

Le pari de la nature humaine

Ce que peut nous apprendre Kropotkine

Tout militant anarchiste, s'efforçant de convaincre d'autres personnes du caractère non seulement désirable mais encore effectivement réalisable d'une société libérée de la domination, a pu se heurter à l'objection d'utopisme. Ce reproche est en effet habituel, qui embrasse le sens banal du terme « utopie », assimilé à « chimère », pour rejeter toute esquisse d'une société anarchiste future dans la catégorie des élucubrations coupées de la réalité. Face aux perspectives anarchistes, il suffirait donc d'être « réaliste », en considérant froidement la société que l'on peut faire étant donné les gens que l'on a.

Une telle idée reçue pointe vers une question de plus grande ampleur, d'ordre philosophique : le statut de la notion de « nature humaine » dans le discours de la critique sociale en général, et anarchiste en particulier. En effet, l'accusation d'utopisme sous-entend l'affirmation suivante : les rapports sociaux organisés autour d'institutions anarchistes supposent une nature humaine angélique, et le renversement des structures de domination serait censé la révéler dans sa liberté, sa créativité et son altruisme fonciers, auparavant tenus en bride. Tous les critiques qui interprètent l'anarchisme comme une doctrine vaguement rousseauiste, selon laquelle l'homme est né bon mais se trouve corrompu par la société, se retrouveraient sur cette ligne argumentative.

Ce *prétendu* présumé anarchiste peut être récusé de deux façons : on peut tout d'abord avancer qu'aucun de ces traits ne qualifie vraiment la « nature humaine », davantage centrée sur la poursuite du pouvoir, la disposition à la guerre, la crédulité, etc. Dès lors, il vaudrait mieux que les espérances anarchistes ne se réalisent jamais, car la société qui en résulterait ressemblerait à un chaos de forces indomptées. Mais on peut encore radicaliser l'analyse pour établir que le concept de « nature humaine » est en lui-même indéterminé, utilisable par conséquent à l'envi par quiconque voudrait faire passer pour nécessaire un rapport de force contingent, et finalement extrêmement relatif, cristallisant en réalité l'arrière-plan culturel qui lui a donné naissance.

Sur ce dernier point, il paraît crucial de revenir vers le débat tenu en 1971 à Eindhoven entre Michel Foucault et Noam Chomsky, intitulé « De la nature humaine : justice contre pouvoir ». Dans la partie politique de la discussion, alors que Chomsky défend les principes d'un socialisme libertaire fondé sur des aspirations à la justice qu'il considère comme

intrinsèquement humaines, Foucault lui assène cette réplique, qui aux yeux de beaucoup constituerait une révocation irrémédiable de l'idée de nature humaine hors du champ de la critique sociale :

Vous ne pouvez m'empêcher de croire que ces notions de nature humaine, de justice, de réalisation de l'essence humaine sont des notions et des concepts qui ont été formés à l'intérieur de notre civilisation, dans notre type de savoir, dans notre forme de philosophie, et que, par conséquent, ça fait partie de notre système de classes, et qu'on ne peut pas, aussi regrettable que ce soit, faire valoir ces notions pour décrire ou justifier un combat qui devrait – qui doit en principe bouleverser les fondements mêmes de notre société.¹

Les développements qui suivent peuvent être lus comme une modeste tentative de relever le défi posé par Foucault à tout défenseur d'une organisation anarchiste de la société. Peut-on encore, comme n'hésitait pas à le faire Chomsky en 1971 – et comme il continue à le faire – se fonder sur l'idée de nature humaine pour orienter la critique des structures oppressives et aliénantes, et si oui comment contourner les écueils classiques qui semblent accompagner l'usage de cette notion ? En ces matières, un retour vers le naturalisme de Pierre Kropotkine, sans nul doute l'un des anarchistes les plus théoriciens, pourrait s'avérer particulièrement stimulant.

LA NATURE HUMAINE : UNE NOTION DEPASSÉE ?

Dans le sillage des thèses de Foucault, certains théoriciens actuels de l'anarchisme s'efforcent de congédier la notion de « nature humaine », tenue pour un vestige métaphysique absolument inopérant. Ces divers auteurs, qui constituent le « post-anarchisme », s'attachent en effet au modèle réticulaire du pouvoir que Foucault avait développé à la fin de *Surveiller et Punir* et dans la quatrième section de *La volonté de savoir*². Il y critiquait ce qu'il nommait l'« hypothèse répressive », attribuée aux divers courants d'un « freudo-marxisme » en vogue chez la jeunesse contestataire dans les années 1960-1970. Contrairement aux schémas classiques de la critique de l'aliénation et de l'oppression, qui supposent une nature humaine mutilée et réprimée par le pouvoir de la marchandise et de l'État, Foucault proposait de modifier la grille de lecture du pouvoir. Il s'agissait de l'aborder non pas selon la verticalité de la loi et de la contrainte qui répriment depuis une position transcendante, mais plutôt selon l'horizontalité d'une norme immanente qui modèle et produit les individus, à même le corps social.

Dans le discours du post-anarchisme, ce que Foucault appelait « l'hypothèse répressive » se trouve projeté sur l'anarchisme du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle, prétendument prisonnier de cette conception étriquée du pouvoir. En sortant plus ou moins des extraits et citations de leur contexte, les post-anarchistes parviennent à broser le tableau d'un anarchisme « moderne » empêtré dans l'optimisme scientifique (les savoirs garantissent un plus grand pouvoir de l'homme sur son milieu), la valorisation d'un instinct naturel de libération face à l'oppression, et la foi dans l'altruisme d'une nature humaine nécessairement bonne une fois délivrée du pouvoir. Nous ne reviendrons pas ici sur la convaincante démonstration, par Vivien García, des lacunes et inconséquences du post-anarchisme³. Il s'agira plutôt, pour commencer, de prendre acte des critiques d'obédience foucauldienne et de se demander véritablement ce qui ne va pas avec la notion de nature humaine.

De lourdes difficultés sont en effet à attendre si l'on envisage cette notion au cœur d'un naturalisme *métaphysique*, qui considérerait l'être humain comme une substance dotée de traits éternels, partie prenante d'une nature globale tenue pour référence ultime. Comme l'avait bien montré le philosophe John Stuart Mill (1806-1873) dans son essai sur la *Nature*, il est assez aisé de constater que l'on tient souvent pour naturel ce qui n'est en réalité qu'habituel, produit d'une éducation devenue seconde nature. Notre prétendue « nature humaine » ne présente donc aucune constante métaphysique, de la même manière que la « nature » n'est en rien par elle-même source de sens et de valeurs. La critique du naturalisme *métaphysique* s'avère dès lors incontournable pour quiconque voudrait démasquer les artifices rhétoriques de la domination, utilisés pour faire admettre aux dominés la prétendue inéluctabilité de leur condition. Comme l'a montré la sociologie réflexive de Bourdieu, il est par exemple bien plus simple et convaincant *du point de vue des dominants* d'expliquer les trajectoires sociales par le fait d'avoir une nature de « gagnant », ou de « manquer d'ambition ». Le discours est évidemment tout autre si l'on soutient que cette dernière partition repose sur des mécanismes sociaux injustes que les sujets incorporent, à titre d'*habitus*.⁴

Néanmoins, le recours à la notion de nature humaine ne prend pas nécessairement la forme d'un a priori métaphysique. Replacée dans la continuité de l'évolution des espèces naturelles, la nature humaine ne devrait ainsi plus être abordée sous l'aspect de l'éternité, mais bien sous la forme d'un devenir, qui finit par unifier la nature et la société sous une même loi d'évolution. On reconnaîtra ici la manière dont Herbert Spencer (1820-1903) et l'ensemble des philosophes et scientifiques gravitant au XIX^e siècle autour du « social-

darwinisme » ont pu se représenter la nature humaine. Le raisonnement est à peu près le suivant : si un trait ou comportement est stable et universel à l'intérieur d'une population donnée, c'est qu'il possède, du point de vue darwinien, une valeur adaptative. Ce trait s'est stabilisé dans la mesure où il a permis d'assurer la capacité reproductrice de l'individu concerné. Il a donc été sélectionné, dans un contexte de concurrence pour des ressources rares. En transposant directement ce type de raisonnements du domaine naturel au domaine social et culturel, les social-darwinistes ont pu mettre en exergue quelques traits fondamentaux de la nature humaine, susceptibles de rendre compte de la « survie des plus aptes » (selon l'expression de Spencer) et de l'élimination des moins habiles : égoïsme rationnel, compétitivité dans un milieu concurrentiel, disposition belliqueuse, propension à la défection, crédulité. En ce sens, le social-darwinisme s'inscrit dans une séquence théorique de longue portée, depuis Hobbes jusqu'à la sociobiologie des années 1970, visant à *naturaliser* l'individualisme possessif pour le retrouver ensuite comme règle normale du comportement humain en société.⁵

C'est bien évidemment à ce point qu'entre en scène Kropotkine. L'évocation du naturalisme social-darwinien ne peut manquer de renvoyer, pour le lecteur anarchiste, à *L'entraide* (1902), ouvrage dans lequel Kropotkine se livre à une réfutation vigoureuse de cette idéologie scientifique.⁶ Or, la critique qu'il porte est tout à fait singulière, notamment si on la compare à ce que les marxistes pourront dire sur ces questions⁷. Là où ces derniers insisteront sur la discontinuité entre sciences de la nature et sciences sociales, et verront surtout dans la continuité postulée par le social-darwinisme une justification idéologique des rapports de marché, Kropotkine va s'efforcer de rester sur le terrain du *naturalisme*, en ne supposant aucune rupture entre le domaine naturel et le domaine social. À ses yeux, l'homme n'est en rien un « empire dans un empire » - pour paraphraser Spinoza -, et son héritage évolutionnaire se manifeste sous la forme de besoins de coopération qui demandent à être satisfaits dans un cadre institutionnel approprié, et dégénèrent en pathologies si cet accomplissement leur est refusé. Tel est ce qui se présente comme un naturalisme *critique*.

La thèse défendue dans le premier chapitre de *L'Entraide* (« L'entraide chez les animaux ») est suffisamment connue pour n'être ici que très grossièrement résumée. Kropotkine systématise les remarques sur le rôle civilisateur des instincts sociaux effectuées par Darwin dans la *Filiation de l'homme* (1871), remarques auxquelles il ajoute sa propre expérience de naturaliste en Sibérie. Il démontre ainsi, à l'aide d'un grand nombre d'observations sur des espèces variées d'animaux sociaux, que dans le cours de l'évolution ce sont les espèces pratiquant l'entraide *en leur sein* qui ont été les plus capables de s'en tirer

dans la « lutte pour l'existence », considérée en un sens métaphorique comme une lutte contre les circonstances et l'adversité – milieu et prédateurs. Ce faisant, il déplace le cadre d'analyse darwinien issu de *L'Origine des espèces*, en considérant que l'unité de sélection est davantage le groupe que l'individu, préfigurant ainsi le modèle de la sélection de groupe. Nombre des difficultés théoriques entraînées par cette thèse ont été déjà abordées dans les colonnes de cette revue, lors d'un numéro consacré spécialement à la notion d'entraide⁸. Nous ne considérerons donc que le reproche suivant, qui touche directement le présent propos : en dépit de sa posture critique et de la vérité des constats, Kropotkine n'aurait au fond que substitué l'entraide à la compétition, et le groupe solidaire à l'individu isolé, au sein d'un cadre sélectionniste darwinien inchangé. En lieu et place d'un social-darwinisme justifiant la compétition et l'inégalité, il aurait donc simplement présenté un social-darwinisme sympathique.

Trois conséquences sujettes à caution en découleraient : a) ce que nous montre la science darwinienne sous la forme de la prédominance du rôle de l'entraide dans l'évolution des espèces devrait inspirer directement des valeurs socialistes ; b) le legs coopératif de l'évolution devrait trouver à s'exprimer librement dans la nature humaine, délivrée du joug artificiel de l'État et de l'exploitation capitaliste ; c) la réserve d'altruisme contenue dans les instincts sociaux devrait trouver à s'épancher dans une société communiste anarchiste. En interprétant ainsi le premier chapitre de *l'Entraide*, on retrouverait les grands chefs d'accusation du post-anarchisme à l'égard d'un optimisme scientiste tombant allègrement dans le piège du « sophisme naturaliste »⁹, expliquant d'une manière grossière et incomplète l'action du pouvoir, et ravivant le rousseauisme sous les oripeaux de la théorie de l'évolution.

De ce strict point de vue, ce que nous dit Kropotkine de la nature humaine devrait être tenu pour irrémédiablement dépassé. Il n'y aurait dès lors qu'à consommer la rupture avec l'anarchisme moderne, pour se tourner vers une critique sociale se rattachant d'une manière ou d'une autre à ce que Stéphane Haber a appelé l'« antinaturalisme », autrement dit toute position qui considère que la nature, prétendument extérieure au champ de l'artifice humain, n'est en fait rien en dehors de ce que notre langage, nos représentations et nos pratiques permettent d'en dire et d'en faire.¹⁰

RETOUR SUR LE NATURALISME DE KROPOTKINE

Nous défendrons dans la suite de cet article l'idée suivante : la lecture de Kropotkine esquissée jusqu'ici ne rend que très partiellement justice à sa vision de la nature humaine. Elle annule de ce fait le rôle que pourrait jouer cette notion dans la critique sociale. Une vue plus large de l'œuvre de Kropotkine devrait permettre de rectifier certains jugements hâtifs, en commençant par *L'Entraide*. Ainsi il ne faut pas omettre que l'ouvrage est composé aux trois-quarts d'analyses anthropologiques, sociologiques et politiques, s'étendant des sociétés « primitives » jusqu'à la modernité industrielle, en passant par les temps barbares et l'avènement de la « civilisation », sous l'aspect de la ville du Moyen Âge. Dans la continuité de l'exposé du legs coopératif de l'évolution, qui a été aussi l'occasion d'un développement progressif de la conscience, Kropotkine se livre en effet à une histoire des traditions d'entraide. On suit par conséquent leur formation, leur solidification, puis leur subversion ou leur mutation en de nouvelles formes institutionnelles. Or, dans cette histoire complexe, l'entraide est loin d'être la seule force en jeu, qui contribue au progrès de l'espèce. Par conséquent, tout en justifiant son angle d'attaque par l'attention réduite portée jusqu'alors dans l'histoire à l'organisation des communautés de base, Kropotkine restitue également ses droits à l' « affirmation du moi » à côté de l'esprit d'entraide :

On nous objectera probablement que l'entraide, bien qu'étant un des facteurs de l'évolution, ne représente cependant qu'un seul aspect des rapports humains : qu'à côté de ce courant, quelque puissant qu'il soit, il existe et a toujours existé l'autre courant – l'affirmation du « moi » de l'individu. Et cette affirmation se manifeste, non seulement dans les efforts de l'individu pour atteindre une supériorité personnelle, ou une supériorité de caste, économique, politique ou spirituelle, mais aussi dans une fonction beaucoup plus importante quoique moins évidente : celle de briser les liens, toujours exposés à devenir immuables, que la tribu, la commune villageoise, la cité ou l'État imposent à l'individu. En d'autres termes, il y a l'affirmation du « moi » de l'individu, envisagée comme un élément de progrès. Il est évident qu'aucun exposé de l'évolution ne sera complet si l'on ne tient compte de ces deux courants dominants.¹¹

Il résulte de cela un exposé des rapports entre la nature humaine et les institutions sociales et économiques beaucoup plus complexe qu'une lecture rapide ne le laisse entrevoir. En effet, la tendance individuelle n'est pas nécessairement opposée aux rapports d'entraide. Elle peut même, dans les meilleurs des cas, lorsqu'elle cherche à briser des institutions sclérosées, inaugurer de nouvelles institutions d'entraide fournissant le contexte d'un plus

large développement de l'individualité. En réalité, les chapitres consacrés à « l'entraide chez les barbares » puis à « l'entraide dans la cité du Moyen Âge » présentent divers types d'agencements des tendances de la nature humaine (moi créateur, moi diviseur, entraide, conformisme communautaire) en fonction d'institutions spécifiques.

Ainsi, le passage de la tribu primitive, organisée sur le mode de la *gens*, à la famille patriarcale séparée, favorisé selon Kropotkine par les migrations barbares du III^e au V^e siècles, a donné lieu à une nouvelle phase d'institution sociale, où l'unité de la vie commune n'est plus relative à la seule tradition (les ancêtres) mais à l'inscription sur un territoire donné regroupant plusieurs familles. Ici, c'est le contexte privatif, individualisant, de la famille séparée qui a permis de dépasser la pression collective des institutions des *gentes*. Le facteur individuel joue ici un rôle historique progressif. Mais d'un autre côté, l'affirmation individuelle est aussi dans l'histoire ce qui peut venir subvertir les habitudes héritées d'entraide au nom de motifs tels que la volonté de puissance, l'accès à une position hiérarchique, le désir d'accumulation marchand, etc. C'est en réaction à de tels facteurs que les communes villageoises ont émergé, dans le but de contrer la possible rupture du tissu coopératif induite par l'apparition de familles séparées, lorsque ces dernières accumulaient davantage de richesses que les autres, ou se portaient seules garantes du droit coutumier (dans le cas d'une famille plus ancienne que les autres, vers qui on a tendance à se tourner pour arbitrer les différends dans la communauté).

C'est en vertu de ce même jeu de forces complexes que Kropotkine rend compte de l'émergence de l'État, né dans le sein des communes, et accaparant au profit des élites politiques, militaires et religieuses le pouvoir collectif endogène aux communes, organisées en guildes et fédérations. Il en résulte une passionnante genèse de l'individualisme moderne, compris comme une création concomitante de l'émergence de l'État à partir du XVI^e siècle, et non pas comme une résistance au pouvoir du Léviathan étatique. Une fois sapés les liens communautaires si essentiels à la vie de la cité médiévale, et une fois l'organisation de coalitions considérée comme un crime (sous la Convention révolutionnaire, par exemple), il ne restait en effet plus que l'individu seul face à un État ayant absorbé toutes les fonctions autrefois dévolues à des fraternités d'égaux. Or, c'est dans ce contexte précis que la nature humaine se trouve incitée à donner d'elle-même *le moins qu'elle peut*. Ainsi, montre Kropotkine, « dans la guilde - et au Moyen-Âge, chacun appartenait à quelque guilde ou fraternité - deux « frères » étaient obligés de veiller chacun à leur tour un frère qui était tombé malade ; aujourd'hui on considère comme suffisant de donner à son voisin l'adresse de l'hôpital public le plus proche ». Se manifestent dès lors des tendances largement adaptées au

contexte institutionnel de l'État libéral, selon lequel « les hommes peuvent et doivent chercher leur propre bonheur dans le mépris des besoins des autres. »¹²

Des analyses de ce type suggèrent une certaine *plasticité* de la nature humaine, et déjouent le progressisme naïf souvent attribué aux anarchistes du XIX^e siècle. Kropotkine voit clairement que l'entraide à l'intérieur d'une espèce, ou d'un groupe humain, demeure à elle seule insuffisante si les capacités qu'elle permet de fortifier ne trouvent pas à s'éprouver et se déployer dans un milieu approprié. Lorsque ce n'est pas le cas, comme avec l'exemple de l'émergence de l'État, l'évolution peut tout aussi bien être régressive : nous désapprenons la solidarité, nous nous rapetissons dans le quant-à-soi, nous cultivons la déliaison. Kropotkine conçoit la nature humaine sous l'aspect de l'interaction entre les individus s'entraïdant et le milieu qu'ils ont la charge de confectionner pour bâtir leur histoire. En définitive, l'approche géographique n'est jamais loin dans cette façon d'aborder l'humain en son milieu, ce dernier n'étant pas un simple entourage mais une composante essentielle de notre identité.

De la même manière, on ne saurait passer sous silence une série d'articles écrits pour la revue *Nineteenth Century* entre janvier 1910 et janvier 1919¹³. Ces articles de biologie prennent position dans la querelle de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle ayant opposé les partisans d'un modèle pur de sélection naturelle, incarné par August Weismann (1834-1914), et les partisans de l'hérédité des caractères acquis (expression dépréciative forgée par Weismann), cherchant à opérer une synthèse entre Darwin et le biologiste français Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829). Aux yeux de qui étudie de près l'anarchisme de Kropotkine, ces articles peuvent décontenancer : ils accumulent en effet des données de première main sur les débats de l'époque, relatant une foule d'expériences menées par les plus grands zoologistes et botanistes du temps sur la question de l'origine des variations et de l'hérédité. Mais il est possible de réintégrer ces contributions dans la pensée globale de l'auteur, pour en extraire le noyau critique. En réhabilitant les facteurs lamarckiens de l'évolution – influence du milieu, usage ou non-usage des organes, isolement – face à la seule sélection naturelle, Kropotkine montre que ce sont les interactions avec le milieu, autrement dit le rapport que des *totalités* –organismes entiers ou groupes d'animaux – entretiennent avec *l'englobant qu'est le milieu*, qui deviennent déterminantes pour l'évolution, en lieu et place de la concurrence individuelle dans un milieu hostile. Et si la sélection naturelle n'est plus tenue que pour un crible qui tamise les variations provoquées par l'action du milieu, alors on peut comprendre pourquoi ces variations pourront être cumulatives, déterminées et non plus aléatoires. Dès lors, le temps évolutionnaire peut produire du changement, inscrire dans les organismes des habitudes que l'on nommera « instincts » et l'histoire peut advenir, dans une

continuité désormais pensable entre nature et société.

LA NATURE HUMAINE EN CONTEXTE

Il est en définitive assez frappant de voir comment la vision de la nature humaine, une fois replacée dans le cadre général du naturalisme critique de Kropotkine, retrouve la plupart des caractéristiques utilisées, pour la rejeter, par les disciples anarchistes de Foucault : *relations* contre *substance*, *hétérogénéité* contre *homogénéité*, *multiplicité de tendances* contre *unité*. Au-delà du fait que se manifeste ainsi le caractère incomplet des analyses du post-anarchisme, cela indique un élément essentiel pour la critique sociale anarchiste : l'obligation de considérer la nature humaine *en son contexte*, sur le mode de l'interaction. Á un niveau que Daniel Colson appellerait probablement une « ontologie de l'anarchie », Kropotkine retrouve cette idée forte lorsqu'il évoque l'ancrage matérialiste de la nature humaine dans sa conférence *L'anarchie, sa philosophie, son idéal* :

Tout récemment encore, le psychologue parlait de l'homme comme d'un être entier, un et indivisible. Resté fidèle à la tradition religieuse, il aimait à classer les hommes en bons et mauvais, en intelligents et stupides, en égoïstes et altruistes. Même chez les matérialistes du dix-huitième siècle, l'idée d'une âme, d'une entité indivise, continuait à se maintenir. Mais que penserait-on aujourd'hui d'un psychologue qui parlerait encore ce langage ! Le psychologue de nos jours voit dans l'homme une multitude de facultés séparées, de tendances autonomes, égales entre elles, fonctionnant chacune indépendamment, s'équilibrant, se contredisant continuellement. Pris dans son ensemble, l'homme n'est plus pour lui qu'une résultante, toujours variable, de toutes ces facultés diverses, de toutes ces tendances autonomes des cellules du cerveau et des centres nerveux.¹⁴

L'expression de « résultante », héritée de Proudhon, donne largement de quoi penser une nature humaine replacée dans le jeu des forces matérielles, ouverte à un dehors naturel et social, sans que l'on puisse lui attribuer aucun des traits fixes utilisés habituellement par la domination. Il est intéressant, à ce propos, de retrouver récemment cette même approche matérialiste et anarchiste chez François Sébastianoff, qui a proposé de croiser les apports de la neuroscience matérialiste et de la sociologie réflexive de Bourdieu pour décrypter la genèse des habitus, ces « façons d'agir, de voir, de sentir, d'évaluer..., de chaque individu (qui se construisent et se diversifient au gré des multiples interactions avec son environnement, notamment social) [qui] s'inscrivent physiquement, sous la forme de réseaux neuronaux, dans son système nerveux.»¹⁵

Cette approche *contextualiste* de la nature humaine a en définitive fourni à Kropotkine l'un des arguments anarchistes les plus probants face à toute accusation d'utopisme. Si, selon l'anarchisme, ce qui correspond le mieux à la nature humaine, c'est un contexte dans lequel le pouvoir (social et économique) serait distribué, de sorte que chacun soit placé devant ses responsabilités à part égale, alors c'est le contraire qui s'avère utopique : concentrer le pouvoir sur un poste hiérarchique donné, entre les mains d'une personne ou d'un petit groupe, en supposant que l'asymétrie qui en résulte sera un gage de responsabilité. Ainsi,

Lorsque nous entendons des individus dire que les anarchistes imaginent les hommes bien meilleurs qu'ils ne le sont en réalité, nous nous demandons simplement comment il se fait que des gens intelligents puissent répéter de telles absurdités. Ne disons-nous pas continuellement que le seul moyen de rendre les hommes moins rapaces et égoïstes, moins ambitieux et en même temps moins serviles, consiste à éliminer ces conditions qui favorisent le développement de l'égoïsme et de la rapacité, de la servilité et de l'ambition ? La seule différence entre nous et ceux qui font l'objection mentionnée ci-dessus est la suivante : contrairement à eux, nous n'exagérons pas les instincts inférieurs des masses, et nous ne fermons pas les yeux avec complaisance sur les mêmes bas instincts chez les classes aisées. Nous maintenons que *et les gouvernants et les gouvernés* sont pervertis par l'autorité ; *et les exploités et les exploités* sont pervertis par l'exploitation ; tandis que nos opposants semblent admettre qu'il existe une sorte de sel de la terre – les gouvernants, les employeurs, les chefs -qui, fort heureusement, empêchent ces méchants hommes – les gouvernés, les exploités, les subordonnés – de devenir encore pires qu'ils ne le sont. C'est là que se situe la différence, et elle est importante. Nous reconnaissons les imperfections de la nature humaine, mais nous n'en exceptons pas les gouvernants. Eux le font, bien que parfois inconsciemment, et c'est parce que nous ne faisons pas une telle exception qu'ils nous traitent de rêveurs, d' 'hommes qui n'ont pas le sens pratique' .¹⁶

À qui revient la charge de la preuve ? Au fond, ce sont plutôt les dominants qui semblent considérer qu'il existe une *bonne* nature humaine, concentrée du moins chez certains individus, capables de bien user d'une position de pouvoir asymétrique. Au contraire, c'est parce que l'anarchisme est attentif aux relations entre la nature humaine et le milieu dans lequel elle évolue qu'il ne porte pas d'espairs inconsidérés dans un contexte institutionnel qui favorise le *pouvoir sur* les autres en lieu et place du *pouvoir de faire avec* les autres.

UN HORIZON POUR L'IMAGINAIRE ANARCHISTE

Dans son débat de 1971 avec Foucault, Chomsky indique qu'il serait « honteux » de ne pas tenter, certes à un haut niveau d'abstraction, de lier un concept de nature humaine avec une structure sociale favorisant la réalisation de tendances à la liberté, à la créativité et à la dignité. Bien évidemment, Chomsky ne peut pas présenter de concept scientifique de la nature humaine validant son intuition. Est-ce une raison pour abandonner purement et simplement le recours à l'idée de nature humaine dans le discours anarchiste ? Nous espérons avoir montré que non, en revenant vers l'œuvre de Kropotkine. À partir d'une vision *interactionniste* ou *contextualiste* de la nature humaine, il est en effet possible de commencer à imaginer des institutions capables de renforcer nos tendances coopératives et de brider les tendances asociales. C'est dans cet esprit que des collègues de Chomsky comme Stephen Shalom ou Michael Albert ont pu proposer des esquisses d'organisations politiques et économiques anarchistes¹⁷. Si nous voulons incarner véritablement de telles visions, alors il faut *a minima* nous représenter ce que pourrait être la nature humaine dans un tel contexte. Idéal régulateur plutôt que concept scientifique, l'idée de nature humaine peut, *précisément pour cette raison*, contribuer à nourrir l'imaginaire anarchiste, et constituer un point d'appui pour la critique de ce qui ne va pas dans les institutions actuelles. C'est un point que David Graeber a bien souligné, en posant qu'« on pourrait très bien soutenir que s'il existe une essence humaine quelconque, il s'agit précisément de notre capacité à imaginer que nous en possédons une ». Cette idée, avance-t-il, reviendrait en fait au point de départ de Marx dans sa critique de l'aliénation : « s'il existe quelque chose d'essentiellement humain, il s'agit de notre capacité à imaginer des choses et à leur conférer l'existence (ce que j'ai appelé l'imagination immanente), et l'aliénation se produit lorsque nous perdons le contrôle de ce processus ».¹⁸

Si nous persistons à dire qu'il est profondément aliénant, appauvrissant et finalement inhumain de vivre dans nos sociétés capitalistes, nous nous projetons par cela même imaginativement dans une autre société, organisée en fonction de tout autres structures de pouvoir. Dans ce domaine d'esquisses imaginaires, rien n'est certain. C'est la raison pour laquelle se référer à la nature humaine est un *pari* que l'anarchisme peut encore tenter.

Renaud Garcia

¹ « De la nature humaine : justice contre pouvoir » in Michel Foucault, *Dits et Écrits*, vol. I, Paris, Gallimard « Quarto », 2001, p. 1374.

² Les auteurs principaux de ce courant, qui emprunte à Foucault et plus généralement aux intellectuels français rassemblés outre-Atlantique sous le label de la *French Theory*, sont : Todd May, pour *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1994 ; Saul Newman, pour *From Bakunin to Lacan : Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lanham, Lexington Books, 2001 ; enfin Lewis Call, pour *Postmodern Anarchism*, Lanham, Lexington Books, 2002.

³ Vivien García, *L'anarchisme aujourd'hui*, Paris, l'Harmattan, 2006.

⁴ Voir Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997 ; Alain Accardo, *Introduction à une sociologie critique. Lire Pierre Bourdieu*, Marseille, Agone, 2006.

⁵ Voir, pour une réflexion de ce type, d'un point de vue culturaliste : Marshall Sahlins, *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Paris, Gallimard, 1980, p. 164.

⁶ Le terme « idéologie scientifique » a été frappé par Georges Canguilhem (1904-1995) pour désigner un discours à prétention scientifique tenu par des hommes qui ne sont en la matière que des scientifiques « présomptifs ou présomptueux ». Voir Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1981, p. 39.

⁷ Voir notamment, pour l'intérêt et les réserves des marxistes à l'égard du darwinisme, la lettre de Marx à Engels du 18 juin 1862, ainsi que la lettre de Engels à Lavrov du 12 novembre 1875, contenues dans Marx/Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1973. Également Georgi Plekhanov, *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire* (1895), ch.5, disponible à l'adresse [www.marxiste.fr/clas2/1895-p2.pdf]. Enfin Anton Pannekoek/ Patrick Tort, *Darwinisme et Marxisme*, Paris, Les éditions arkhê, 2011.

⁸ Voir *Réfractions*, n°23, « L'entraide. Un facteur de révolutions », novembre 2009. Avec particulièrement, pour ce qui nous occupe ici, les articles de Jean-Christophe Angaut, Pablo Servigne, Jacques Van Helden et Pierre Jouvénin.

⁹ Cette idée remonte à David Hume (1711-1778) et a été réactualisée par le philosophe britannique G. E Moore (1873-1953) dans l'ouvrage *Principia Ethica*. On indique par cette idée le caractère injustifié de la déduction de ce qui devrait être à partir de ce qui est. Si une chose qui est naturelle peut s'avérer bonne, la conséquence de la première qualité à la seconde n'est nullement nécessaire.

¹⁰ Voir Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme*, Paris, P. U. F., 2006.

¹¹ Kropotkine, *L'Entraide. Un facteur de l'évolution*, Montréal, Écosociété, 2001, p. 361.

¹² Kropotkine, *op.cit.*, p. 286.

¹³ On compte les sept articles suivants : Kropotkin, Peter (January 1910), « The theory of evolution and mutual aid », *The Nineteenth Century and after*, vol. LXVII, n° CCCXCV, 86-107 ; (July 1910), « The direct action of environment on plants », *The Nineteenth Century and after*, vol. LXVIII, n° CCCCI ; (November-December 1910), « The response of animals to their environment », *The Nineteenth Century and after*, vol. LXVIII, n° CCCCV, 856-867, 1047-1059 ; (March 1912) « Inheritance of acquired characters : theoretical difficulties », *The Nineteenth Century and after*, vol. LXXI, n° CCCXXII, 511-531 ; (October 1914), « Inherited variation in plants », *The Nineteenth Century and after*, vol. LXXV, n° CCCCLII, 816-836 ; (November 1915), « Inherited variation in animals », *The Nineteenth Century and after*, vol. LXXVIII, 1124-1144 ; (January 1919) « The direct action of environment and evolution », *The Nineteenth Century and after*, vol. LXXXV, n° DIII, 70-89. [Une traduction française devrait être disponible courant 2015].

¹⁴ Kropotkine, (juin 1896), « L'anarchie : sa philosophie, son idéal », 1ère édition, P. V. Stock.

¹⁵ François Sébastianoff, *Ni magie ni violence. Deux paris contre toute domination*, Lyon, A.C.L, 2013, p. 147.

¹⁶ Kropotkine, « Are we good enough ? », *Freedom* n°21, Juin 1888, in *Act for Yourselves*, Londres, Freedom Press, 1998, p. 83 (Nous traduisons).

¹⁷ Voir Stephen Shalom, « Parpolity: Political Vision for a Good Society », Revised, ZNet, Nov. 22, 2005. Disponible à l'adresse : [<http://noventures.edublogs.org/2007-09-20-parpolity-political-vision-for-a-good-society-by-stephen-r-shalom-towards-a-participatory-political-economy/>] ; Michael Albert, *Après le capitalisme. Éléments d'économie participative*, Marseille, Agone, 2003.

¹⁸ Voir son enquête « ethnologique » d'observation participante au sein du Direct Action Network de New York, pendant la décennie 2000 : David Graeber, *Direct Action. An Ethnography*, Oakland, AK Press, 2009, p. 525-526. (Nous traduisons)