XXe siècle, un signe manifeste de l'excès de main-d'œuvre qui régnait dans les nations développées, tout autant qu'une stratégie de la bourgeoisie pour créer des centres industriels dans le Nouveau Monde. Rappelons que Malthus lui-même avait dédaigné cet élément à l'heure d'analyser la croissance démographique des États-Unis. Et ceci alors que l'émigration est intrinsèquement le moyen le plus efficace de distribuer dans l'espace les forces de travail d'une société capitaliste planétaire – un moyen qui ignore tout de la situation personnelle de l'immigrant, et qui fait du commerce et de l'industrie des pouvoirs incontestables. Par lui, la colonisation incessante des forces destructives du capital se fait souveraine, et l'occupation des nouveaux espaces acquiert le statut d'une seconde nature. Sinon, comment gouverner des terres dépeuplées ? L'impératif premier du Pouvoir est de créer des masses de dépossédés sur lesquelles pouvoir régner. Dans *Of Population*, l'essai que nous avons commenté plus haut, William Godwin lui-même extrait une citation du *Télémaque* qui illustre bien cette observation : « Sachez que vous n'êtes roi qu'autant que vous avez de peuples à gouverner ; et que votre puissance doit se mesurer, non par l'étendue des terres que vous occuperez, mais par le nombre d'hommes qui habiteront les terres, et qui seront attachés à vous obéir. » C'est ainsi que les terres du Nouveau Monde se couvrirent d'une classe ouvrière condamnée à l'exil matériel. Comme le rapporte Masjuan, les anarchistes néo-

malthusiens immigrés dans les Amériques n'auront de cesse de dénoncer la propagande nataliste des bourgeoisies locales, à l'image de l'anarchiste catalan Grau, qui, dans une note à la revue *Salud y Fuerza* en 1910, « expliquait la politique de récompense de l'État consistant à faire parrainer par le président de la République le huitième enfant de toute famille. Il rapportait comment le slogan alberdien⁸ "gouverner c'est peupler" faisait partie du discours institutionnel ».

La Première Guerre mondiale coïncida avec le déclin de la première étape du mouvement anarchiste néomalthusien en Espagne. Il ressurgit ensuite dans les années 1920, surtout à partir du groupe d'Alcoy (Alicante), Redención, qui se chargea d'éditer la revue *Generación Consciente*. Celle-ci subira plus tard la répression et deviendra la revue *Estudios*, une des publications libertaires les plus prestigieuses de l'époque, à laquelle collaboraient des anarchistes réputés tels que les docteurs Isaac Puente et Félix Martí Ibanez. Puente, en particulier, y revenait sur les questions liées à la santé, la sexualité, le néomalthusianisme, etc. En 1931, une fois la république proclamée, certains anarchistes comme Maximo Llorca ou José Antich entreprendront eux aussi, dans la même revue, de poser la question sociale sous l'angle de la population et des sources de subsistance. Comme le souligne l'historien Javier Navarro dans sa monographie dédiée à la revue : « Les collaborateurs d'*Estudios* reprirent les hypothèses de Malthus et illustrèrent dans de nombreux articles l'aspect limité des ressources planétaires ainsi que l'impossibilité d'une croissance illimitée⁹. »

Le néomalthusianisme anarchiste ibérique ne peut pas être abordé en faisant abstraction de l'épineuse question de l'eugénisme. Masjuan repousse catégoriquement l'idée que les anarchistes néo-

8 De Juan Bautista Alberdi (1810-1884), théoricien et diplomate argentin.

9 Francisco Javier Navarro Navarro, « *El Paraíso de la razón* ». *La Revista Estudios (1928-1937) y el mundo cultural anarquista*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1997.

malthusiens ibériques de la période 1900-1914 aient pu se laisser influencer par les courants eugénistes. Il cite en effet des témoignages variés d'auteurs anarchistes qui critiquent ouvertement l'idéal eugéniste de certains bourgeois et scientifiques. On peut ainsi lire sous la plume de l'anarchiste José Chueca :

L'eugénisme et le néomalthusianisme, bien qu'annonçant poursuivre les mêmes fins, la régénération de l'espèce humaine, n'ont aucune commune parenté ; le premier est essentiellement bourgeois et faussement scientifique¹⁰, tandis que le second va contre la bourgeoisie et est classé parmi les choses qui appartiennent véritablement à la science ; le premier prétend vainement régénérer l'humanité en tentant d'empêcher brutalement qu'un certain nombre d'individus n'engendrent et l'autre aspire à convaincre les hommes de procréer en toute conscience, les y invitant par la connaissance des moyens de prévention de la fécondation, car le néomalthusianisme ne cherche à s'imposer à personne par la violence, ni ne refuse le droit à l'amour au plus misérable, ou au plus dégénéré des hommes¹¹.

Plus tard, dans les années 1920 et 1930, l'anarchisme néomalthusien intégra l'eugénisme, qui lui paraissait être un outil idéal pour parvenir à une procréation saine et consciente. Selon Masjuan, l'eugénisme qui se diffusait parmi les anarchistes s'appuyait surtout sur l'éducation sexuelle du prolétariat, et dans la recherche des causes de la dégénérescence humaine il insistait, à côté des facteurs biologiques, sur les facteurs sociaux. Pour Masjuan, cet accent mis sur le social est ce qui démarque l'eugénisme valorisé par les anarchistes de celui promu par certains secteurs de la bourgeoisie¹².

10 Nous ne traiterons pas ici du problème de l'idéalisation de la science par l'anarchisme.

11 L'obsession pour la « dégénérescence » et la « régénération » de l'homme faisait partie de l'ambiance intellectuelle de l'époque.

12 Le sujet est pourtant controversé. Le livre de Javier Navarro – antérieur à celui de Masjuan – remarque que les collaborateurs de la revue *Generación Consciente* exprimaient le même genre d'idées eugénistes que celles que pouvait

Ce type de préoccupations se répandit jusqu'à l'arrivée de la guerre civile espagnole et de la répression franquiste. La longue nuit des années 1940 révéla l'absurdité de l'appareil industriel, immolé au milieu des destructions liées à la guerre, et le déséquilibre insensé entre population et moyens de subsistance dans une économie dépendant de la mécanisation et de la production centralisée. Dans un texte plein de clairvoyance écrit en 1951 et intitulé « Le problème de tous les problèmes »¹³, Rudolf Rocker faisait justement part de son inquiétude vis-à-vis de l'accroissement démographique en regard de la baisse de la productivité agricole. Rocker soulignait que par le passé la capacité de la terre à produire était considérée comme inépuisable, et dénonçait comme cause de la situation d'appauvrissement la relation fautive et déséquilibrée entre industrie et agriculture, ainsi que l'épuisement des terres cultivables par leur exploitation abusive. L'alternative était claire : soit on réoriente notre technique vers une relation plus harmonieuse avec le sol, soit on court à la catastrophe.

À partir des années 1950 et 1960, la question malthusienne revint à nouveau dans les débats, et comme toujours, les références à Malthus pouvaient varier du tout au tout selon l'orientation du propos : on pouvait se réclamer de lui aussi bien pour prophétiser sur les limites de la terre que pour se proclamer partisan de politiques classistes, racistes et antihumaines. L'important ici n'est pas tant de s'intéresser à ce qui reste de la doctrine si usée de Malthus, bien souvent méconnaissable dans les mains de ses héritiers et détracteurs,

promouvoir la bourgeoisie. En se référant à la stérilisation des individus « inaptes à procréer », Navarro écrit : « De nombreux collaborateurs de *Generación Consciente* se seraient montrés partisans de cette dernière possibilité. » D'après ce que signale cet historien, à partir des années 1930, et à la suite de l'application forcée de la stérilisation de certains individus aux États-Unis et en Allemagne nazie, les libertaires se démarquèrent clairement de ces pratiques. Notons que Masjuan ne cite à aucun moment le livre de Navarro.

13 Extrait du livre *El pensamiento de Rudolf Rocker* de Diego Abad de Santillán, publié à Mexico en 1982.

mais d'examiner ce qui est ressorti des discussions de l'époque sur le malthusianisme et le natalisme. Un cas exemplaire, et qui refermera ce bref parcours historique sur les rapports entre malthusianisme et socialisme libertaire, nous est fourni par le penseur Murray Bookchin. Bookchin s'opposa très tôt, et non sans raison, à la vague néomalthusienne qui secouait la pensée sociologique des États-Unis dans les années 1960. À cette époque était très en vogue l'expression « *population bomb* », mise en circulation par des auteurs comme Ehrlich¹⁴. Dans un article publié dans les années 1980 sous le titre « *The Population Myth* »¹⁵, Bookchin faisait le point sur ce qu'avait été le néomalthusianisme depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Il y rejetait les tendances sociologiques et écologiques qui faisaient de la démographie un problème central, et il critiquait durement leurs dérives, qu'il n'hésitait pas à fustiger sous les termes d'antihumanisme et d'obscurantisme. Pour lui, les néomalthusiens des années 1960 et 1970 partaient d'une analyse de la population abstraite et an-historique, réduisant la complexité sociale à un simple biologique.

De même que William Godwin (auteur qu'il ne cite pas), Bookchin insistait avec raison sur les « racines sociales de la faim », accusant les néomalthusiens de servir le maintien du *statu quo*, tout en faisant indirectement des pauvres et de leur natalité incontrôlée les responsables des maux dont ils souffrent. Face aux prévisions malthusiennes et néomalthusiennes sur la pénurie alimentaire, Bookchin attirait l'attention sur l'augmentation constante de la productivité agricole et signalait, au contraire, l'inégalité et l'arbitraire de la répartition des terres cultivables dont souffrent des pays comme l'Inde ou le Bangladesh. Il n'hésitait pas à souligner ce qui paraît être une évidence, à savoir le rôle joué par les institutions financières et politiques dans la situation de pénurie de beaucoup de pays. Mais Bookchin se lançait aussi dans une lutte acharnée contre

14 Cf. Paul R. Ehrlich, *La Bombe P*, trad. F. Bauer, D. Béchon, P. et R. Perez, Paris, Fayard/Les Amis de la Terre, 1972.

15 Paru dans *Green Perspectives* en juillet et septembre 1988.

toutes les doctrines écologiques qui faisaient de l'humanité une espèce de cancer rongant la peau de Gaïa. Il assimilait le « culte de la vie » à un biocentrisme qui cachait en réalité une haine obscurantiste envers l'humanité. L'adoration de la nature remontait à ses yeux aux théories nazies. Dans sa perspective, la philosophie New Age était un rejeton inattendu du pan-naturisme hitlérien. Après avoir repoussé comme sinistres et erronés tous ces courants, Bookchin insistait de nouveau, à la fin de son essai, sur la futilité du problème du peuplement face à celui des structures de la société capitaliste.

Il est curieux de constater que la polémique lancée par Bookchin à l'encontre des néomalthusiens reproduit par bien des aspects les premiers débats entre Godwin et Malthus. Mais on peut aussi lui reprocher le fait d'avoir ignoré l'existence d'un néomalthusianisme libertaire, et ceci d'autant plus que Bookchin a bien souvent exercé la fonction d'historien du mouvement anarchiste. Ainsi ne mentionne-t-il à aucun moment les courants néomalthusiens dans son livre sur les anarchistes espagnols – que ce soit par simple méconnaissance ou parce qu'il assimilait peut-être ces courants à une dérive mystique ou obscurantiste. Dans tous les cas, cette omission est décevante de la part d'un auteur qui se réclame d'une « écologie libertaire », sachant que, comme nous l'avons vu, c'est au sein de ces courants, avec plus ou moins de justesse, que furent pour la première fois émises des objections à la modernisation et aux idéaux de croissance infinie. Mais peut-être cette omission est-elle le signe que l'œuvre de Bookchin reste encore trop dépendante de ces mêmes idéaux ?

La question n'est pas simple. Il est évident que le refus du malthusianisme par Bookchin s'appuie sur des raisons que nous partageons en grande partie. Mais encore une fois, et de même que pour Godwin, le refus de la philosophie inhumaine de Malthus repose sur l'illusion d'une abondance et d'une prospérité matérielle qui ne sont pas remises en question. Bookchin se moque par

exemple des prévisions de pénurie des malthusiens, en regard desquelles il place les faibles indices de natalité des pays développés, nous renvoyant à la vieille formule sociologique qui relie la stabilisation de la population à l'augmentation du bien-être. Et il se réjouit en outre de l'augmentation de la production dans divers domaines : « La production d'aliments a égalé ou surpassé les besoins des populations grandissantes. La hausse de la production de céréales depuis 1975 avoisine les 12%. Même l'Inde, le soi-disant "pire cas d'espèce", a triplé sa production de grain entre 1950 et 1984. » Ceci étant dit, comment un auteur qui se déclare porte-parole de « l'écologie sociale » peut-il en arriver à accepter docilement cette augmentation productive comme un fait positif en soi ? On sait que, de manière globale, non seulement aucune augmentation de la production alimentaire n'a eu lieu, mais qu'au contraire chaque augmentation minime du rendement des récoltes ne s'est faite qu'au prix d'énormes pertes d'énergie, d'eau et de sol fertile. Si l'on s'en tient uniquement à ces facteurs purement matériels, un théoricien reconnu de l'écologie peut-il ignorer ce que signifie l'agriculture productiviste – dite aussi « révolution verte » – dans de nombreux pays de l'hémisphère Sud, « entre 1950 et 1984 » ?

Il est certain, et en ceci nous pouvons tomber d'accord avec Bookchin, que la réalité sociale et politique mène les populations à une situation de pénurie qu'on tente de nous présenter comme le résultat naturel d'une conjonction de facteurs techniques et démographiques. Mais au-delà de cette question s'élèvent devant nous des problèmes entièrement dépendants du cadre de ce qu'on appelle la « culture matérielle ». De ce point de vue, beaucoup des prétendues améliorations des conditions de vie de masses entières de population obtenues pendant 60 ans, telles que la production industrielle d'aliments, ont engendré des transformations du milieu physique que Malthus n'aurait pu soupçonner dans ses pires prédictions. Depuis, l'ombre de Malthus et des malthusiens n'a pas cessé de réapparaître dans les moments de pénurie ou de crises d'approvi-

sionnement en denrées alimentaires. Les inquiétudes liées à la croissance démographique et l'indignation devant la misère sont les deux pôles qui focalisent tous les débats, pôles entre lesquels viennent s'intercaler toutes les positions possibles, mais sans que surgisse une voix cohérente capable de se faire entendre par-dessus le bruit médiatique.

Ainsi, les « crises alimentaires » dont les descriptions inondèrent les journaux des années 2007-2008 provoquèrent de nouveau l'agitation des professionnels rompus à l'interprétation de la « nouvelle misère ». En temps de pénurie, la progression de ce type d'analyses augmente géométriquement. Ainsi la revue *Hérodote* publia-t-elle un dossier fin 2008 où étaient traités « les enjeux de la crise alimentaire mondiale ». Dans l'un des articles est justement abordée la « résurgence du malthusianisme » et « la question des limites », pour démentir tant les prévisions pessimistes de Malthus que les prophéties actuelles sur le manque d'aliments : « Le nombre de personnes disposant d'une alimentation insuffisante devrait considérablement se réduire d'ici 2050 : 33% de la population mondiale en 1970, 20 % en 1990, 17% en 2005, 7 % en 2050. La malnutrition devrait donc diminuer de façon drastique en une génération, démentant les prédictions malthusiennes¹⁶. » On pourrait bien sûr taquiner un peu ces chiffres : les démographes prévoyant une population de 9 à 10 milliards en 2050, le chiffre actuel de près de 850 millions de personnes souffrant de malnutrition ne variera donc pas significativement, et ce alors même que le nombre de personnes « bien nourries » aura augmenté de façon notable. Mais la bonne question pourrait être la suivante : à quoi ressembleront les aliments de ces privilégiés si bien nourris ? Et que coûtera leur production ? L'auteur de cet article semble pourtant bien connaître les problèmes écologiques et sociaux liés à la production industrielle des aliments,

16 Sylvie Brunel, « La nouvelle question alimentaire », *Hérodote* n° 131, 4e trimestre 2008.

et l'on ne comprend donc pas comment elle peut conclure son article par la présentation de « perspectives encourageantes »...

Dans son numéro de l'été 2008, le journal mensuel *La Décroissance* incluait un bref dossier intitulé « La décroissance contre Malthus », dans lequel, de façon explicite, lesdits « objecteurs de croissance » se défendaient des rituelles accusations d'antihumanisme que les partisans d'une économie limitée reçoivent périodiquement – autre signe que les discussions se répètent et que la société se trouve embourbée dans les mêmes problèmes qu'il y a des décennies. Et quels sont ces problèmes ? Non pas l'augmentation de la population, ni les « crises alimentaires », ni la « menace de la pénurie ». Toutes ces choses, bien qu'elles constituent de graves problèmes, ne sont que l'enveloppe superficielle et sensationnelle de quelque chose de plus préoccupant. Il nous incombe de reprendre le problème là où l'ont laissé Godwin et Malthus, ou mieux encore, là où le laissèrent les anarchistes néomalthusiens des années 1930. Cela signifie que le projet d'une société future émancipée ne peut certainement pas esquiver la question des limites matérielles, faute de quoi l'utopie resterait liée à la foi superstitieuse dans le Progrès. En relisant les écrits de quelques vieux théoriciens comme Bookchin, on pourrait être tenté de croire que la liberté n'a de sens que dans un monde qui n'imposerait aucun obstacle matériel au bonheur humain. Mais c'est bien plutôt le contraire qui est vrai. Les débats autour de la question malthusienne ont par conséquent la vertu de montrer à quel point est ténue la ligne qui sépare l'espérance révolutionnaire de la foi progressiste. Malheureusement, les exemples mentionnés par Masjuan dans son livre montrent comment la décadence des mouvements sociaux d'autres époques a coïncidé non pas avec la révélation de la *question écologique*, mais plutôt avec son apparition comme domaine monopolisé par les spécialistes et les champions de l'État.

José Ardillo