

Une liberté

qui nous

subjugue

Les textes qui suivent s'attaquent à l'idée de liberté, censée être l'attribut distinctif des humains. Ils s'inscrivent dans une critique plus générale qui vise les notions de Nature et d'Humanité : j'affirme en effet que ces deux notions forment un couple, une unité idéologique qui permet de fonder les dominations par lesquelles des classes d'êtres sont appropriées par d'autres (comme ce fut le cas pour les esclaves, l'est bien souvent encore pour les femmes, et comme ça le reste pleinement actuellement pour les animaux non humains). On verra que ce couple Humanité/Nature, et tout particulièrement l'idée de liberté humaine qui en découle, affermit également la subordination générale des individus à l'ordre social.

Prologue

Terreur, liberté et amour : trois ingrédients qui font une bonne recette

Parlons de ma relation à l'un des avatars particuliers du phénomène religieux : le Dieu des chrétiens.

Je ne crois pas en Dieu, parce que son existence ne m'a jamais été attestée et compliquerait inutilement ma vision du monde. Mais je suis diablement heureux par ailleurs qu'il ne se soit jamais manifesté à moi.

S'il existe, que je connais son existence, qu'il a une puissance sur moi et une volonté particulière à mon égard, je « ferai avec » son existence comme avec une réalité que je n'ai pas intérêt à nier et j'en viendrai à le craindre et à m'en méfier, comme de toute autre puissance hostile : car s'il a une volonté « sur » moi, il serait tout à fait aléatoire qu'elle corresponde justement à la mienne propre et qu'il ne cherche donc pas à m'imposer d'agir selon ses vues.

Mais, et c'est justement sur ce point que le cas « Dieu » devient emblématique de mes rapports à la société : Dieu n'a alors pas une volonté sur mes seuls actes, mais sur moi, sur moi entièrement, sur moi dans mon intégralité. Il ne veut pas seulement que je lui obéisse en ceci ou en cela mais, bien plus, il veut que j'adhère à lui, que je fasse miens ses desiderata. Que Dieu m'interdise de jurer (ou mentir, ou voler, ou tuer...) sous peine d'Enfer, sans doute essaierais-je de ne point jurer. Mais que Dieu veuille que *de moi-même* je m'interdise de jurer, qu'il veuille que je m'interdise de vouloir jurer, d'avoir le désir de jurer... voilà ce qui serait a priori au-dessus (ou au-dessous) de mes forces d'accepter, voilà ce qu'il n'obtiendrait de moi que si je l'aimais d'amour... à moins que je ne sois capable de renoncer à moi-même devant l'évocation de cette horreur absolue qu'on nomme l'Enfer¹. Dieu, qui connaît les humains mieux que personne, joue sur les deux tableaux et s'Il essaye aussi de me séduire (il ne manque pas d'attraits...), Il tient en évidence ouvertes les portes du feu éternel ou, bien pire, de l'absolue et irrévocable absence d'amour. Il ne s'attaque pas à ma seule liberté : ce serait véritablement un moindre mal, même si, s'attaquant à mes actes c'est indirectement à moi qu'Il s'attaquerait à travers certaines de mes propriétés (au sens stirnérien du terme : ce qui m'est propre, ce

¹ Et qu'est-ce d'ailleurs que l'Enfer, pour la théologie catholique ? Le manque, l'absence d'amour !

qui m'est approprié, ou mieux, ce que je me suis approprié). Non, ce ne sont pas seulement certains de mes agissements qu'Il veut conformes à lui, mais « moi-même ». C'est à mon individualité qu'Il s'attaque, qui est la totalité de ce que je suis, la totalité de ce que je possède (mes désirs, par exemple, ou mes émotions, mes associations d'idées...), individualité à laquelle je tiens bien plus encore qu'à la prunelle de mes yeux. Bien que m'appelant à l'amour, ce qui est pour Lui hasardeux, il use donc d'un procédé puissant, le meilleur sans doute : la terreur. Une terreur totale, sans échappatoire, car Dieu sait tout, voit tout, entend tout et peut tout. Sauf à sacrifier à jamais mon moi futur aux feux dévorants de l'enfer — mais trouverais-je en moi des forces d'égoïsme et d'insensibilité suffisantes, cela ne risque-t-il pas d'être au-dessus de mes forces ? Car peut-on imaginer pire sort que ces tourments qu'il me fait miroiter, devoir à tout jamais renoncer à aimer et être aimé ?—, je n'ai d'autre ressource face à cette terreur qu'Il m'inspire que de m'en remettre à Lui et d'espérer en Sa bonté envers moi : fort heureusement, elle est infinie, me rassure-t-Il. Mais même ainsi, peut-être ne trouverais-je pas non plus en moi la force suffisante pour accepter ma dépossession de moi-même, peut-être ne pourrais-je cesser de Le maudire pour m'avoir contraint : ce serait là fâcheux, car je n'adhérerais pas alors encore à Lui, et risquerais encore le pire. Mais Dieu a prévu cela dans son infinie sagesse : Il m'offre de L'aimer, de moi-même, librement. Ainsi je ne me serais pas nié par contrainte mais aurais librement accepté par amour. Ainsi, je ne porterais pas mon deuil, mais renaîtrais dans la joie et le consentement. A ce point de non retour, je crois bien que j'ai tout intérêt à l'aimer d'« amour fou ». Un amour fonctionnel, mais vu ce qui est en jeu, je le vois et le sens soudain à ma portée, et c'est comme un ange que je m'élève vers lui : m'ont poussé des ailes, dont celles du désir.

Dieu cesse alors d'être l'Autre menaçant, mesquin et vindicatif, pour être potentiellement perçu comme partie intégrante de soi, au même titre que tout autre objet d'amour.

Je ne crois pas en Dieu, ma foi, simplement parce que c'est plus simple, mais surtout également parce que je tiens trop à moi pour aller le chercher sans attendre qu'il se soit manifesté tangiblement.

Je disais plus haut que le cas « Dieu » est emblématique. Je crois que lorsque l'on a compris quels rôles complémentaires et nécessaires jouent la terreur, la liberté et l'amour dans l'adhésion à Dieu, on a beaucoup compris nos adhésions aux identités et normes sociales. La terreur est un moyen puissant pour me faire renoncer à moi, pour me déposséder de moi-même, mais qui reste incertain s'il ne peut y avoir de ma part adhésion libre. Libre, dans la mesure où il me suffit de fermer les yeux un instant, de prêter l'oreille avec envie aux voix qui sans relâche me proclament cette liberté, ces voix que je voudrais tant croire. Renoncer à croire en ma réalité sur ce point précis et limité, c'est pouvoir par la suite renoncer à tant d'autres choses ! Une si petite concession qui ouvre avec aisance la porte à tant de renoncements volontaires futurs !

Comme on sait et ne craint pas de l'oublier, la liberté est l'idée qui fonde idéologiquement notre société, qui est justement une société qui repose sur l'adhésion active de chacun, sur ce que j'appelle ironiquement l'« adhésion libre ».

C'est de cette liberté que je parle dans les pages qui suivent.

Contre l'idée humaniste de liberté et sa fonction

Le mot liberté recouvre un grand nombre de sens distincts, politiques, juridiques, métaphysiques, etc, et ses implications concrètes concernent tous les domaines de la vie sociale contemporaine. C'est en partie de cette polysémie et de ce flou que l'idée de liberté tire son attrait et son pouvoir : un pouvoir qui, comme on le verra, nous dessert quelque peu. Mais c'est plus encore du fait que la liberté procure une dignité, *est* une dignité en étant un privilège. Méfiant, tout ce qui est socialement censé faire notre éminente dignité humaine m'est d'emblée suspect et l'idée de liberté me paraît une sorte de papier tue-mouches à multiples facettes, où viennent depuis trop longtemps s'engluer les humains : c'est dire si je suis impartial et objectif. J'omets donc sciemment de parler de tous les bienfaits dont les humains sont redevables à l'idée de liberté, et de combien elle leur est douce au sein des incessantes vicissitudes de la vie quotidienne : d'autres s'en chargent bien mieux que je ne pourrais le faire. Je n'en dis pas plus, puisqu'il s'agit là seulement d'une introduction.

Dans l'histoire des civilisations occidentales, l'idée de liberté a été introduite par les Grecs, qui lui ont accordé une place centrale dans la vie politique et sociale et dans la philosophie. Son apparition coïncide avec (et trouve une explication dans) les transformations sociales de grande ampleur qui ont eu lieu dans les Cités grecques de l'époque classique, et l'analyse de la fonction de cette idée de liberté dans le contexte de l'époque, tout comme celle de ses transformations au cours de l'histoire ultérieure de notre civilisation, donne de bonnes pistes de réflexion pour appréhender notamment les régimes démocratiques actuels. Pistes qui seront complétées par des considérations diverses, comme chacun s'en apercevra s'il a le courage de me lire jusque là.

1) Bref historique de l'idée de liberté

« L'humanisme, c'est ce qui a inventé tour à tour ces souverainetés assujetties que sont l'âme (souveraine sur le corps, soumise à Dieu), la conscience (souveraine dans l'ordre du jugement, soumise à l'ordre de la vérité), l'individu (souverain titulaire de ses droits, soumis aux lois de la nature ou aux règles de la société), la liberté fondamentale (intérieurement souveraine, extérieurement consentante et « accordée à son destin »). [...] Le système de propriété privée implique une telle conception : le propriétaire est seul maître de son bien, il en use et en abuse tout en se pliant à l'ensemble des lois qui fondent sa propriété. »²

a) naissance de l'idée de liberté

Au VII^{ème} siècle av. J. C., le peuple Hellène est déjà divisé en Cités, systèmes politico-économiques autonomes et souverains, dont les régimes, pour différents qu'ils soient, sont oligarchiques, avec parfois encore des relents de monarchies³. Partout, ces régimes se trouvent confrontés à de graves crises sociales qui vont déboucher sur de véritables révolutions politiques, dont les conséquences dans le domaine de la pensée, des conceptions du monde, par le jeu des aléas historiques seront incalculables. Les aristocraties foncières se trouvent en butte à la montée en puissance des bourgeoisies urbaines, du monde artisan ou commerçant, ainsi que des ouvriers et employés divers. Il en résulte des luttes de factions continuelles, qui déstabilisent les Cités. Celles-ci, pour une part, vont alors évoluer vers des systèmes politiques démocratiques, fondés sur les notions d'égalité et de liberté, basés sur des législations *communes à tous les citoyens* (et dirigées, par exemple, contre les privilèges des grandes familles, etc.).

La Loi devient l'arbitre suprême de la Cité, et est censée permettre de rétablir sa cohésion ; la Loi est une convention, mais collective et perçue comme l'émanation directe de la Cité, et elle s'oppose à l'ancien état des choses désormais perçu comme arbitraire. Elle pose l'égalité de chacun des citoyens, des « hommes libres » devant la Loi, et leur entière liberté hors des cadres définis par la Loi (chacun est déclaré pouvoir vivre à sa guise — s'il ne contrevient pas à la Loi, bien sûr !).

² Michel Foucault, dans un entretien accordé au journal *Actuel* en 1970, publié en livre (avec d'autres entretiens d'autres intellectuels) par *Actuel* dans *C'est demain la veille*, éd. du Seuil, 1973, pp. 26-27.

³ A l'époque où fut écrite l'Odyssée, celle de la Grèce archaïque, les individus de ces systèmes socio-politiques ne se percevaient pas précisément comme libres, en tout cas pas au sens métaphysique du terme : ils s'appréhendaient au contraire comme « dépendant de forces qu'ils ne maîtrisent pas », comme éprouvant et s'éprouvant. « La langue d'Homère manque [...] d'équivalents pour exprimer bon nombre de termes éthiques pour nous capitaux : "devoir", "conscience", "péché", "tentation", "volonté". [...] Alors que nos histoires traitent de conflits entre le vice et la vertu, les histoires d'Homère traitent de l'affrontement entre le fort et le faible. [...] Le héros homérique] se demande : que font les gens d'ordinaire ? comment apparaîtrais-je si j'agis ainsi ? que diront les autres ? Il ne ressent pas de culpabilité mais de la honte et n'aspire pas à la rectitude mais à l'honneur. » James Redfield, *Le sentiment homérique du moi*, in *Le Genre humain* n°12, 1985, pp. 104 & 95.

Initialement, la notion de liberté désignait le fait d'être libre de la tutelle d'un autre humain. Une telle liberté supposait qu'aucun citoyen (« homme libre ») ne devait se trouver assujéti par un autre individu, comme le sont les animaux, les femmes ou les esclaves, et qu'il n'était soumis qu'à la loi de la Cité, sa communauté de référence. Les « hommes libres » sont les *membres* du *corps social*, corps dont sont par contre exclus le bétail, les femmes, et les esclaves, qui n'en sont pas membres, eux, mais bien outils, *instruments*. Les étrangers (les métèques résidant en Grèce) sont censés quant à eux ressortir d'un *autre* corps social et bénéficient d'un statut à part, intermédiaire mais protégé.

Il y a donc deux éléments à retenir de cette première notion de liberté :

— tout d'abord, la communauté des égaux, des « hommes libres », est la communauté des dominants, propriétaires d'autres êtres ou non, mais en tout cas propriétaires d'eux-mêmes. Les dominants n'ont pas tant besoin que les dominés d'être soumis à leur fonction sociale par la force, car tant qu'existent des dominés (appropriés) et que leur propre position sociale se définit à l'encontre de ces derniers (la notion d'« homme libre » n'est compréhensible, en fait, que par l'existence conjointe des esclaves⁴), ils sont spontanément unis dans la défense de leurs privilèges. La notion de liberté, et d'égalité dans la liberté, va être mise en avant pour assurer la cohésion du groupe des dominants, d'une part face à leurs propres dominés (les esclaves...), d'autre part face aux autres communautés extérieures : la liberté « est ce qui distingue un Grec d'un Barbare. Les Grecs n'ont cessé d'examiner cette notion et de la célébrer. Notre conception moderne, si différente qu'elle soit, leur doit beaucoup. Il n'est peut-être pas de domaine où l'influence des Grecs ait été à ce point décisive. Etre libre pour eux c'est évidemment n'être plus esclave de qui que ce soit ni de quoi que ce soit. »⁵

— Ensuite, il va toujours de soi que la Société, le Bien Public, la Cité, prime sur le citoyen, et que ce dernier n'est pas un individu singulier qui vaque à ses propres affaires, mais qu'il est, justement parce que (ou en tant que) citoyen, tenu de respecter la Loi, puisqu'elle est l'émanation de la Cité. C'est la Cité qui est légitime, et non l'individu, c'est la Cité qui réclame de la dévotion de sa part : elle est l'objet d'un rapport d'adhésion dont la nature religieuse est facilement marquée⁶. Face aux étrangers ou à leurs dominés, les Grecs se glorifient en affirmant hautement leur qualité d'hommes libres, et ce faisant ils transforment en dignité distinctive leur soumission à l'ordre public : « Nous n'avons pour maître que la Loi » fait dire orgueilleusement Hérodote à un Grec face à un Barbare. Et dans le *Criton*, Platon personnalise les lois et les fait s'adresser ainsi à Socrate, alors qu'elles le condamnent à mort : « Pourrais-tu prétendre que tu n'étais pas à nous, issu de nous, notre esclave ? ». C'est le corps social qui est tout, qui est l'*unité*, et les individus dominants n'en sont que les membres : ils lui *appartiennent*. En fait, ils ne sont pas propriétaires d'eux-

⁴ Les statuts liés à la virilité et à l'humanité se définissent généralement pareillement en fonction de ceux liés à la féminité et à l'animalité (abstraction faite, évidemment, des recouvrements de statuts qui peuvent s'opérer : ainsi, son humanité ni sa virilité ne garantissent plus grand chose à un esclave mâle, par exemple).

⁵ Jean Touchard, *Histoire des idées politiques*, t.I, Thémis, P.U.F., 1978, p. 20 ; si je me réfère souvent par la suite à cet auteur, c'est simplement qu'il est d'un emploi facile, et que je n'ai pas trouvé ses analyses contradictoires avec ce que je connais par ailleurs de l'Antiquité.

⁶ « Toutes les réunions des assemblées étaient accompagnées de rites et de sacrifices. Les grandes fêtes religieuses en l'honneur des divinités de la Cité étaient les grandes fêtes publiques. Tous les actes marquants publics et privés étaient imprégnés de sacré. » Claude Mossé, dans un entretien accordé à *Politis, le Magazine* n°17, mars-avril 1994

mêmes et des dominés, mais bien *usufruitiers* d'eux-mêmes et des dominés. La véritable propriétaire, ici comme ailleurs, c'est la communauté de référence (ici, la Cité)⁷.

Originellement, être libre signifiait donc ne pas dépendre de l'arbitraire d'un autre humain ; mais cette liberté impliquait dans un même mouvement la soumission à un autre arbitraire, celui de la loi commune, celui de la convention qui régissait la Cité.

b) évolution de l'idée de liberté

Même si de par sa nature collective la convention était revêtue de l'aura qui accompagnait la Cité, pourvoyeuse d'identité et structure socio-politico-économique garante d'une position de dominant vis-à-vis d'autres êtres (une position apparaissant comme enviable *relativement* à celle des autres êtres dominés), il était difficile de fonder *absolument* sa légitimité, d'effacer son caractère arbitraire : manquait désormais la référence à une puissance, Kosmos ou autre. C'est que les nouvelles législations sont clairement d'inspiration et de réalisation humaines, elles sont même généralement datées et signées :

« Certes d'Héraclite à Isocrate ce n'est qu'un seul cri : "Toutes les lois humaines sont nourries par une seule loi divine." Mais cette conviction est largement entamée. "N'est-il pas homme, comme toi et moi, celui qui le premier a établi cette loi, et n'est-ce pas par la parole qu'il persuadait nos anciens ?" s'écrie Phidippide » dans les *Nuées* d'Aristophane.⁸

Jusqu'alors, les systèmes politiques avaient été légitimés par l'absence d'histoire et par les mythes qui en faisaient des institutions décrétées par la volonté des dieux. Mais la traditionnelle mythologie grecque a perdu de son autorité et est devenue archaïque, et est bel et bien perçue comme telle : elle n'est désormais plus apte à rendre compte des nouvelles formes sociales qui s'instaurent, à les justifier et à les légitimer comme elle pouvait le faire des anciennes.⁹

Le nouvel ordre social, perçu par les Grecs avant tout sous sa forme politique, a donc du mal à asseoir une légitimité qui en impose à tous. C'est ce caractère conventionnel des lois (d'autant plus marqué qu'elles diffèrent beaucoup d'une Cité à l'autre !) qui pose un problème nouveau dans l'histoire des humains : ils ont à se soumettre à un ordre qui ne peut plus se targuer d'une origine divine, ni même d'universalité ou d'éternité, mais qui apparaît clairement comme relatif à chaque Cité : un ordre utile peut-être, puisque permettant la vie

⁷ Néanmoins, bien qu'ils soient soumis à la domination de la loi et de leur groupe d'appartenance, je continuerai par facilité à les appeler dominants, et bien qu'ils ne soient qu'usufruitiers, à les appeler propriétaires, selon l'usage courant qui veut que leur statut (de membres) soit évalué relativement à celui des dominés-appropriés (qui est un statut d'outils, de choses), et non relativement à celui du corps (social). Pourtant, cet usage courant n'est bien évidemment pas innocent.

⁸ J. Touchard, *op. cit.*, p. 22.

⁹ Reflet des changements socio-politiques, naît dans un premier temps, avec les philosophes présocratiques, l'idée d'un monde sans Nature et en tout cas sans règles, où tout est conventions, convenances : ne se réalise que ce qui est possible, seul le hasard des diverses possibilités intervient dans la réalisation des choses. Tout est alors potentiellement équivalent, mis sur le même plan du hasard. A cette époque, « on ne dit pas les lois de la nature mais les nécessités dérivant de la nature ». Cf. J. Touchard, *op. cit.*, p. 24. Cf. également *l'Anti-Nature*, de Clément Rosset, *Histoire de l'idée de Nature*, de R. Lenoble, et *Mythe et Société en Grèce ancienne*, de J. P. Vernant.

de la Cité et la préservation des privilèges des dominants-citoyens, mais qui pourrait certainement tout aussi bien être légèrement différent. Et qui surtout ne peut être sacralisé (si ce n'est indirectement, par le biais de l'adhésion-« sacralisation » dont fait l'objet la Cité elle-même), ne peut faire aisément l'objet d'un rapport religieux. Et de fait, certains Grecs doutent, d'autres rejettent carrément la Loi, soit au profit d'une Nature évidemment mystique, soit au nom d'un individualisme amoraliste (Alcibiade, certains sophistes...). D'où divers essais de re-légitimation, qui viennent de toutes parts et partent dans toutes les directions¹⁰ : on met notamment l'accent sur la légitimité de la Cité et sur le patriotisme qui doit en découler, mais surtout, et ce sera là l'œuvre essentiellement des premiers sophistes, on met en valeur les créations sociales humaines, qu'on oppose à une nature insuffisante, insuffisamment ou même pas du tout normative. Le caractère conventionnel de l'ordre politique apparaît comme une faiblesse ? Qu'à cela ne tienne, cela ne doit pas être ! On en fera une force, une dignité nouvelle, une qualité distinctive et valorisante, afin de se donner de solides raisons d'y adhérer.

La réaction cynique elle-même le montre bien quelques décennies plus tard (et c'est là, justement, un fait relativement nouveau, lié lui aussi à la nouvelle donne socio-politique) les Grecs perçoivent bien les humains comme libres aussi *dans* l'Ordre naturel. Ce que Cicéron reprendra bien plus tard ainsi : « Si le cheval est né pour courir, le bœuf pour labourer, le chien pour chasser, l'homme, lui, est né pour deux choses, comme le dit Aristote, qui sont l'intelligence et l'action, à la manière d'un dieu mortel. » (*De finibus*, II, 3). Les animaux apparaissent donc *faits pour* certaines fonctions (courir ou labourer !), qui sont leur dérisoire finalité, et seul l'Humain est donc défini par ses capacités, par ses moyens, et non par ses fins : celles-ci sont siennes, avant que d'être naturelles ou sociales. Sa finalité n'est aucunement fixée par ces capacités, et reste soumise à l'arbitraire (la liberté, donc) de chaque individu humain : l'intelligence et l'action sont au service de buts que chacun se fixe librement.

Pour les besoins de la cause, au sens premier du mot liberté, qui signifiait pour les dominants le fait de ne pas être approprié par un autre individu, s'ajoute un sens second : les dominants sont libres des déterminations naturelles auxquelles sont soumis les dominés, animaux, femmes et esclaves. Les dominants n'ont pas de fonction naturelle, c'est là leur nouveau privilège. Ah, mais... j'oubliais, il leur reste tout de même une détermination, bien qu'elle ne soit pas explicitement posée comme telle : ils doivent se soumettre d'eux-mêmes à l'ordre social, à leur communauté de référence, puisqu'ils sont « naturellement sociables ». Cette dernière « nature » apparaît bien sûr elle-même comme un privilège : la « nature » des *autres*, des appropriés, exclut bien sûr, elle, toute idée de liberté. Pour mettre en place cette nouvelle notion de liberté, il a fallu créer conjointement une nouvelle notion de la Nature : celle-ci est désormais un Ordre. Les humains dominants ne se posent pas encore comme extérieurs à cet Ordre, mais se posent déjà comme en émergeant (les dominés y étant, eux, irrémédiablement immergés).

¹⁰ La philosophie des Idées et des Essences de Platon n'est pas non plus autre chose qu'un essai de légitimer la « vraie » convention, qui devient alors vérité. Cf. F. Chatelet, *L'idéologie de la Cité grecque*, dans *Histoire des idéologies*, t. I, Hachette, 1978, p. 178

Mais cette nouvelle liberté humaine qui s'oppose au reste d'une Nature où toutes choses sont censées être spontanément « dans un état normal ou juste » pose plus d'un problème : les uns, comme les sophistes, prennent le parti des conventions et de l'humaine liberté, et d'autres (comme les Cyniques, peut-être), celui du « naturel ». Les luttes entre écoles philosophiques opposées font rage, sont souvent très violentes, car ce qui s'y joue n'est rien moins que la définition de ce à quoi les humains dominants eux-mêmes doivent se soumettre. C'est que la Nature (l'Ordre du monde) exerce un attrait important, car elle est aisément l'objet d'un rapport religieux de premier choix, apte à concurrencer le rapport également religieux des individus à leur propre société.¹¹

Donc, pour redonner du prestige au caractère désormais bêtement humain des lois, ce sera la liberté humaine qui sera mise en avant : c'est elle qui distingue les humains des autres animaux, et le règne de l'Humanité de celui de la Nature¹², et qui fait dès lors la grandeur humaine.¹³

Mais tout change encore deux siècles plus tard, « quand il apparaîtra que la nature possède des lois *qui la régissent*, [et que] la réconciliation redeviendra possible entre nature et société. Ce sera le rôle du stoïcisme. »¹⁴ Car il devient alors aisé d'assimiler les lois sociales et les lois naturelles, en faisant des premières des émanations, ou des copies ou des déductions des secondes¹⁵. Ainsi l'ordre social bénéficie-t-il du caractère sacré que l'on a de tout temps si volontiers accordé à l'Univers dans son ensemble (comme à tout ce qui semble manifester un pouvoir, dont celui tout simple d'exister), et s'en trouve-t-il enfin légitimé fermement comme partie nécessaire et harmonieuse de l'Ordre des choses. Les conventions sociales parviennent ainsi bien mieux à s'absolutiser dans les représentations des Grecs (à se fonder, justifier et légitimer de façon transcendante, en se divinisant ou naturalisant) : alliées aux lois naturelles, les lois sociales sont promues au rang de réalité consubstantielle à l'ordre du monde. Mais pour cela, la notion de liberté doit de nouveau quelque peu changer de fonction : de la liberté d'adhérer à l'ordre social, on passe à celle d'adhérer à l'ordre du Monde, de vivre « selon la nature », ce qui dans le discours dominant revient en toute bonne logique au même.

¹¹ Les conséquences de l'idée de la liberté humaine ne cessèrent d'être problématiques, car, dès lors que la Communauté cessait de se voir comme un simple sous-ensemble pour commencer à se poser par différence d'avec le Monde dans sa généralité, se posait le problème, qui n'allait pas cesser de se re-poser par la suite, de déterminer quel groupe serait investi de la valeur suprême : Communauté ou Monde ? Humanité ou Nature ?

¹² La Nature, en tant que Cosmos, Ordre du monde, apparaît nimbée de puissance, donc de majesté et de sacralité. Faire des animaux des *représentants* de la dite Nature sera toujours une manœuvre efficace pour la disqualifier aux yeux de la majeure partie de la population : car les animaux, *parce qu'ils* sont appropriés, sont méprisés (de la même façon, et pour la même raison, donc, que les esclaves ou les femmes), et ce mépris peut ainsi rejaillir sur une Nature sinon trop facilement supériorisée (sacralisée).

¹³ Et pour peu qu'on ajoute à la liberté la raison, la sagesse et la mesure (l'intelligence), qui sont censées lui donner un contenu et une direction, on obtient l'ordre grec. Aristote ne distingue-t-il pas « les races du Nord éprises de liberté mais inintelligentes, les races de l'Orient intelligentes mais viles et enfin la race intermédiaire des Héllènes [...] à la fois intelligents et épris de liberté » ? Touchard, *Op. cit.*, p. 42. L'intelligence, la raison sont des ajouts nécessaires, car il ne s'agit pas de distinguer tous les humains, et partant, tous les régimes politiques connus à l'époque, mais seulement les Héllènes et leurs propres systèmes démocratiques.

¹⁴ J. Touchard, *op. cit.*, p. 24.

¹⁵ On parle d'ailleurs toujours aujourd'hui de « lois naturelles » de préférence à d'autres expressions qui seraient plus exactes, comme par exemple « nécessités naturelles » ou peut-être même « régularités naturelles ».

Et effectivement, si le devoir de sagesse du stoïcien était d'obéir aux lois de l'univers, censées correspondre tout aussi bien aux lois que lui dicte sa raison humaine, il se trouve évidemment que le stoïcisme a vite réussi à légitimer avec efficacité toutes les diverses formes de dominations politiques qui se sont présentées après l'écroulement de l'empire d'Alexandre : « La métaphysique stoïcienne (qui jouera un rôle considérable dans l'antiquité gréco-latine, jusqu'à l'avènement du christianisme) représente le cosmos comme soumis à un ordre, lui-même fractionné en ordres secondaires à des niveaux différents. La morale du sage est essentiellement de prendre conscience de cet ordre et de s'y soumettre délibérément. Le stoïcisme formait donc avant tout au respect des ordres existants. »¹⁶

C'est que « la liberté pour le stoïcien c'est d'une part l'acceptation consciente d'un ordre naturel ou raisonnable, et d'autre part un bien inaliénable », ou, autrement dit, c'est que « tout homme a en lui la forme essentielle de l'humain, la raison, et il est susceptible d'adhérer par le meilleur de lui-même à une loi juste devenant par là-même universelle. »¹⁷

Il n'est plus question, à cette époque, de construire collectivement l'ordre auquel on se soumettra : les systèmes politiques sont désormais de nouveau des oligarchies ou des monarchies, et les individus, même propriétaires d'autrui, ne sont de nouveau plus citoyens, mais simples sujets. La seule valorisation possible, dès lors, de cette qualité de sujet, ne pourra plus se trouver que dans cette liberté intérieure qui distingue l'humain des femmes et des animaux (mais plus des esclaves, qui eux aussi désormais sont censés y avoir accès et sont ainsi tendanciellement reconnus humains¹⁸). A l'ancienne liberté comme non fonctionnalité naturelle, qui s'appliquait aux dominants-propriétaires et à eux seuls, et qui fondait le caractère conventionnel de la vie politique de la Cité, succède donc une liberté liée à l'appartenance à l'espèce humaine (femmes et enfants exclus) qui n'implique, elle, aucune participation politique : il s'agit seulement, désormais, de découvrir l'ordre dans le déjà-donné de la réalité sociale *et* naturelle, pour le comprendre et y adhérer.

Si l'accent reste mis sur la liberté, c'est que c'est justement l'adhésion (la soumission) à un ordre qui est la manifestation extérieure de la liberté intérieure. Or cette liberté est la marque de l'humanité de chacun, ce qui fonde sa dignité, ce qui lui procure cette valeur distinctive si nécessaire.

¹⁶ J. Touchard, *op. cit.*, p. 54. Ce jugement semble fondé historiquement, bien qu'il ait été dans un premier temps infirmé par la collusion des Stoïciens avec l'opposition politique au 1^{er} siècle de l'Empire.

¹⁷ J. Touchard, *op. cit.*, pp. 80 & 74.

¹⁸ Déjà, les Grecs de l'époque classique ne faisaient pas de différence entre sujets d'un roi et esclaves : « D'un même mouvement la Grèce a inventé le citoyen libre et l'esclave, le statut de chacun se définissant en fonction de l'autre. Sans citoyen libre, pas d'esclave ; mais du haut en bas de l'échelle sociale, des degrés de dépendance hiérarchisée, une servitude généralisée... » (J.-P. Vernant, *Evolution des idées en Chine et en Grèce*, dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, éd. Maspéro, 1981, p. 27). C'est également là le sens de la célèbre répartition d'un spartiate à un perse : « Nous n'avons qu'un seul maître : la Loi ! ». En remarque, à une époque où la conscience d'espèce (concernant d'ailleurs jusqu'à il y a peu les seuls humains mâles) sera plus développée, les humanistes tout comme les révolutionnaires des derniers siècles reprendront la même image, mais en se référant désormais au bétail plutôt que directement aux esclaves : « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme [...] voilà l'espèce humaine divisée en troupeaux de bétail, dont chacun à son chef, qui le garde pour le dévorer. » Rousseau, *Du contrat social*, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1966, pp. 46 & 42. On retrouve la même argumentation chez Spinoza : « ... les hommes doués de raison n'abandonnent jamais leur droit à ce point qu'ils cessent d'être hommes et deviennent tels qu'un bétail. » *Traité politique*, Chap. VII, par. 25, trad. C. Appuhn, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

On est donc passé, en quelques siècles, de la notion de liberté politique à la notion de liberté intérieure. La première signifiait qu'un homme libre ne peut passer sous la tutelle d'un autre homme, et est donc l'égal des autres dominants et n'est plus dès lors soumis, mais « librement », qu'aux règles édictées par son groupe d'appartenance. La seconde notion, celle de liberté intérieure, a oublié en chemin (avatars politiques de la période hellénistique puis romaine obligent) les notions foncièrement politiques d'égalité et de propriété de soi-même, pour en faire des notions métaphysiques. La continuité de l'une à l'autre notion est simple : dans les deux cas la liberté revendiquée, aussi différente soit-elle, fonde la soumission des individus à l'ordre social, en les distinguant par ailleurs de diverses catégories de dominés-appropriés.

Dans les derniers temps de la République romaine, Cicéron poursuit sur cette lancée stoïcienne, dans son *De officiis* (Des devoirs) : « Toute l'insistance est mise sur la distinction de la société animale et de la société humaine ; les vertus de l'homme sont des tendances naturelles, mais réglées par la raison, l'humanité est justement cet ensemble de sentiments, de traditions ou d'arts qui transforme les instincts animaux. [...] Cette tentative philosophique, œuvre d'un rallié, faite à la mesure des conquêtes, aura la plus large postérité : elle est l'amorce d'une résurrection du stoïcisme et scelle l'alliance de cette doctrine avec la romanité. »¹⁹

La République Romaine associe effectivement elle aussi la notion de liberté (*libertas* : opposé à *regnum* et *servitus*) à celle de citoyen : elle proclame une liberté qui garantit des droits personnels et politiques, liberté égale pour chaque citoyen, garantie elle-même par la soumission absolue de chacun aux lois de l'État. Par la suite, l'Empire généralisera la qualité de citoyen et l'idée d'Humanité (et donc de liberté également) à tous ses sujets qui, c'est notable, se verront dans le même temps dénier de plus en plus toute participation politique. Se répend alors l'idée d'origine stoïcienne d'une humanité commune à *tous* les humains (encore que le statut des femmes reste incertain).

Avec l'avènement du christianisme, la liberté cesse d'être simple soumission à la raison (et à toutes les conséquences que l'usage de celle-ci est censé impliquer), et lorsque les chrétiens arrivent au pouvoir elle devient, plus encore qu'autrefois, le concept terroriste clef : l'humain est totalement libre, non pas tant de choisir la raison que d'embrasser la foi, d'être bon ou méchant, et en fin de compte d'*obéir* à Dieu ; et toute autorité émanant de Dieu, ce sont toutes les autorités qu'il faut respecter (dans ces cas-là, on dit toujours respecter, et non pas se soumettre²⁰) : l'autorité devient en quelque sorte à elle-même sa propre légitimité.

Pour les Grecs la liberté restait un don de la Nature à l'Humanité (qui en faisait donc toujours néanmoins partie). Pour les chrétiens, résolument dualistes, la liberté et la Nature tirent toutes deux leur origine ou leur essence de Dieu, et les humains, à la différence des animaux, n'appartiennent à la Nature que par leur corps, s'élevant par contre à l'image de Dieu par leur âme (leur liberté) : à la rigueur, certains humains (les saints) peuvent, par un judicieux usage de leur libre arbitre qui consiste à dominer leur nature (leur corps et leurs désirs) quitter tout-à-fait le règne de la Nature et du démon pour gagner le royaume de Dieu. Entre les saints et les Méchants peut se glisser tout l'éventail de la population, chacun étant de toute façon livré par sa liberté

¹⁹ J. Touchard, *op. cit.*, p. 66.

²⁰ Cf., Y. Bonnardel, *Pour un monde sans respect*, dans les *Cahiers antisépécistes* n°10, sept. 1994.

personnelle et par l'existence de l'Enfer à une terreur privée, éventuellement relayée, si le besoin s'en fait sentir, par l'action du glaive temporel.

Le libre-arbitre chrétien oppose ainsi encore plus l'humain (le vrai humain, qui est vraiment chrétien) à l'animal et à la Nature que ne le pouvaient faire les Grecs ou Romains, et cela correspond directement à un durcissement de la fonction répressive de la liberté.

Si le christianisme attribue ainsi la liberté aux humains et pas aux autres animaux, cela n'a pas à être expliqué, puisque le dogme veut qu'il s'agisse là d'un effet de la libre volonté de Dieu. Grâce au libre arbitre, affirme St Bernard de Clairvaux, « il est donné à l'homme, non seulement d'être élevé au dessus des êtres vivants, mais de régner sur eux. », et Bossuet par la suite ne dira pas autre chose dans son *Traité du libre arbitre*. Pourtant, que d'encre coulera, déjà, autour de ce « mystère », et de combien d'hérésies sera-t-il la source ! C'est que la liberté, au Moyen-Age comme auparavant, reste une donnée fondamentale de la soumission sociale.

A partir du XIII^{ème} siècle, et le phénomène s'amplifiera sans cesse par la suite, on se remet à parler d'Humanité, de Nature et de Liberté en essayant d'autonomiser ce qui ressort du monde sensible de ce qui relève du Salut. C'est que les États croissent en puissance, ainsi que le rôle des marchands, des Parlements, de l'individualisme : il s'ensuit de nouveau une véritable fermentation idéologique, qui suscite notamment le nominalisme puis le volontarisme (philosophies théologico-politico-juridiques). On reparle d'individus, de peuples, d'histoire, de droit naturel, etc. C'est la Modernité qui apparaît. Avec la sécularisation et la « rationalisation » des débats intellectuels, effet indirect de la montée en puissance des nations et de la classe bourgeoise, c'est progressivement la philosophie qui prend le relais de la théologie, mais en prenant généralement garde, sur des thèmes fondamentaux comme celui du libre arbitre, de poser les mêmes questions dans des termes similaires.

Pic de la Mirandole, considéré comme un des premiers humanistes de la Renaissance, ne s'écarte guère des dogmes chrétiens dans son *Discours sur la dignité de l'Homme* (1489), si ce n'est que l'accent est mis désormais sur l'Humanité et ses intérêts sensibles ; Dieu parle à l'Homme :

« Je t'ai placé au milieu du monde afin que tu puisses plus facilement promener tes regards autour de toi et mieux voir ce qu'il renferme. En faisant de toi un être qui n'est ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, j'ai voulu te donner le pouvoir de te former et de te vaincre toi-même ; tu peux descendre jusqu'au niveau de la bête et tu peux t'élever jusqu'à devenir un être divin. En venant au monde, les animaux ont reçu tout ce qui leur faut, et les esprits d'un ordre supérieur sont dès le principe, ou du moins bientôt après leur formation, ce qu'ils doivent être et rester dans l'éternité. Toi seul tu peux grandir et te développer comme tu le veux, tu as en toi les germes de la vie sous toutes ses formes ».²¹

L'humanisme des siècles ultérieurs s'autonomisera toujours de plus en plus de toute référence à Dieu, tout en gardant précieusement la vision chrétienne d'une Humanité libre et hors-Nature : une Humanité que ne

²¹ Cité par Jacob Burckhardt dans *La civilisation de la Renaissance en Italie*, et repris (et encensé !) par Georges Canguilhem, qui termine sur cette belle note *L'homme de Vésale dans le monde de Copernic*, coll. Les empêcheurs de penser en rond, éd. Delagrangé, 1991.

surplombe plus la toute puissance et la toute valeur divines, et qui reprend en fait à son compte les attributs de Dieu.²²

« C'est ce principe de la conscience libre et responsable, de la volonté qui se détermine elle-même, qui restera quand le christianisme en tant que religion ne dominera plus la pensée et quand les Eglises auront perdu tout pouvoir d'ordre séculier : l'homme se voit comme individu, libre, soumis au seul jugement de ce qu'il désigne maintenant comme sa conscience morale, distincte de toute conscience purement théorique (de pure *vue* de ce qui est), capable et obligé de choisir [...]. »²³

Chez Descartes, par exemple, le libre-arbitre reste chrétien et s'entend toujours comme la liberté de la volonté, comme sa non détermination, sa gratuité absolue. La volonté n'est liée à aucune cause, elle est souveraine, et échappe totalement au règne de la Nature : bien plus, cette liberté absolue prend relief et valeur sur l'absolue absence de liberté au sein de la Nature (et, bien sûr, chez ses prétendus représentants les plus proches de l'Humanité, les animaux). « Chez Descartes, l'illumination créatrice de l'acte volontaire ne prend tout son sens qu'à se détacher sur le fond de la nécessité mécanique à quoi est soumis le monde extérieur. »²⁴

Il n'est pas sans intérêt de se pencher sur ses *Principes de la philosophie*, paragraphes 37 & 39 :

« ... la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre, et c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme... »

« ... la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons. Au reste, il est si évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions. »²⁵

Il faut que Descartes ait beaucoup chéri la liberté de la volonté (et la dignité et la responsabilité qui sont censées en découler) pour renoncer ici si grossièrement à son doute méthodique. Quelques décennies plus tard, pratiquement seul contre tous, Spinoza niera au contraire catégoriquement le libre arbitre. Il ne se fera pas faute d'argumenter que la volonté, justement, ne donne guère son consentement quand bon lui semble et qu'en ce domaine l'évidence à laquelle se réfère imprudemment Descartes n'est qu'une présupposition aveugle et aveuglante.

La philosophie de Spinoza a, bien plus que celle de Descartes, suscité des réactions de haine à une échelle démesurée. Spinoza voulait donner aux autres humains la connaissance de ce qui détermine leur vie,

²² Se met en place à travers les siècles une vaste opération de réforme des mœurs, de civilisation des mœurs, qui sur le long terme affermira la conscience d'espèce, le sentiment d'appartenance à l'Humanité, en établissant un contraste symbolique plus marqué avec la façon dont sont traitées les « bêtes » : cela passe par l'abandon par la pharmacopée de la Renaissance de l'utilisation de graisses et autres sous-produits de cadavres humains, par l'abandon progressif des châtiments corporels des humains, des jugements d'animaux, par les exhortations de l'Eglise à séparer les étables des habitations, etc. C'est un immense travail de recension qu'il faudrait entreprendre sur ce thème ; on peut déjà se faire une idée sur la question en lisant *La Chair impassible*, de Piero Camparesi, Flammarion, 1986, et *Le jardin de la Nature*, de Keith Thomas, NRF-Gallimard, Paris, 1985.

²³ Article *Morale*, de E. Westermack, dans l'*Encyclopedia Universalis*.

²⁴ Pierre François Moreau, *Spinoza*, éd. Seuil, Paris, 1975, p. 42.

²⁵ Descartes, *Principes de la Philosophie*, par. 37 & 39.

et par là-même, leur permettre de la fonder sur leur compréhension rationnelle d'eux-mêmes, tout en définissant ainsi pourquoi, une fois leur intérêt bien compris, ils devaient raisonnablement vivre en société et quel type de régime politique leur était alors le mieux adapté – un régime libéral : Spinoza était lié à la bourgeoisie néerlandaise.

Mais aux yeux de ses contemporains Spinoza commet une lourde faute dans son *Ethique* : c'est que les humains, pour lui, ne sont rien moins que des faits naturels, au même titre que les autres êtres sentients ou que les choses inanimées : en toute bonne logique rationaliste, il est donc amené à nier la liberté humaine telle que la définissait alors la civilisation chrétienne : le libre arbitre, la libre volonté, qui est absolue liberté intérieure. « Les hommes, donc, se trompent en ce qu'ils pensent être libres ; et cette opinion consiste en cela seul qu'ils ont conscience de leurs actions et sont ignorants des causes par où ils sont déterminés ; ce qui constitue donc leur idée de liberté, c'est qu'ils ne connaissent aucune cause de leurs actions. »²⁶ Dieu même, qui est la totalité (Spinoza développe en effet une conception de Dieu qui tient du panthéisme et de... l'athéisme !), n'a pas plus de libre arbitre : il n'est déterminé que par lui-même, mais ne peut s'affranchir de ses déterminations. Toujours logique, Spinoza nie tout devoir-être, puisque tout est histoire de causalité, et que la culpabilité est dès lors un sentiment déraisonnable : il nie totalement, en niant la liberté, que la responsabilité et la culpabilité soient autre chose qu'une illusion, ouvrant là, peut-être à son insu, le champ à une libération des humains des contraintes sociales. Par contre, c'est encore par l'usage de sa raison, par sa compréhension de lui-même et du monde, que l'individu humain trouve à la fois le bonheur et la vertu, et allie harmonieusement vie privée et vie sociale, intérêts individuels et bien public : selon un schéma général proche de celui des stoïciens, puis, plus tard, de celui des Lumières.

Mais on n'a pas pardonné à Spinoza la négation de l'idée de liberté. Son influence a été du coup extrêmement importante, mais négative, puisqu'il est rapidement devenu le monstre duquel il faut se faire le saint Georges : « Jamais une telle unanimité de haine ne s'était encore dressée contre un auteur et contre une doctrine [...]. La tradition se maintint durant tout le XVIII^e siècle dans les Universités allemandes de commencer une carrière de philosophe ou de théologien par une dissertation contre Spinoza. »²⁷ Très vite, d'ailleurs, un de ses anciens disciples converti au catholicisme lui aura écrit : « Quelle bassesse vous rend plus misérable que les bêtes quand vous niez en vous le libre arbitre... ? »²⁸

Le discours des Lumières sur la liberté a bien un peu changé après Descartes, mais finalement seulement dans le détail : et sans doute, les critiques de Spinoza, difficilement dépassables, y sont-elles pour quelque chose. Les auteurs mettent moins l'accent sur l'origine sur-naturelle (divine) de la liberté humaine, mais continuent de la définir à peu près dans les mêmes termes. Désormais attribut naturel de l'Humanité, la liberté reste ce qui permet aux humains de sortir du règne de la nature : ils sont perfectibles, eux, et cela semble là un signe indubitable.

²⁶ Spinoza, *De la nature et de l'origine de l'âme*, scolie de la proposition XXXV, *l'Ethique*, trad. C. Appuhn, éd. Garnier Flammarion, 1965, p. 109.

²⁷ Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Puf, 1954. Cité par J.F. Moreau, *op. cit.*

²⁸ P. F. Moreau, *op. cit.*, pp. 22-23.

Rousseau utilise tour à tour les divers sens possibles du mot liberté pour arriver à ses fins et la référence aux esclaves et au bétail reste centrale pour déterminer ce qu'est (ce que doit être, pour ne pas leur ressembler) la véritable humanité. La liberté doit apparaître comme un privilège, sans quoi peut-être les humains ne s'empresseraient-ils pas tant à la vénérer.

1) la liberté par rapport à l'Ordre naturel, ou le privilège : « la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en sa qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté ; ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice. » (Il suffit d'ouvrir n'importe quel livre d'éthologie des vingt dernières années pour s'apercevoir que les auteurs, à leur grand embarras, n'arrivent plus à cautionner un tel discours.)

2) la liberté intérieure, ou les implications morales de la liberté : « l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. ». Etre libre intérieurement, c'est donc obéir à « sa » raison. (Il n'y a pas besoin d'un long traité historique pour remarquer que de tout temps, « ma » raison a été définie socialement, fonctionnellement par rapport à des intérêts qui sont ceux du maintien de l'ordre social.)

3) la liberté par rapport aux autres individus humains, ou les implications politiques de la liberté : « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme [...] voilà l'espèce humaine divisée en troupeaux de bétail, dont chacun a son chef, qui le garde pour le dévorer. » En conséquence de quoi, « [le pacte social] renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ; car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle. »²⁹

Et voilà, donc, comment en jouant sur les mots — non, sur le mot et ses divers sens — on arrive à libérer tout un chacun en le contraignant, et à appeler liberté le joug de la « volonté générale ».

Cela dit, les autres Lumières, et les étincelles qui les précédèrent, savaient généralement fort bien ce qu'elles proposaient en mettant en avant l'idée de liberté :

Spinoza avait ainsi fort bien vu l'usage social que l'on pouvait faire de l'idée et du sentiment, et anticipait avec justesse sur les développements politiques futurs : « Il faut mener les hommes de telle façon qu'ils ne croient pas être menés, mais vivre selon leur libre décret et conformément à leur complexion propre ; il faut donc les tenir par le seul amour de la liberté, le désir d'accroître leur fortune et l'espoir de s'élever aux honneurs. »³⁰

Quant à Condorcet, héros et héros de la Révolution française qui a été panthéonisé en 1989 par Mitterrand, il préconisait par exemple l'abolition de l'esclavage en n'omettant pas de rassurer les planteurs de

²⁹ Rousseau, *Du contrat social*, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1966, pp. 46 & 42 & 54 ; et *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, éd. Bordas, Paris, 1968, pp. 90 & 91.

³⁰ Spinoza, *Traité politique*, chap. X, trad. Ch. Appuhn, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1966, p. 109.

Saint Domingue : de toute façon, il faudrait bien que les nègres, faute d'autres possibilités, en viennent à travailler librement pour les salaires de misère que leur fixeraient leurs anciens propriétaires !³¹

Mais de tous, c'est Kant sans doute qui a le mieux reformulé le problème de la liberté. Ainsi, pour le dernier représentant en vogue de l'humanisme kantien, Luc Ferry, les humains se caractérisent par « le critère de la liberté définie comme faculté d'arrachement à la nature, de résistance aux intérêts et aux inclinations égoïstes — critère qui est [...] celui que mobilise toute la tradition issue de Rousseau et de Kant pour distinguer l'animalité de l'humanité. »³² Ferry (ou Kant) ne peut édicter ce pouvoir « de s'arracher à ses propres intérêts », en restant au ras des paquerettes du langage : il lui faut au contraire s'envoler vers des cieux métaphysiques. En effet, il ne peut affirmer cet « arrachement » que s'il considère des intérêts définis a priori comme étant miens ou non, en posant plus précisément que des intérêts à conséquences égoïstes (qui ne profitent qu'à moi) seraient miens et cesseraient de l'être lorsque leurs conséquences sont altruistes (profitent à d'autres, ont pour fin la satisfaction des intérêts d'un autre). C'est seulement ces définitions arbitraires posées (elles sont liées pleinement à la conception que se fait la bourgeoisie montante du XVIIIème siècle d'une l'Humanité *naturellement* individualiste et égoïste) qu'un humaniste peut dire qu'il abandonne son « véritable » intérêt au profit d'intérêts qui lui sont « étrangers » (altruistes). Il s'agit d'une entourloupe intellectuelle et il est plus intéressant de rester au ras des paquerettes : m'est un intérêt ce qui m'intéresse, ce vers quoi je tends, et je ne peux m'arracher à mon intérêt que s'il cesse d'être mon intérêt ou que si je me découvre un nouvel intérêt, préférable, qui supprime le premier. Je vois mal comment je pourrais faire abstraction de *moi* pour définir *mon* intérêt, mais c'est ce que font Kant et Ferry lorsqu'ils suspendent l'intérêt en plein vol, arrêt sur image, en en faisant une chose en soi, une représentation autonomisée : c'est qu'ils posent de toute évidence une nature humaine, la nature de l'individu humain étant égoïste et égotiste, mais pouvant être surmontée, dépassée, abandonnée. Une nature humaine qui me serait en fait étrangère, puisque je pourrais l'abandonner ; à moins qu'il ne s'agisse plutôt là de ma nature animale, et que mon humanité (ma liberté) consiste justement dans son dépassement : je réalise mon humanité, ma liberté, en m'« arrachant » à mes intérêts, à ma « nature ». Quel effort ! Ah, vraiment, selon ces bons apôtres, il faut souffrir pour être humain... Au moins en sort-on valorisé. C'est d'ailleurs en ces termes, désormais trop désuets et éventés pour être repris tels quels par Ferry, que s'exprime Kant dans ses *Réflexions sur l'éducation* (Vrin, 1966, pp. 70-71) : « La discipline transforme l'animalité en humanité [...] La discipline empêche que l'homme soit détourné de sa destination, celle de l'humanité, par ses penchants animaux [...] cela doit avoir lieu de bonne heure. C'est ainsi par exemple que l'on envoie tout d'abord les enfants à l'école non dans l'intention qu'ils y apprennent quelque chose, mais afin qu'ils s'habituent à demeurer tranquillement assis et à observer ponctuellement ce qu'on leur ordonne, en sorte que par la suite, ils puissent ne pas mettre réellement et sur-le-champ leurs idées à exécution... ». Le temps est révolu où l'on s'exprimait sans ambages et aussi crûment et les dignes successeurs actuels de Kant ont appris à édulcorer leurs discours.

On voit bien l'intérêt social de cette définition d'une liberté érigée en dignité : c'est en dépassant son égoïsme que l'individu humain se rend digne de son humanité, source suprême de valeur. Et comment, pour

³¹ Louis Sala-Molins, *Les Misères des Lumières*, éd. Robert Laffont, 1992, p. 55.

³² Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, 1992, p. 95.

les Lumières, dépasse-t-on concrètement son égoïsme ? En se soumettant (en adhérant librement, par raison, liberté et amour de l'Humanité) à la « volonté générale », c'est-à-dire, à l'État et à ses lois : à l'ordre social, toujours, dont l'État a été institué médiateur.

Un autre intérêt, évident, de la monte en épingle de cette idée de liberté, est de laisser à leur place de dominés les animaux : « pour [l'humanisme] c'est [...] la faculté de s'arracher aux intérêts (la liberté) qui définit la dignité et fait du seul être humain une personne juridique. »³³ Parce que « l'Homme » serait potentiellement altruiste, il n'aurait pas à prendre en considération les intérêts des autres animaux, qui eux sont nécessairement égoïstes. Voilà une utilisation bien pensée de la notion d'altruisme !

Le naturalisme des humanistes est quelque peu contradictoire, puisque si la nature des humains est de ne pas avoir de nature, les individus humains ont néanmoins des intérêts « naturels » (et... indépendants de ce qui intéresse réellement les individus réels, concrets, existants).

Ce naturalisme humaniste prévaut depuis deux siècles dans les hautes sphères de la philosophie officielle tout comme au sein de la morale commune :

« Que dois-je faire ? Ou plutôt, [...] que ne dois-je pas faire si je veux rester libre et, en ma liberté, coïncider avec moi-même ? C'est bien de cela qu'il s'agit : empiriquement, je suis un être de contradictions, mes désirs et mes penchants me tirent de tous les côtés : je suis malheureux parce que je ne suis pas en accord avec moi-même, et je ne serais qu'un animal si, par impossible, j'étais satisfait à la façon d'un animal repu. A ce malheur et au malheur plus grand de la satisfaction animale je n'échapperais qu'à la condition de m'en tenir à ce qui fait de moi un être humain, à l'humanité, [...]. »³⁴

On ne saurait donc, en tant qu'humain, et pour être pleinement humain, se satisfaire d'un simple bien-être, d'une simple recherche du bonheur, du plaisir, de la satiété. Pourquoi ? parce que cela « ferait animal » : « Désirer le bien-être, en avoir les moyens et les mettre en œuvre, cela ressemble plus à un comportement animal motivé qu'à une conduite humaine. »³⁵

Selon le même auteur, René Giraudon, ce qui importe (doit importer !) aux humains, ce n'est pas de vivre bien, mais que la Liberté Universelle (*sic* !), présente en l'humain et en lui seul, se « respecte elle-même ». Ce discours se retrouve chez la grande majorité des intellectuels humanistes pour lesquels la souffrance humaine n'est à éviter que parce qu'elle réduit ou annihile la liberté humaine. C'est aussi par exemple le fond de l'argumentation de Jeannine Chanteur lorsqu'elle ferraille contre la prise en compte des intérêts des animaux non humains³⁶. J'imagine ces philosophes porter secours à un humain qui vient de se blesser en se affirmant qu'ils se préoccupent, non de sa souffrance, mais de l'amoindrissement de sa liberté .

³³ Luc Ferry, *Op. cit.*, p. 89. Je ne veux pas rentrer ici dans le détail des arguments de Ferry et de ceux qu'on peut leur opposer. Deux excellentes critiques ont paru dans les *Cahiers antispécistes* n° 5 et 8 (décembre 92 et septembre 93), qui ne laissent pas grand chose debout de l'édifice conceptuel de Ferry. Cf. *Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre. L'humanisme est-il anti-égalitaire ?*, éd. tahin party, 2002.

³⁴ Article *Morale*, de E. Westermack, in *Encyclopedia Universalis*.

³⁵ R. Giraudon, *Le champ de recherche de la bioéthique*, in *La Nature*, ouvrage collectif sous la direction de Nadine Zunquin, éd. Bréam; 1990, p. 116.

³⁶ J. Chanteur, *Du droit des bêtes à disposer d'elles-mêmes*, éd. du Seuil, coll. La couleur des idées, 1993, pp. 152 & 172 notamment. On peut en trouver une critique dans *Tristes idées, tristes couleurs*, de David Olivier, *Cahiers*

Le fond de l'affaire n'est rien d'autre que la mise en valeur de la notion de liberté en tant qu'instrument permettant la « libre adhésion » des individus dominants (humains) aux diktats de leur groupe d'appartenance (leur société). Et par ailleurs, le refus d'accorder une importance en soi à la souffrance, outre qu'il marque le refus d'une vision tragique de l'existence³⁷, est avant tout un refus de remettre en cause sa conscience d'espèce, bref, un refus de prendre en compte de façon similaire les intérêts des animaux non-humains.

Le discours humaniste actuel, au départ apanage des philosophes, est aussi relayé par des scientifiques :

« Pour citer une fois de plus François Jacob : "chez l'homme, le nombre de réponses possibles devient si élevé qu'on peut parler de ce « libre arbitre » cher aux philosophes". »³⁸

Il s'agit là d'une tentative de concilier déterminisme et libre-arbitre, en invoquant l'extrême complexité du cerveau humain (les cerveaux des non-humains sont-ils si simples, eux ?) qui rend unimaginable de jamais pouvoir deviner à coup sûr ce qu'un individu décidera. Mais cela signifie-t-il pour autant que la décision prise, parce qu'on ne peut imaginer la prévoir, n'est pas déterminée ? En quoi la complexité s'oppose-t-elle à la détermination, et en quoi, si la détermination reste, peut-on parler de « libre arbitre » ?

En fait, la plupart des scientifiques en rabattent tout de même beaucoup sur les prétentions humanistes, mais tentent de sauvegarder l'essentiel :

« Qu'est-ce en effet que cette fameuse liberté, sinon le sentiment de ne pas savoir d'avance les décisions que nous allons prendre ? »³⁹

Une telle définition de la liberté semble tout à fait prudente, mais elle est certainement généralisable au vécu de l'ensemble des êtres sentients. Jean Hamburger, et bien d'autres à son exemple, omet totalement de le préciser. N'est-il pas essentiel que la liberté reste l'attribut distinctif de l'Humanité ? Si nous associons l'idée de liberté au fait de ne pas savoir nécessairement à l'avance ce que nous ferons, et que nous cessons d'en faire un signe distinctif, un critère d'éminente dignité, exclusif et valorisant, si donc nous reconnaissons que les autres êtres sentients, eux aussi, sont dans la même situation (que, ni plus ni moins que les humains, pour peu qu'ils soient mûs par des désirs contradictoires, ils ne peuvent savoir à l'avance ce qu'ils vont faire), nous retirons à l'idée de liberté toute valeur et elle redevient la simple description d'un état de fait banal, trivial, sans portée aucune. Et dès lors, elle ne peut fonder une différence irréductible entre humains et non-humains, ni non plus servir la conformisation de chacun, sa fonctionnalisation sociale.

antispécistes lyonnais n° 7, juin 1993.

³⁷ C'est-à-dire, dénuée de sens objectif et assumée comme telle. Cf. Clément Rosset, *La philosophie tragique*, coll. Quadrige, PUF, 1991 et *l'Anti-Nature*, coll. Quadrige, éd. PUF, 1973.

³⁸ Jean Hamburger, *L'Homme et les hommes*, Flammarion, 1976, p. 96.

³⁹ J. Hamburger, *op. cit.*, p. 97

2) Considérations générales sur la fonction sociale de l'idée humaniste de liberté

« Ce que nous constatons aussi, c'est que ce sentiment de liberté ne permet généralement pas de refuser des comportements qui nous engagent à notre corps défendant ; il fait plutôt partie de leur contexte social. [...] C'est ce sentiment là qui nous rend si vulnérables. »⁴⁰

La liberté, don que Dieu ou Nature a gracieusement fait aux propriétaires, est devenue depuis l'Antiquité grecque leur caractéristique première.

Je rappelle que j'entends par propriétaires ceux qui sont socialement reconnus et posés comme ayant la propriété de soi-même (et qui peuvent dès lors posséder des biens, y compris d'autres êtres qui eux sont appropriés) : ce sont ceux qui ont statut de *membres* du *corps* social ; ceux qui sont propriété d'autrui (animaux, esclaves, serfs, femmes, enfants mineurs...) ont par contre un statut d'*outil* du corps social, au même titre bien souvent que les objets inanimés. La Modernité a été le mouvement par lequel, au cours des siècles, de plus en plus de catégories d'humains ont accédé au statut de propriétaires... c'est-à-dire, entre autres, à la capacité de commercer et de vendre leur force de travail, qui auparavant était directement appropriée lorsqu'eux-mêmes l'étaient. Historiquement, toujours la liberté est le privilège idéologique des propriétaires, la détermination naturelle, elle, s'appliquant exclusivement aux appropriés⁴¹. En fait, ceux que l'on appelle couramment les propriétaires sont plutôt des usufruitiers, y compris d'eux-mêmes : c'est la société dans son ensemble, la communauté, qui en est la véritable propriétaire – aujourd'hui via l'État, puisque c'est lui (elle) qui en décide en fin de compte selon ses propres impératifs. Ceux que j'appelle donc improprement propriétaires (par facilité) sont donc également appropriés : ils sont soumis aux lois, ils doivent un service civil ou militaire, la Société (la « Justice ») peut leur enlever de force leur liberté, leurs biens et même leur vie. Ils sont appropriés, mais directement par le corps social dans son ensemble (c'est ce qu'exprime leur statut de membres), et non indirectement par certains humains (ce qui correspondrait à un statut d'outils, ou, pour reprendre le mot d'Aristote à propos des esclaves, d'instruments animés). Ils ne sont pas sous la dépendance statutaire, directe, d'un autre humain.

Notre liberté, apanage donc des propriétaires, est d'abord un outil de distinction et de valorisation.

⁴⁰ Beauvois et Joule, *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Presses universitaires de Grenoble, 1987, pp. 223 & 222.

⁴¹ Colette Guillaumin, *Sexe, race, pratiques du pouvoir et idée de Nature*, éd. Tierces, 1992.

Outre que par elle les dominants se différencient absolument des autres animaux et des autres appropriés humains, ils trouvent matière, partageant le même privilège, à se reconnaître entre eux comme des pairs, comme égaux, et à se magnifier collectivement dans une orgie de qualificatifs exaltés. Mais la liberté permet conjointement une gradation efficace dans l'attribution à chacun de son humanité, c'est-à-dire en fait, de sa *dignité*, de sa *valeur* : selon qu'ils savent user de leur liberté à bon escient, c'est-à-dire en adhérant à un ordre de liberté, à un ordre conforme à leur *essence* d'êtres libres. C'est ainsi les Grecs se savaient plus humains que les Barbares. De même, les chrétiens médiévaux se conçoivent comme une forme supérieure d'Humanité en ce qu'ils reconnaissent librement la *vraie* foi, la *véritable* destination de l'Homme et adhèrent d'eux-mêmes, toujours en toute liberté, à la Révélation. Par la suite, les Occidentaux sont civilisés (et on sait combien la civilisation est devenue dès la fin du Moyen-Age le critère d'humanisation⁴²) par le fait qu'ils adhèrent à un ordre politique en suivant leur raison. Et, bien sûr, les « criminels » se voient retirer tout dignité et perdent au jeu social pratiquement tous les gains liés à l'idée d'humanité.

Mais cette valorisation qu'opère par contraste la notion de liberté n'est qu'une de ses caractéristiques ; elle permet aussi aux individus de se soumettre activement à ce qu'« on » attend d'eux, à ce que la société ou leur groupe d'appartenance exige d'eux. La valorisation que procure l'idée qu'on est libre concourt alors à cet effet : elle constitue un aspect nécessaire du processus d'adhésion.

Dans l'idéologie humaniste, la liberté s'oppose à la détermination naturelle et oppose ainsi l'Humanité (valorisée) à la Nature ou l'Animalité (dévalorisées). Elle est même le point de distinction fondamental, et c'est toujours à la liberté que l'on fait finalement référence lorsque l'on met en avant la raison, l'intelligence, le langage, la capacité à faire des outils...

Les choses naturelles sont immédiatement leur nature et ne peuvent être autre chose. La nature des humains (des membres du corps social, plus exactement) est, elle, au contraire à conquérir : elle n'est pas donnée, elle est à réaliser – ou à retrouver, selon les variantes culturelles⁴³. Être libre, pour un dominant, signifie donc qu'il est investi de cette dignité dont sont dépourvus les dominés, mais qu'il *doit* faire fructifier : la liberté constituant son essence, elle est cet essentiel en lui qu'il doit réaliser. Sa liberté est donc son devoir-être, ce qui peut de prime abord sembler paradoxal : mais la liberté ne peut s'objectiver que par des choix, et tous les choix ne sont pas auréolés de la sainteté de la liberté et de l'humanité. Tous ne sont pas des « vrais » choix, tous ne respectent pas ce qui en moi est *essentiel*, tous ne sont pas « authentiques ». Ainsi, l'humanisme s'associe toujours à un essentialisme plus ou moins élaboré, qui « offre » à chacun d'intégrer les normes et identités sociales. Comme on le verra à propos du jugement et des « circonstances atténuantes », et

⁴² Cette *civilisation des mœurs*, où l'humanité exige la correction, la domestication de son corps, bref, des manières civilisées, s'opère dans un contexte général où les dominants entreprennent de se distinguer dans tous les actes de la vie quotidienne, et des classes populaires, et des femmes et des enfants, et des sauvages nouvellement découverts, et des fous et des criminels, et des animaux (auxquels ils s'essayaient à identifier les humains décrétés inférieurs), en construisant corrélativement l'appartenance d'espèce. Cf. Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, 1973 ; Keith Thomas, *Dans le jardin de la Nature*, Gallimard, 1985 ; Foucault, *Surveiller et punir*, ; *Histoire de la folie à l'âge classique*, ; Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien-Régime*, Seuil, 1973.

⁴³ Cf. l'excellente analyse qu'en fait, d'un point de vue marxiste, Bernard Charlot, dans *La mystification pédagogique : réalités sociales et processus idéologiques dans la théorie de l'éducation*, Payot, Paris, 1976.

comme on l'a déjà vu à travers le bref historique ci-dessus, la réalisation de la liberté de chacun passe par son adhésion aux formes religieuses ou politiques du moment, et plus immédiatement encore, par son adhésion aux multiples contraintes sociales du quotidien.

Tout l'art des panégyristes du pouvoir consiste généralement à montrer que telle ou telle forme de gouvernement est dictée par la raison (la liberté), répond à ses exigences, et correspond ainsi à l'essence de l'Humanité. Cela reste l'exercice préféré des humanistes contemporains lorsqu'ils pérorent sur la démocratie : on est humain à condition de ne pas être du bétail, à condition que nul berger ou pâtre ne nous tienne sous tutelle. On est humain à condition de ne se soumettre qu'à son humanité, qui est aussi l'humanité commune, règne de l'égalité (n'existe nul berger qui serait d'une nature supérieure) et de la liberté (nul berger ne nous commande).

Avant l'avènement de la Modernité, la liberté était la possibilité reconnue et encouragée de s'accorder à l'Ordre (naturel ou social) et ainsi faisant, de renouer avec l'essentiel en soi-même, qui est notre nature – en conséquence de quoi, en récompense, on accède à la vertu, à la sérénité, au bonheur... : car dans ce naturalisme, mon essence, l'essence de l'individu humain, n'existe que dans ma correspondance (adéquation) avec le Tout, Cosmos ou Bien Public, dont elle est une émanation. Correspondance à établir, donc, alors qu'elle est a contrario censée être immédiate pour tous les « êtres naturels ». Ce type d'usage du naturalisme est également celui des modernes tenants du retour à la Nature et des autres « nouvelles » mystiques.

Avec la Modernité, la liberté devient la possibilité reconnue de s'accorder, directement cette fois, avec soi, avec ce qui en soi est essentiel, théoriquement sans idole ni modèle. C'est, par exemple, le pathos de l'authenticité de Sartre et des existentialistes. « L'existence précède l'essence » : autrefois, l'existence découlait de l'essence, désormais c'est l'inverse. Mais une essence est là, qui attend. Autrefois, il suffisait de la respecter, de ne pas s'en écarter ou de la retrouver ; aujourd'hui, il faut la construire.

Le génie de l'humanisme est donc que mon essence réside dans... ma liberté ! J'ai « pour nature de ne pas avoir de nature ». Mais la liberté est absence de détermination extérieure à soi et est donc par définition incernable, indiscernable. On ne peut la pointer que par ses effets, que par les comportements qui sont censés l'objectiver : et tous les comportements ne l'expriment pas de même façon. Si je me laisse emporter par la colère ou autres « bas instincts », je bafoue ma liberté, et si par contre je sais rester modéré, raisonnable, voilà que j'affirme ma liberté, etc. Je suis désormais censé me construire moi-même : mon essence est à inventer et moi seul peut le faire, me dit-on. Mais les idoles et les modèles sont omniprésents et chacun autour de moi se charge de me convier à les adopter. Seulement, ils ne sont pas reconnus comme de modernes devoir-être et ils restent l'implicite de ma liberté. Ils ne sont pas (pas trop, pas toujours) définis officiellement, par un pouvoir d'État ou quelque autre pouvoir particulier qui m'apparaîtrait aisément comme étranger, mais ils sont plutôt disséminés dans toutes les types de rapports, et s'ancrent de façon diffuse et informulée. Car les gens bien ont une nature d'honnêtes hommes, et les déviants ou les « criminels », une nature de méchants, etc. Tout un chacun est immergé dans un bain essentialiste permanent ; il n'est que de voir la quasi-totalité des films, où s'affrontent bons et méchants, simultanément forts et faibles, beaux et

laid, intelligents et imbéciles, etc. Au XIX^e siècle, on tenta de naturaliser les « criminels » et les « classes dangereuses » (populaires), de découvrir, notamment par la craniométrie, les fondements naturels de leurs comportements. Aujourd'hui, l'humanisme de gauche préfère l'adage que « tout est social ou culturel » et lutte pied à pied contre toute naturalisation en bonne et due forme, mais la droite revient volontiers sur cette idée qui n'a jamais vraiment disparu de notre imaginaire, que les déviances trouveraient explication dans des natures « pathologiques ». Nicolas Sarkozy affirmait ainsi à propos de la pédophilie, du suicide, etc. :

« J'inclinerais, pour ma part, à penser qu'on naît pédophile, et c'est d'ailleurs un problème que nous ne sachions soigner cette pathologie. Il y a 1200 ou 1300 jeunes qui se suicident en France chaque année, ce n'est pas parce que leurs parents s'en sont mal occupés ! Mais parce que, génétiquement, ils avaient une fragilité, une douleur préalable. Prenez les fumeurs : certains développent un cancer, d'autres non. Les premiers ont une faiblesse physiologique héréditaire. Les circonstances ne font pas tout, la part de l'inné est immense. »⁴⁴

Sarkozy n'est pas un théoricien, c'est un bateleur qui reprend à son compte des discours communs susceptibles de « fonctionner » et d'aller dans le sens de sa politique.

Avec l'humanisme, il n'y a plus besoin du mythe qu'existe une Nature comme Ordre duquel mon essence tient son essentialité, mais il y en a encore tout autant besoin comme Ordre sur lequel, à l'encontre duquel, se définit mon essence. Ma liberté humaine, métaphysique, me permet de ne pas être réduit à un maillon de cet Ordre physique ; de ne pas être réduit à une pure immédiateté, une pure immanence, une pure matérialité, une pure fonctionnalité, comme sont par contre censés l'être les autres animaux au même titre que les autres objets naturels.

Ainsi, l'Ordre de l'humain, en tant que Règne de la liberté, ne peut être pensé que par le biais d'un Ordre naturel qui lui sert de piédestal. La croyance en une *nature* des choses est le socle sur lequel il repose.

Le règne de la liberté étant l'idéologie nécessaire de notre type de société, en tant qu'elle est fondée sur l'adhésion, on ne peut concevoir qu'elle ne secrète d'une façon ou d'une autre une idéologie naturaliste (ou essentialiste).

Et si la liberté, qui est mon essence, me permet d'autant mieux d'ancrer en moi mes adhésions, selon le processus terreur-liberté-amour que j'ai argumenté précédemment, elle légitime aussi de façon extrêmement efficace la répression sociale, divine ou naturelle : la sanction qu'exerce l'entité légitime à mon encontre (car moi, n'étant évidemment pas le Tout, mais n'en étant qu'un *membre* ou un *outil* selon mon statut, ne saurait être « légitime »⁴⁵).

⁴⁴ Discussion Nicolas Sarkozy/Michel Onfray, in *Philosophie Magazine*, 2007.

⁴⁵ *Le nouvel ordre écologique* de Luc Ferry est intéressant en ce que, pressé par la volonté d'exclure les animaux de la sphère morale des êtres dont il est pertinent de prendre en compte les intérêts, il est amené à dévoiler l'humanisme : « Si Ferry et les spécistes en général attribuent une « liberté » et donc une dignité particulière à chaque humain, ils ne les lui attribuent pas en propre, mais en tant que membre d'un groupe. Le respect que Ferry a pour les individus humains s'adresse en fait non pas à ceux-ci, mais à *travers* eux, à l'humanité. Les individus humains, selon lui, sont respectables en tant que porte-signes, en tant que *représentants*. Ainsi, à propos des êtres humains « réduits à l'état de légume », il nous enjoint à « respecter l'humanité, même en ceux qui n'en manifestent plus que les signes résiduels ». [...]

La liberté est ainsi une notion d'un intérêt social primordial : si je suis libre de mes faits et gestes, et s'il existe effectivement un ordre légitime, une morale légitime, alors je suis responsable de mes actes et je suis coupable si je ne me conforme pas à ce qui est légitime, juste, normal.

Depuis que l'on accorde la liberté aux humains en tant qu'individus⁴⁶, si l'on me dit « tu es libre de faire ceci ou cela », cela a non seulement le sens de « tu as le droit de faire ça » (au sens d'*autorisation* octroyée par une entité légitime), mais cela signifie aussi implicitement que « c'est *vraiment moi* qui décide ». Déclarer ma liberté, c'est me rappeler que c'est moi, mon « vrai » moi, authentique, qui vais agir, qui vais être la cause première de mes actes, etc. Cela me fait porter le poids de ma responsabilité, me pose (*m'impose* d'être) seul face à mes actes. C'est une façon de m'engager dans mon acte. Dans le cadre de relations de pouvoir, « Tu es libre de décider à ta guise... » signifie en fin de compte : « je t'ordonne de prendre une décision en toute responsabilité ». Si ma liberté est censée me permettre de dégager/produire mon essence en s'objectivant, alors en agissant librement, c'est bien ma véritable nature, ce qui est essentiel en moi que je suis censé révéler. Mon « acte libre » pèse alors de tout son poids, tant dans mes rapports avec les autres que dans mon propre rapport à moi-même.

En étant basée sur l'adhésion (et le mérite), notre vie sociale suppose donc un essentialisme, suppose de définir socialement ce qui en moi est essentiel et me procurera de la valeur à mes propres yeux et à ceux des autres, ce à quoi je dois me conformer. Et si l'éducation (conformation sociale) des petits enfants, *tout comme celle des adultes*, est en fait un dressage, en ce qu'elle fait appel exactement comme pour le dressage des autres animaux aux systèmes de récompenses et de punitions, elle offre une spécificité de taille : elle est d'autant plus efficace que la liberté de chacun est proclamée⁴⁷, et que la contrainte est tue et informulée⁴⁸. C'est ce qui ressort on ne peut plus clairement de nombreuses expérimentations de psychologie sociale, dont

L'individu, pour lui, n'est rien ; c'est le groupe — *l'humanité* — qui est tout, qui est le tout qu'il s'agit de respecter à travers les individus. » Citation de David Olivier, « Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre », dans les *Cahiers antisépécistes* n° 5, décembre 1992, p. 31.

⁴⁶ En Grèce archaïque, l'« équivalent fonctionnel » de l'idée de responsabilité ne s'appuyait pas sur l'idée de liberté de l'individu, ni même nécessairement sur l'idée d'individu. Certains actes souillaient leur auteur ou même toute sa communauté et faisaient planer un danger qu'il convenait d'écartier par toutes sortes de purifications (dont éventuellement, l'exil ou la mise à mort de l'auteur de l'acte). « La souillure ne paraît plus résider dans la personne du meurtrier, mais chez le mort, dans sa colère, dans sa soif dangereuse de vengeance. Purifier l'impureté ne consisterait pas à laver la tache du coupable, mais à apaiser le ressentiment du défunt. » J. P. Vernant, *Le pur et l'impur*, dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, éd. Maspéro, Paris, 1981, p. 125.

⁴⁷ « En fait, toute éducation, qu'elle soit guidée par des principes religieux ou, au contraire, purement pragmatique, tend toujours à installer dans l'esprit cette espèce d'orchestre émotionnel qui fait sonner le cor ou la trompette d'un Jugement permanent, *comme si* toute action était libre. » Arthur Kœstler, *Volonté libre et déterminisme ou une philosophie de la potence*, dans *Réflexions sur la peine capitale*, Calmann-Lévy, 1957, p. 97.

⁴⁸ Cela joue tout aussi bien dans d'autres rapports de domination ou de contrainte que l'éducation. Une femme violée analyse ainsi en détail le rôle qu'a joué dans sa mésaventure l'idée de liberté (je ne cite qu'une petite partie du texte) : « Lorsque j'ai dit que ce n'était pas « commode » de prendre la voiture, je parlais en femme libre qui ne se pose qu'un problème matériel [...] Ayant parfaitement compris le sens réel de ma résistance, il répondit à cette objection sous-jacente en invoquant lui aussi ma prétendue liberté, ce qui était nier le fondement de mon objection. L'illusion de la liberté chez une femme (la négation de son oppression) devient pour la société un moyen de chantage contre elle pour la maintenir dans son état d'oppression. Son chantage consistait à ridiculiser ma crainte d'être traitée comme un objet sexuel. « Je ne vais pas vous manger », c'est-à-dire : ce sont des craintes de petite fille. Les hommes ne sont pas « méchants ». Autrement dit : vous êtes libre. Si vous montez dans ma voiture, vous réalisez cette liberté. Si vous ne montez pas, vous vous privez vous-même de cette liberté en obéissant à des tabous ridicules. » *Le viol*, texte signé Emmanuelle, paru dans *Partisans, Libération des femmes*, éd. Maspéro, 1972, pp. 13 & 14.

je reparlerai plus loin en détail. C'est ce qui explique que l'idée de la liberté de se conformer soit si fondamentale dans tous les types de société où des individus sont proclamés individus et propriétaires d'eux-mêmes, et où il leur est demandé de participer activement à la reproduction de l'ordre social.

3) Liberté, normalité et responsabilité dans le jugement

« La liberté impliquée par la loi pénale signifie la liberté qui permet d'échapper aux déterminations de l'hérédité et du milieu social. [...] Si nous nions que les actions humaines sont déterminées par des causes d'ordre matériel, ou bien nous devons leur substituer des causes d'un autre ordre, ou bien renoncer à expliquer quoi que ce soit. La négation d'un ordre de causes naturelles crée un vide qui ne peut être rempli que par l'hypothèse d'un ordre de causes surnaturelles ou supranaturelles. En bref, le concept de la responsabilité criminelle implique l'existence d'un ordre surnaturel : ce n'est pas un concept juridique, c'est un concept théologique. »⁴⁹

Le jugement est fondé dans le discours sur l'idée que les humains sont libres et responsables de leurs actes, qu'ils *peuvent* d'une part, et *doivent*, d'autre part, en répondre.

Pour ce qui est du « devoir », pourquoi accepter (si ce n'est pour tenir compte du rapport de force lorsque nous n'avons pas d'autre issue — et là encore, ce n'est pas de l'acceptation) que quelque entité que ce soit (société, tribunal, opinion publique, individu...) régente notre vie et ainsi se l'approprie ?

Pour ce qui est de « pouvoir » rendre compte, d'être responsable de ses actes, pourquoi accepter également une hypothèse qui nous est aussi défavorable en étant aussi peu fondée ? Le fait est que, peu solide, cette hypothèse est plus recommandée justement dans l'esprit de nos contemporains par les éminents services qu'elle rend à « la Société » que parce qu'elle s'imposerait d'elle-même par raison.

La Justice elle-même, en tant qu'institution, cesse parfois de considérer les humains comme libres ; c'est le cas pour les enfants, comme ce fut le cas en d'autres temps et autres lieux pour d'autres appropriés, les serfs, les femmes, les esclaves : seuls les propriétaires, toujours, sont censés être libres, posséder cette « dignité ». Les autres (les appropriés), eux, n'ont droit qu'à un dressage sans fards. Les « fous » aussi sont irresponsables : c'est censé être leur « folie » qui les détermine à agir, bien que « folie » ne soit qu'un mot magique qui n'explique rien, qui n'éclaire rien.

Mais il y a aussi toutes les « circonstances atténuantes », qui peuvent l'être parfois suffisamment jusqu'à enlever toute responsabilité propre à l'auteur d'une violation de la loi.⁵⁰ Ce sont des circonstances qui sont admises comme ayant une part — tout ou partie — de responsabilité, c'est-à-dire qu'elles sont perçues comme ayant déterminé l'individu à agir de telle façon et pas autrement. Ainsi, dans son *Eloge de la liberté*⁵¹, Isaiah Berlin ne craint pas de constater et reprendre à son propre compte que si : « tel vol est dû à la kleptomanie nous déclarons que le voleur ne doit pas être puni mais soigné ; de même, si un acte de violence est attribué à

⁴⁹ Arthur Koestler, *op. cit.*, pp. 101-102.

⁵⁰ Les mots « irrespect », « crime » et « sacrilège » ont un sens très proche du mot « violation », et désignent tous également un acte qui s'oppose au légitime et au sacré.

⁵¹ Presses-pocket, Calmann-Levy, 1990, p. 126.

une cause spécifique, psychologique ou sociale, nous pouvons estimer, si l'explication nous convainc, que son auteur est irresponsable, et relève davantage de la médecine que de la justice. »

C'est-à-dire que si l'opinion courante et la loi rejettent à première vue le déterminisme des actes, elles ne dédaignent pas de l'utiliser sous certaines conditions : lorsqu'elles peuvent trouver une raison suffisante à un acte délictueux qui soit autre que son auteur, c'est-à-dire lorsque cette « raison », que ce soit rationnel ou non, peut se détacher de l'ensemble de celles qui poussent quelqu'un à agir et peut ainsi être mise en relief et montée en épingle, en étant précisée, isolée et nommée. Elle peut alors, dans notre imaginaire de la responsabilité, se substituer à l'auteur de l'acte : celui-ci perd sa responsabilité et c'est cette raison précise et montrée du doigt qui l'endosse alors. « Circonstance », « atténuante » qui plus est. Une telle raison (la kleptomane, par exemple !) apparaît alors tout d'un coup comme « la » responsable, comme ce qui a déterminé l'individu à agir et non plus comme ce pour quoi l'individu se serait lui-même déterminé à agir. De but, motif, mobile, elle devient soudain détermination. Subtile réthorique !

Pourtant, si, lorsqu'une « circonstance » s'impose ainsi comme déterminante d'un acte au juge et à la population, parce qu'elle semble apparaître clairement et fait relief sur notre lot commun à tous, qui serait la normalité, pourquoi ne pas admettre dans tous les autres cas que les individus agissent mûs par une foule de forces (raisons, causes) diverses, qui peuvent éventuellement, elles, ne pas être déterminables, mais qui seraient pareillement déterminantes de nos actes que ne l'est, par exemple, cette dite kleptomane ?

La kleptomane n'est de toute évidence ici retenue que parce qu'elle est une « circonstance » isolable et isolée, et, bien sûr, qu'on peut considérer à loisir comme pathologique et dès lors peut dénoncer et vilipender en lieu et place de l'individu auteur de l'acte délictueux. La morale sociale y trouve son compte, qui cherche qui accuser et condamner avant toute autre chose. D'une part, accepter l'existence de déterminations « atténuantes », mais qui resteraient obscures car non isolables, non identifiables et donc non dénonçables, laisserait sur sa faim (fin) toute volonté de clouer qui que ce soit ou quoi que ce soit au pilori. D'autre part, il ne saurait être socialement question d'invoquer comme « circonstances atténuantes », c'est-à-dire, comme déterminations, ces circonstances qui sont la normalité elle-même et qui sont par exemple la recherche d'un pouvoir d'achat supérieur, la valeur de standing accordée à la consommation (concernant les vols), les rapports sociaux de domination de genre (concernant les viols), etc. Et pourtant, personne ne nie que ces facteurs jouent un rôle déterminant dans les vols, viols et meurtres, mais ce ne sont pas censés être des déterminations, mais des mobiles ! Devient détermination ce qui est perçu comme individuel (kleptomane, enfance malheureuse...), et devient mobile tout facteur qui concerne l'ensemble de la société. Tout le monde vit dans une même société et ne devient pas voleur ou criminel ! Mais quel sens cela a-t-il de dire que tout kleptomane vole, lorsque cela est compris dans la définition même de la kleptomane ?

Revenons-en, donc, à la Justice et à ses présupposés : il s'avère donc qu'est déclaré responsable (libre) celui qui est agi par des conditions normales, par des causes trop diffuses pour être isolées, ou trop dans la norme pour qu'il soit souhaitable de les formuler, causes qui sont alors niées (oubliées) comme déterminantes, ou, ce qui revient au même, qui sont implicitement subsumées sous la notion d'individu libre.

L'individu est alors si bien considéré comme libre que l'on considère comme preuve de sa responsabilité personnelle le fait que, placé dans les mêmes conditions que les autres (ses « semblables »), il a agit différemment... On suppose en fait implicitement que, déterminé pareillement que les autres, il aurait dû agir comme eux ! C'est là, finalement, faire la place belle aux déterminations sociales, et nier de belle façon la spécificité de chacun, de son expérience et de ce qu'il en retire.

Ainsi, la normalité n'est pas censée déterminer l'individu (en fait, l'idée sous-jacente est plutôt qu'elle ne devrait le déterminer qu'à rester dans la normalité et non à en sortir), elle est au contraire censée le laisser libre de ses actes (entendez : soumis à la normalité). Inversement – on ne saurait sous-estimer l'importance de cette inversion logique –, ce sont ses actes qui, en retour, en restant normaux, expriment la liberté de l'individu. Cette logique reste implicite dans les démocraties représentatives mais devient explicite dans les régimes dits totalitaires comme l'ex-URSS, puisqu'on y psychiatrise plus ouvertement les déviants de tout ordre, y compris d'ordre politique.

On voit donc que celui qui est déviant apparaît soit comme responsable (lorsque les « circonstances » étaient normales, elles ne sauraient être incriminées), soit comme déterminé par des circonstances anormales (telles les mauvaises influences...) : les dénonciations morales restent socialement fonctionnelles.

On remarquera que le jugement n'est pas celui des actes, mais celui de l'individu : on ne dit pas seulement que tel acte a des conséquences condamnables en fonction de tels ou tels critères, on pose que c'est l'individu lui-même qui est à condamner. Ainsi, l'accent est mis sur le fait que les individus *doivent* se conformer, et sur l'exercice de la terreur à leur encontre (la punition) qui en découle, et non sur les mesures que pourraient être prises pour éviter que de tels actes se reproduisent ou pour éviter qu'ils aient des conséquences désagréables pour quiconque. Mettre l'accent sur la responsabilité de l'individu, c'est l'isoler arbitrairement de son environnement social, mais c'est aussi isoler en lui certains aspects, au détriment d'autres (la « conscience », isolée d'un éventuel « inconscient », par exemple ; le « moi » coupable, isolé du reste de la personnalité, isolé notamment du « moi » innocent...).

L'idée de liberté construit celle de responsabilité individuelle : c'est déjà ce qui était à l'œuvre dans l'Antiquité gréco-latine, mais c'est le christianisme qui, plus que toute autre religion ou philosophie, a posé l'absolue liberté de la volonté, et indissociablement, le caractère purement individuel du Salut. L'idée de liberté a permis de penser un individu autonome, indépendant des conditions et des situations qui l'ont engendré. Inutile de souligner à quel point une telle conception de soi est éthérée et étriquée, mais cette idée d'un individu autonome permet de livrer chacun pieds et poings liés à sa responsabilité et à sa culpabilité – et à la punition.

Dans l'Antiquité païenne, il y avait bien comme dans toute société une punition infligée par l'ordre social au fauteur de trouble pour rétablir l'ordre et l'harmonie de la Communauté et du monde (pour socialiser le crime, le faire « rentrer dans l'ordre des choses »), mais la culpabilité n'avait pas la même emprise sur le « criminel ». Celui-ci, et éventuellement sa Communauté, était souillé par le crime et devait être purifié par le châtement. Mais avec l'apparition de l'idée de liberté individuelle, le crime devient avant tout l'affaire du

criminel, qui est alors entièrement responsable⁵². C'est lui-même, désormais, le *fatum*, le Destin, la Fortune : il n'a plus d'échappatoire à ses actes et doit plus encore qu'auparavant devenir son propre censeur, gendarme et curé.

Combien la notion de responsabilité nous livre bel et bien à la main-mise sociale, c'est ce que nous montre l'analyse de ce qui est déclaré être un choix, et de ce qui est déclaré être un acte : car, c'est de nos choix et de nos actes que nous sommes censés avoir à rendre compte à la société en général, c'est-à-dire, à chaque sociétaire en particulier. Or, ce qu'on considère comme choix ou comme non-choix, comme acte ou comme absence d'acte, relève dans la morale courante de la plus pure fonctionnalité sociale ou individuelle. Cela apparaît particulièrement lorsqu'on discute avec quelqu'un de ses relations avec un enfant ou avec un animal, qui eux, en tant qu'appropriés ne sont pas censés avoir le choix, ne sont pas censés décider ni donc véritablement agir.

Ainsi, actuellement, ne pas inscrire « son » enfant à l'école est repéré comme une décision, un choix, un acte qu'on lui impose. A l'inverse, envoyer son enfant à l'école ne passe pas pour une décision ou un acte imposé à l'enfant, parce que ça ne passe ni pour un acte ni pour une décision (bien que s'il s'agit par exemple de se défendre, ce pourra bien sûr au contraire être hautement revendiqué comme un choix). De la même façon, ne pas donner de viande comme nourriture à un enfant est perçu comme un acte (et non comme une abstention, une absence d'acte), et « un choix qu'on lui impose alors qu'il n'est pas en âge de décider ». Lui en donner ne serait par contre, dans les mêmes circonstances, aucunement lui imposer un choix⁵³.

Autre exemple de l'arbitraire de ce que nous considérons comme choix ou comme acte : aller comme « humanitaire » dans le Tiers-Monde est un acte et une décision, mais travailler dans des usines d'armement n'est pas une décision, n'implique aucune responsabilité en bien ou en mal.

Actes et décisions ont donc statut d'acte ou de décision lorsque cela nous arrange et se le voient refuser dans le cas contraire. Le plus souvent, on considère tout bonnement comme actes ou décisions les choix qui font relief sur fond de normalité, de quotidienneté.

Ce dont nous sommes responsable, et ce qui, à l'inverse, n'est pas de notre ressort, est généralement fixé par les mœurs, la norme. En fonction d'intérêts qui ne sont pas nécessairement ceux de l'individu concerné, mais qui garantissent en tout cas le maintien de la norme. La notion de responsabilité implique d'avoir une idée précise et prédéterminée de ce qui est moi et de ce qui ne l'est pas.

Ainsi, la décision est censée être consciente, participer de l'être conscient, au contraire de la non décision.

Le plus souvent, on isole de « soi » ce qui reste inconscient, et on décrète que c'est sa conscience qui décide, que c'est elle qui est « soi » (« je »), que c'est elle qui agit. Comme si « conscient » et « inconscient »

⁵² Il semble que l'idée de jugement individuel soit déjà présente chez les anciens Egyptiens et qu'on la retrouve dans le *Livre des morts*.

⁵³ L'enfant n'est de toute façon nullement pris en compte pour lui-même, et on demandera rarement quel est son avis ; mais, c'est vrai, il n'est pas en âge de décider, il n'a pas d'avis, et s'il ne proteste pas, ce n'est pas pour autant que cela lui agrée : il n'a pas l'âge non plus pour cela. Quant à la préférence de l'animal, d'être mangé ou non... on ne cherche même pas à la nier, on ne lui accorde d'emblée aucune importance.

n'étaient pas en étroite interdépendance et relation, comme si on pouvait réduire qui l'on est au « conscient », en faisant abstraction de l'« inconscient ».

Une anecdote à ce propos : une amie m'a fait remarquer autrefois que lors des repas je m'asseyais systématiquement en bout de table, ce qui avait pour effet judicieux que je n'avais pas à assurer le service ni à prendre le sel (on devait au contraire me le passer), etc. Je ne m'en étais pas aperçu et ai d'ailleurs nettement senti que j'étais peu favorable à cette « nouvelle » connaissance. Finalement, après avoir épuisé ma mauvaise foi (et mon amie), il m'a fallu me rendre à l'évidence des faits ; et à l'évidence également que si je ne m'étais pas pris conscience plus tôt d'un tel comportement, c'est que j'avais soigneusement évité de m'en rendre compte. Inconsciemment, donc, j'avais évité d'avoir conscience de mon acte et, ce qui en aurait vraisemblablement découlé, de mes motivations. Mais c'était bien « moi » qui agissait ainsi, inconsciemment ou non — et l'inconscience ou la conscience de mes actes dépendait de l'intérêt que j'avais à en être conscient ou non.

Dans les circonstances banales de la vie quotidienne, nous votons massivement pour une perception de nous-mêmes comme conscience : d'abord, parce que notre milieu nous enseigne que c'est là le *nec plus ultra* de l'Humanité, mais aussi parce que cela nous évite de dévaloriser trop facilement notre image de nous-mêmes (en effet, nous ne sommes pas des saints) en nous sentant responsables : « ce n'est pas moi, ce n'était pas voulu, non, je n'y ai pas pensé... » Parce que tout le monde adhère à la thèse de la responsabilité, valorisante et de toute façon imposée socialement, mais inextricablement liée aux notions de culpabilité ou d'innocence : on aimerait bien avoir les avantages sans les inconvénients et le fait de jouer, à travers les notions de choix, de décision, d'acte, et de conscience ou d'inconscience, sur la notion de responsabilité personnelle permet de gagner le beurre et l'argent du beurre — du moins dans des circonstances de peu d'importance. Dans des circonstances considérées au contraire comme importantes, il n'est plus question que ce soient les individus qui déterminent eux-mêmes leur « part » de responsabilité, et c'est « l'ordre social », c'est-à-dire nous tous, qui s'arroge définitivement le droit de déterminer jusqu'où portera leur responsabilité : la notion est élastique à souhait, et c'est celui qui a avec lui la force (le droit, la norme, le nombre...) qui en profitera : « L'accusé est considéré comme innocent jusqu'à ce que la preuve de sa culpabilité soit faite, et la charge de la preuve incombe à l'accusation. Mais il est considéré comme responsable, c'est-à-dire comme disposant d'une volonté libre, à moins qu'il ne soit prouvé qu'il n'est pas en possession de sa raison. Dans ce cas, mais dans ce cas seulement, la charge de la preuve incombe à la défense. »⁵⁴

A l'inverse, on considèrera que les enfants⁵⁵, comme autrefois les esclaves et les femmes, ne sont pas responsables, qu'ils n'ont pas les moyens « physiologiques » (naturels) de l'être : ils sont censés être encore trop imparfaits pour cela, leur raison, leur appréhension du monde, en un mot, leur liberté, sont encore

⁵⁴ Arthur Koestler, *op. cit.*, p. 99.

⁵⁵ Et les animaux... On rit volontiers aujourd'hui en évoquant les procès des siècles passés (un chien, en 1906, a encore été jugé et exécuté pour complicité de vol et de meurtre, en Suisse), mais A. Koestler expose que la notion de responsabilité sur laquelle s'appuie dans les années 1950 la loi anglaise sur le meurtre devrait en toute bonne logique conduire à condamner aussi des animaux. *Réflexions sur la pendaison d'un porc, ou, qu'est-ce que la responsabilité pénale ?*, *op. cit.*, pp. 67 à 74.

immatures, à l'état de balbutiement (il ne vient évidemment que rarement à l'idée que, plutôt qu'être imputable à leur prétendue nature d'enfants, leur fréquent infantilisme vient de leur mise sous tutelle permanente, de leur sujétion incessante à la volonté des adultes). Et, bien sûr, n'étant pas libres intérieurement, ils ne sauraient l'être politiquement, socialement. A eux non plus, on ne laisse pas le choix de se déclarer responsables ou non : ce sont les dominants qui en décident, selon leurs intérêts – l'enfant qui désobéit devient subitement responsable, celui qui argumente son insoumission redevient illico irresponsable, etc, etc.

Dans tous les domaines de la vie de l'enfant, la responsabilité est maniée, brandie, soit pour intervenir, soit pour permettre, mais dans des limites qui ne mettent en rien en question son présupposé universel, son évidence : c'est qu'il manque à l'enfant une dimension essentielle qui le ferait homme, ou si l'on veut sujet, maître de lui-même, de ses décisions, participant de plein droit à la vie sociale. Quoi qu'il fasse, il est irresponsable. Tout au plus peut-on lui concéder « des responsabilités » provisoires bien définies, bien codées par ceux qui se sont constitués d'office ses « responsables ». [...]

Les principes au nom desquels la responsabilité est, soit refusée, soit accordée à l'enfant sont ceux de la société adulte. Tout ce qui touche à la responsabilité concerne le maintien de l'ordre et des institutions en place. [...] La responsabilité est mystificatrice dans tous les domaines, mais elle l'est particulièrement lorsqu'elle concerne l'enfance, parce qu'au nom de « droits » qu'elle prétend fallacieusement garantir, elle est négatrice de tout droit. *Il n'y a pas, dans l'état actuel des choses, de droits de l'enfance.* Ce qu'on entend par « droits » de l'enfant, ce n'est qu'un ensemble de prescriptions à l'intention et à l'usage des adultes pour leur permettre de maintenir les enfants sous leur coupe et de les modeler à leur image.⁵⁶

D'autres que les enfants sont aussi d'emblée catégorisés comme non-libres : les déviants, les handicapés, les psychiatisés. En démocratie, on ne psychiatrie pas pour délits politiques, mais seulement pour inadaptation sociale, les handicapés étant bien souvent handicapant pour un fonctionnement normal de la machine sociale. Catherine Baker le formule fort bien : « La tutelle qu'on exerce sur les enfants et les fous est, d'un point de vue tendanciel, la tutelle qui nous menace tous dès lors que nous vivons en critiques, en hors-la-loi, les rapports sociaux.⁵⁷ » Et de citer comme exemple les rationalisations de Suzanne Ropert, institutrice qui se donne du mal dans son travail : « ce que nous voulons avant tout, ce pourquoi, d'ailleurs, on a prévu une école à l'intérieur de cet hôpital psychiatrique, c'est bien amener les enfants à accéder à ce "savoir" qu'ils refusent. Or, me direz-vous, "on ne fait pas boire un cheval qui n'a pas soif". [...] C'est vrai. Mais ici, dans notre réalité quotidienne, les choses sont différentes : le cheval a soif mais, le plus souvent, il ne peut pas boire, sa "folie" l'en empêche. Il se peut qu'il ne "veille" pas, mais cette volonté ne relève pas d'un libre choix, d'un libre arbitre. »⁵⁸

Ce type de discours est le discours type des psychiatres : « On pourrait dire qu'on jouit d'un degré d'autant plus grand de liberté qu'on est moins agi par des fantasmes inconscients [...] C'est le paradoxe des

⁵⁶ René Schérer, « Ne pas toucher », Partie 1 : « Les droits des enfants », dans René Schérer et Georges Lapassade, *Le corps interdit. Essais sur l'éducation négative*, éd. ESF, coll. Sciences de l'éducation, Paris, 1980, p. 84.

⁵⁷ Catherine Baker, *Insoumission à l'école obligatoire*, éd. Bernard Barrault, 1985, p. 126.

⁵⁸ Suzanne Ropert, *Ecoute maîtresse*, Stock, 1980.

pédopsychiatres et des psychanalystes d'enfants que d'avoir à aider des sujets qui ne disposent pas du degré de liberté intérieure suffisant pour manifester cette demande d'aide. Il est vrai que ce paradoxe existe également au niveau des psychiatres s'occupant de psychotiques adultes. Sachant qu'il ne peut y avoir de demande psychothérapique spontanée de la part de l'enfant, ni même des parents, il faut bien que ce soit le psychiatre d'enfants ou l'équipe psychiatrique qui décide : *cette décision ne peut en rien contrarier la liberté de l'enfant* puisqu'au contraire elle vise à donner à l'enfant un degré de liberté intérieure plus grand. »⁵⁹

Bref, l'idée de responsabilité non seulement n'apparaît pas utile, mais bien au contraire tout à fait nuisible. Lorsqu'il y a problème, ce qui importe, ce n'est pas tant de trouver un responsable (entendez : un bouc-émissaire), que de résoudre la difficulté, ou, si ce n'est plus possible, d'éviter qu'elle se reproduise. Ce que nous devrions rechercher, ce sont les causes de ce qui nous importune, et pas toutes les causes (il y en a une infinité, évidemment), mais celles sur lesquelles nous pouvons agir. Et lorsqu'un événement nous a été désagréable et a engendré en nous une certaine agressivité qui cherche à se décharger sur un objet (et bien souvent, sur quelqu'un qui est lié dans notre pensée à l'événement, c'est-à-dire souvent : son auteur), nous ne devrions pas chercher à légitimer notre volonté de lui faire mal par des histoires sur sa culpabilité.

Pour ce qui est de la violence, outre que la capacité à l'exercer sans avoir recours à aucune légitimation peut fort bien s'acquérir, la justifier en trouvant un responsable (coupable) — qu'il s'agisse d'un autre ou de soi-même — ne revient généralement qu'à la décupler, en lui donnant l'appui d'un illusoire (mais ô combien rassurant !) bon droit. Cesse alors la compréhension (compréhension n'est pas acceptation), et lui fait place la violence aveugle, fanatique et lâche de celui qui a derrière lui la Justice et le Droit et qui se sent porté par une Normalité blessée, face à laquelle celui qui devient dès lors le fauteur de trouble — celui qui a alors semé le trouble dans l'ordre rigide de la réalité normée — ne saurait plus guère faire valoir ses intérêts. Evacuée la notion de responsabilité, la soif de violence peut bien rester mais elle ne se pare plus de la pseudo-légitimité de la vengeance : elle est une agressivité qui cherche un objet pour s'épancher, simplement. Le prétendu responsable n'est plus alors que celui dont l'image est dans mon esprit associée à celle de l'événement désagréable.

Une anecdote encore : je me souviens avoir un jour prêté les clés de chez moi à un ami, qui avait oublié de me les rendre, tout autant que j'avais oublié de les lui réclamer. Je suis rentré très tard dans la nuit, fourbu, épanoui à l'idée de mon prochain endormissement. Désagréable rupture de ton : la porte était fermée, je ne pouvais rentrer. La suite n'a pris que quelques secondes. Premier mouvement (d'humeur) : maudire mon ami, l'accabler de reproches et de rancune, lui qui avait oublié de me rendre les clés alors qu'il aurait dû y penser. Envie de lui tordre le cou. Second mouvement : ne disposant pas de cet ami à portée de la main, mais la frustration étant, elle, bien présente et générant une envie rageuse de violence, je donne un bon coup de poing dans la porte — et me fais mal, ce qui, pour mon bonheur, me calme instantanément. Troisième mouvement : calmé, je me reproche à moi-même de ne plus avoir pensé à ce problème de clés, alors que

⁵⁹ P. Geissmann, *Libertés de l'enfant et choix thérapeutique*, dans la revue *Psychiatries françaises* de juin 1980, publiée par le Syndicat des Psychiatres Français. C'est moi qui souligne.

j'aurais dû. Moi aussi suis responsable, au même titre que mon ami. Quatrième et dernier mouvement : tout ça, c'est de la foutaise. Me « venger » sur la porte m'a mieux calmé que m'en prendre à mon ami ou à moi-même et c'est la seule chose intéressante à retenir dans l'histoire. Non, autre chose : ne pas oublier de me préoccuper des clés la prochaine fois.

La soif de bouc-émissaire est quasi-instantanée dans des cas brutaux de frustration ou d'agression ; la faire disparaître demande un long travail sur ses propres représentations et désirs, qui d'ailleurs (on s'en serait douté) s'accomplit mieux à plusieurs. Mais on a tout à y gagner : la violence ressentie, tout autant que celle exercée en retour, est moindre et l'on mobilise son attention sur un débouché pratique : comment éviter ce genre de situation ?

Eviter de se laisser poser comme responsable, tout autant qu'éviter de poser les autres comme tels, c'est éviter de poser des problèmes en termes douteux. La notion de responsabilité n'est pas neutre. Elle donne à chacun un pouvoir sur les autres pour les amener, par la manipulation de leur image d'eux-mêmes, à agir selon notre bon vouloir. Outre le besoin de chacun d'être valorisé et reconnu par d'autres, la notion de responsabilité joue un rôle clé dans la sujétion des individus au collectif, aux autres en général et en particulier.

Je ne crois pas qu'il soit simple d'éviter d'avoir une volonté sur les autres, sur ce qu'ils sont, et nous exerçons nécessairement, activement ou non, un pouvoir sur eux. Mais il vaut mieux alors poser les relations de pouvoir en termes de rapports de force et non en terme de liberté : chacun y gagne en compréhension et en puissance de refus. C'est bien ce qu'aucune société ne veut se permettre, occupée qu'elle est (occupés que sont les sociétaires) à se reproduire comme corps doté de membres et d'outils.

Quels types de relations souhaitons nous ? Si n'existait pas cette volonté de nous normaliser et fonctionnaliser, de nous faire servir d'autres fins que celles que nous nous découvrons, qu'est-ce que changerait pour nous que nous nous considérions comme libre ou comme déterminé ? Dans un cas comme dans l'autre, nous ne saurons pas nécessairement à l'avance quelles décisions nous prendrons, nous continuerons à vaquer à nos activités, à prendre des décisions... La question de la liberté n'a plus alors aucun intérêt pour l'individu : elle ne lui apporte rien ni ne lui retranche rien, et semble dès lors une question sur le sexe des anges.

4) Conclusion : Pour une critique de l'économie sociale

Quand je critique l'idée de liberté, ce n'est pas pour affirmer pour autant que tout est déterminé, au sens d'écrit d'avance. Que nous soyons d'ailleurs déterminés de part en part ou non, n'a aucune importance justement parce que nous ne savons pas plus nécessairement, dans un cas comme dans l'autre, ce que allons faire à l'avenir.

Je crois bien que l'idée de liberté correspond à une réalité, mais une réalité tout à fait triviale : je ne sais tout bêtement pas nécessairement à l'avance ce que je ferai, ce que je déciderai. La liberté ainsi conçue ne s'oppose même plus nécessairement au déterminisme. Et elle ne nous distingue plus des autres animaux. Dès lors, quelle valeur lui donner ? Simple description d'un état de fait banal, on ne peut plus aussi aisément l'utiliser comme auxiliaire idéologique pour conformer chacun, ni non plus fonder idéologiquement sur elle la mise sous tutelle des appropriés. Et si je suis responsable, c'est toujours en étant porté vers l'avenir : je suis responsable de ce que je veux, de ce que je compte mettre en œuvre, parce que je ne peux compter que sur moi-même et les forces que je saurai m'agrèger. On ne sait pas quel sens cela a de parler de responsabilité au passé : ce qu'on a fait est fait, et en sommes-nous responsable ? Qui sait ?

Pour en revenir à la liberté des humanistes, les critiques de toutes obédiences devraient réfléchir plus avant lorsqu'ils attaquent la démocratie comme insuffisamment ou faussement démocratique, et lorsqu'ils cherchent à promouvoir des « pédagogies non violentes », « non directives », des « méthodes non autoritaires », la « démocratie du travail », la « participation et la concertation dans les entreprises, dans les lieux de vie, les villes ou associations », etc.

C'est entre autres l'incapacité à attaquer de front l'idée de liberté, héritée des Lumières et du libéralisme, qui fonde l'incapacité à attaquer l'essence même de la démocratie qui est tendanciellement « libre adhésion » des individus à l'ordre social : les gauchistes mettent systématiquement l'accent sur le caractère répressif de l'État ou du capitalisme, alors que ce caractère répressif institutionnel, politique (existence des tribunaux, de la police, de l'armée...) est une toile de fond sur laquelle prend corps l'idée de liberté. Critiquer la répression (et pas spécialement celle qui est institutionnelle, étatique, qui n'est que la partie immergée de l'iceberg) n'a de sens que si l'on s'en sert pour critiquer aussi l'idée de liberté, mais non pas en arguant qu'elle serait « fausse » du fait de l'existence conjointe d'une répression, mais au contraire en montrant qu'elle n'a de sens que dans un contexte de pression, de punition et quelle est alors sa fonction. Car, effectivement, dans un monde où l'on ne serait plus pressé d'être le moyen d'une fin autre que soi-même, ou bien mieux, où chacun aurait appris à se défendre efficacement de ces pressions, quel intérêt y aurait-il à parler de liberté de la façon dont en parlent les Modernes – en tenant à ce qu'il s'agisse à tout prix d'une liberté-priviège, et en parlant de liberté dans l'absolu, au lieu de parler de liberté de quelque chose, d'être libre de quelque chose de particulier ?

« Pour un monde sans liberté » : voilà alors un bel intitulé ! Un peu provocant, peut-être ? Alors, pourquoi pas : « se libérer de l'ordre de la liberté » ?

Car si ce que les humanistes appellent liberté reste plutôt nébuleux, il n'est pas très difficile, débarrassés de cette idée, d'arriver à une conscience relativement nette de ce que nous éprouvons comme contrainte et oppression : c'est ce qui nous enserre et nous empêche de nous déployer. L'idée de liberté est une notion purement abstraite qui ne rime à rien, mais une libération est une action tout à fait concrète qui vise à se défaire d'une oppression. Dire qu'on est « libre de l'esclavage », ce n'est pas dire qu'on est libre pour autant !

En fait, ce sont les fondements mêmes de la pensée politique qu'il faut refuser.

« La seule lutte profondément utile à mener, ce n'est pas contre l'autorité mais contre la soumission. Là seulement le pouvoir, quel qu'il soit, est perdant. »⁶⁰

Ce n'est bien évidemment pas en glosant sur notre liberté que peut se mener une telle lutte, mais au contraire en mettant sans cesse plus l'accent, et plus finement, sur les contraintes qui pèsent sur nous et sur les moyens par lesquels elles acquièrent leur poids. C'est par une compréhension individuelle tout autant que collective des rapports sociaux qui nous déterminent que nous pouvons espérer un jour nous donner les moyens de les rendre inopérants et d'en saper concrètement les modalités d'existence. Pour que, toujours plus et toujours plus nombreux, les individus s'offrent une vie qui soit autre chose que le moyen de leur survie ! C'est-à-dire, aussi, une vie qui devienne autre chose que l'exploitation, matérielle et/ou identitaire, des autres.

Ce qui nous nie n'est pas l'État en soi, mais le pouvoir *social*, qui s'exerce de bien des façons en vue de nous normaliser et fonctionnaliser. La Justice et la prison ne sont que la cristallisation officielle des rapports que nous entretenons entre nous, *membres* du corps social.

« C'est l'idée même de société qu'il convient d'examiner. En quoi est-elle nécessaire à chacun de nous ? Ne pouvons nous créer des relations (pas seulement privées) autres que celles qu'on tisse autour de nous ?

La mystification vient de ce qu'on nous fait croire que, dans un régime quelconque, on peut toujours être dans l'opposition *politique* (en ce sens, la démocratie est plus perverse que tout autre type de gouvernement). Il est pourtant certain que la seule opposition réelle est l'opposition *sociale*. »⁶¹

⁶⁰ Catherine Baker, *op. cit.*, p. 129.

⁶¹ Catherine Baker, *op. cit.*, p. 278.

Annexe 1 : Liberté humaine et instincts animaux⁶²

Nous avons vu que les sens et les intuitions, les différentes émotions et facultés, comme l'amour, la mémoire, l'attention et la curiosité, l'imitation, la raison, etc., dont l'homme se vante, _ peuvent être trouvés à l'état naissant, ou même pleinement développés, chez les animaux inférieurs. _ Les animaux dont nous avons fait des esclaves, que nous ne voulons pas considérer comme nos égaux.

Charles Darwin, *L'origine des espèces*, 1859

Lorsque l'on parle de prendre en compte les intérêts fondamentaux des autres êtres sensibles, sentients⁶³, on se heurte systématiquement à l'idée de Nature. Celle-ci est invoquée pour nier que les animaux sont des individus conscients, voire qu'ils éprouvent des sensations et des sentiments/émotions. Ils seraient de simples spécimens interchangeables de leur espèce, les rouages d'un ordre naturel, programmés, soumis à des instincts, ne réagissant qu'automatiquement à des stimuli. Simples organismes « animés », on leur dénie ainsi toute subjectivité, toute intériorité, tous désirs propres⁶⁴. Ils n'existent pas pour eux-mêmes, à la recherche de leurs propres satisfactions, mais sont des instruments d'une fin qui les dépasse, qu'il s'agisse de la bonne marche des écosystèmes ou de la survie de leur espèce. En fin de compte, ils sont au service du Tout, de la Nature, à laquelle ils sont censés *appartenir*. Ils en sont des *parties* et on ne leur reconnaît de valeur que relative, en fonction du rôle qu'ils sont censés y jouer.

Qu'est-ce que l'idéologie de la Nature ?

Qu'est-ce donc que la Nature ? Une notion qui désigne le monde comme totalité ordonnée, ou du moins équilibrée, où tous les éléments « naturels » auraient une place « naturelle », et contribueraient ainsi, en tenant leur rôle, à l'harmonie du Tout. Elle sert toujours plus ou moins de modèle, de norme. Il faut agir de telle ou telle manière pour que tout reste dans l'ordre ; sinon surgit le reproche d'être « contre-nature ». Les objets naturels doivent rester tels qu'ils sont, sous peine d'être dénaturés, dégénérés, et d'amener le chaos ou en tout cas une déperdition d'harmonie, de pureté, etc. Toute chose censée faire partie de la Nature (avec un grand « N » : il s'agit de la totalité) se voit attribuer dès lors une nature (avec un petit « n »), qui définit ce qui est essentiel en elle, ce qu'il faut respecter en elle. C'est sa nature qui la fait être ce qu'elle est, qui lui dicte son rôle, sa place, qui est programme ou code⁶⁵.

L'idée de Nature est tout autre que celle de réalité. La notion de réalité désigne ce qui est ; c'est une description de ce qui existe. La notion de Nature se donne comme une description, mais représente en fait ce qui doit être : c'est une prescription plus ou moins voilée, qui vise à faire l'économie d'une réflexion éthique

⁶² On lira ici des extraits de l'article de Yves Bonnardel, "Idée de Nature, Humanisme et négation de la pensée animale", paru dans *La Raison des plus forts*, Pierre Jouventin, David Chauvet et Enrique Utria (dir.), éd. IMHO, 2010.

⁶³ Sentience : « [...] le fait que certains êtres ont des perceptions, des émotions, et par conséquent [...] des désirs, des buts, une volonté qui leur sont propres. » Estiva Reus, « Sentience ! », *Cahiers antispécistes* n°26, nov. 2005.

⁶⁴ Cf. David Olivier, Estiva Reus, « La science et la négation de la conscience animale. De l'importance du problème matière-esprit pour la cause animale », *Cahiers antispécistes* n°26, nov. 2005.

⁶⁵ Hier c'était le sang, aujourd'hui ce sont les gènes, qui sont censés être le support de la nature des êtres.

sur le monde en lui substituant un rapport de type religieux. On quitte alors toute rationalité pour entrer dans le domaine de la mystique la plus commune, omniprésente de la Modernité⁶⁶.

Le naturalisme est la croyance en l'existence de la Nature, en l'existence d'un ordre naturel. La Nature est censée être l'ensemble de ce qui existe – hormis les humains censés dénoter. Elle est la totalité, perçue comme une puissance, une sorte de vaste organisme, un ordre ou un équilibre fonctionnant harmonieusement. En tant que totalité, l'« ordre » se voit investi d'une valeur infiniment supérieure à celle accordée à chacun des « éléments » qui le composent⁶⁷. Toute chose prétendue faire partie de cet « ordre naturel » n'est plus considérée que par rapport à la totalité. Du coup, ces « choses naturelles », quelles qu'elles soient, toutes choses inégales par ailleurs, sont mises sur un plan d'équivalence : les individus animaux, les végétaux, l'humus, le relief ou le cycle de l'eau, tous concourent à leur manière (qui correspond à leur place naturelle dans cet ordre) au fonctionnement harmonieux de l'ensemble, et ne sont plus perçus que dans ce cadre. Ainsi, ils n'ont d'autre valeur à nos yeux que relative à la fonction qu'ils remplissent.

En voici une illustration :

« ... tout ce que la morale humaine réproouve avec force, l'injustice, l'inégalité, la cruauté, n'a, chez l'animal, aucun sens. Pour l'animal, la finalité semble bien différente : c'est avant tout la survie, survie individuelle et plus encore survie de l'espèce. Peut-être même l'animal est-il programmé en fonction d'un plus vaste dessein, à savoir un équilibre sur la Terre entre toutes les espèces vivantes. »⁶⁸

Ou bien encore :

« Les zones humides forment donc un milieu bien équilibré, où chaque espèce tient son rôle. Si certains foisonnent, ce n'est, en fin de compte, que pour en alimenter d'autres, prédatrices. Ce cycle si bien ordonné de la Nature... »⁶⁹

On voit à travers ces exemples combien les individus animaux sont réduits à n'être que de simples rouages de l'Ordre. Il sont au service du Tout, ils n'existent que par et pour le Tout. Ainsi on ne considère pas que leur propre vie leur importe et que cela est important, comme on le fait pour les humains. On ne considère pas leurs actions comme résultant de leurs propres désirs et aversions, comme on le fait pour les humains. Leur vie et leurs actes sont perçus uniquement dans leur rapport à la supposée totalité, comme ayant pour cause et pour but une participation à la totalité, à l'ordre.

⁶⁶ Cf. Clément Rosset, *L'Anti-Nature*, Paris, Quadrige, Presses universitaires de France, 1973.

⁶⁷ Yves Bonnardel, *Pour en finir avec l'idée de Nature et renouer avec l'éthique et la politique*, Lyon, tahn party, 2007 (téléchargeable sur www.tahn-party.org).

⁶⁸ Jean Hamburger, *L'Homme et les hommes*, Paris, Flammarion, 1976, p. 105. Hamburger enchaîne avec un exemple de « régulation naturelle » par la prédation, qui, associée à des considérations de programmation et de finalité, ne signifie rien d'autre que le fameux : « ils se mangent entre eux, ils sont faits pour cela. » L'auteur était un scientifique bien connu et il est intéressant de retrouver chez lui cette fameuse croyance naturaliste que les choses qui existent répondent à un dessein, à un destin, vaste ou dérisoire, à un programme, et ont finalement un sens.

⁶⁹ « La vie agitée des eaux dormantes », *Ça m'intéresse* n° 16, juin 1982, p. 50. En fait, la notion d'« équilibre écologique », l'un des plus omniprésents poncifs de la vulgarisation écologique, est très critiquée d'un point de vue scientifique, notamment par Daniel B. Botkins, *Discordant Harmonies. A New Ecology for the Twenty-first Century*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990.

Une telle vision du monde, lorsqu'elle est transférée dans l'ordre social, porte un nom : totalitarisme. Lorsque seule la Totalité (l'ordre social) est envisagée, lorsqu'elle seule se voit attribuer une valeur, lorsque les individus ne sont plus appréhendés qu'en tant qu'utiles à la communauté⁷⁰... On voit ici que cette idéologie sociale totalitaire trouve son exact parallèle dans l'idée de Nature moderne.

Toute vie subjective et personnelle évacuée

Depuis quelques années seulement, on n'ose plus guère invoquer la notion d'instinct : les animaux jusqu'à récemment agissaient par instinct, n'agissaient *que* par instinct⁷¹. La notion servait à nier qu'ils puissent éprouver quoi que ce soit : leurs réactions étaient proprement machinales et n'étaient pas du même ordre que les réactions humaines. Leurs désirs n'étaient pas de vrais désirs, individuels comme les nôtres, mais servaient un but étranger à l'individu lui-même. L'instinct était le relais de l'espèce en l'individu, la courroie de transmission de la Nature en l'individu, ce qui lui permet de bien remplir sa fonction au sein du Tout, de tenir son rôle naturel.

Depuis que les progrès de l'éthologie cognitive nous ont forcé de reconnaître tout de même l'existence de sensations animales et de désirs, on insiste volontiers sur l'adéquation des comportements des non-humains et de ce qu'ils ressentent au rôle qu'ils sont censés jouer dans la Nature. Si l'on veut bien parfois leur concéder quelques sensations, celles-ci ne leur donnent ainsi pas pour autant une importance en propre, une vie individuelle qui serait à elle-même sa propre fin : ces sensations sont elles aussi tout au plus l'instrument du destin naturel qui leur est assigné dans l'ordre du monde.

Les documentaires animaliers insistent beaucoup sur la prédation et la fornication animales, « fonctions vitales » par excellence, aisément reliées à la nécessité, à la survie de l'individu ou de l'espèce. S'ils peuvent difficilement faire l'impasse sur le fait que les tout jeunes mammifères sont extrêmement joueurs, le discours affirme de façon insistante que cette propension à s'amuser leur permet d'appivoiser le monde et de se former à la dure lutte pour la vie. Que jouer soit *aussi* utile aux animaux est utilisé comme une sorte de négation de leur plaisir propre, personnel : leur comportement devient « instrumental », « programmé », « requis par la survie », « nécessaire »... et la motivation personnelle « jouissance » en est comme annulée. De même par exemple des comportements sexuels des bonobos : on insiste lourdement sur leur « fonction sociale d'apaisement des tensions », qui met l'accent finalement non plus sur les intérêts concrets et immédiats des individus sentients, mais sur une supposée fonction au sein d'entités plus abstraites comme le groupe social ou l'espèce.

Ce ne sont ainsi plus vraiment des arguments qui sont mobilisés contre la reconnaissance d'une subjectivité des animaux, mais plutôt des contournements : si l'on admet finalement du bout des lèvres qu'ils puissent ressentir sensations, sentiments et émotions, éprouver aversions et désirs, manifester une volonté, on

⁷⁰ Hannah Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Paris, Essais, Points, éd. du Seuil, 1972.

⁷¹ La notion d'instinct n'est plus utilisée par les éthologues car trop imprécise et ne rendant pas compte de la réalité ; on oublie que dès les années 1950 et les définitions données par Lorenz et Tinbergen, on ne pouvait plus opposer instinct et intelligence comme négation l'un de l'autre.

met l'accent sur le fait que, au-delà des simples intérêts personnels de l'individu, ses comportements sont « utiles », « nécessaires », « instrumentaux », « fonctionnels » vis-à-vis d'exigences supérieures. Bref, toujours, l'individu animal reste un simple organisme *naturel* et n'existe fondamentalement pas « pour lui-même », mais pour « autre chose » qui le dépasse.

Comme le disait le philosophe Alain :

« Il n'est point permis de supposer l'esprit dans les bêtes, car cette pensée n'a point d'issue. Tout l'ordre serait aussitôt menacé si l'on laissait croire que le petit veau aime sa mère, ou qu'il craint la mort, ou seulement qu'il voit l'homme. L'œil animal n'est pas un œil. L'œil esclave non plus n'est pas un œil, et le tyran n'aime pas le voir. »⁷²

La nature des animaux : prédateurs et proies

Dans le cadre de cette vision du monde en terme de Nature, les choses ont une essence qui fait qu'elles sont ce qu'elles sont et pas autre chose, qu'elles ont telle ou telle propriété et pas d'autres. Cette « nature » qui leur est propre organise leurs caractéristiques, leur croissance, leur devenir et garantit qu'elles resteront à la place qui leur est assignée dans « l'ordre du monde », qu'elles y assureront leur rôle. « Mère Nature » est ainsi censée donner à chaque élément dit naturel, sa nature. On associe une finalité à cette supposée « nature » des choses, les êtres composant une catégorie « de même nature » sont faits *pour* quelque chose ou *destinés* à se comporter d'une certaine manière. Ce n'est qu'en accomplissant ce pour quoi ils sont faits qu'ils réalisent leur vraie nature. Un chat est ainsi censé réaliser sa nature de félin, ou de carnivore. S'il n'agit pas conformément à cette nature, il sera perçu comme « dégénéré » ou, si c'est en conséquence d'une action humaine, « dénaturé »⁷³...

La croyance est ainsi omniprésente en des « natures » des êtres. Or, toutes les catégories d'êtres dominés ou stigmatisés, à un moment ou un autre de notre histoire occidentale, se sont vues rangées dans la case « Nature ». Cela ne concerne pas uniquement les animaux. Les discours sont légion qui affirment comme une évidence la « naturalité » des esclaves, des Noirs et des autres peuples colonisés, des femmes, des enfants, des animaux, mais aussi du peuple, des fous, des marginaux, des homosexuels⁷⁴... Leur caractère « naturel » signifie qu'ils ont à tenir une place naturelle dans l'ordre naturel, dans l'ordre des choses, qui est leur place adéquate. C'est en restant à leur place qu'ils sont parfaits, qu'ils jouent pleinement leur rôle, qu'ils réalisent leur essence, leur nature profonde. Cette place, ce rôle correspondent toujours en fait à la fonction qui leur est imposée socialement par le système de domination ou de stigmatisation qu'ils subissent. Ainsi, les êtres naturels (c'est-à-dire, ici, les êtres vivants dominés) sont programmés par la « Nature » en général et par leur propre « nature » en particulier, à remplir leur rôle pour la plus grande gloire de l'harmonie du monde :

« Jamais je n'ai empêché un animal prédateur d'attraper un moineau, un rat ou un lapin, jamais je ne me

⁷² Alain, *Les Dieux*, liv. II, chap. IV., Paris, Gallimard, 1934.

⁷³ Les essences sont essentielles ; on ne doit pas y toucher. Ainsi ne faut-il pas mélanger des choses déclarées de nature différente. Le même réflexe fait haïr les métissages.

⁷⁴ Les membres des groupes dominants ne se considèrent eux-mêmes comme « naturels » que lorsqu'il s'agit de justifier la domination, ainsi elle-même doublement naturalisée ; ainsi des pulsions sexuelles irrépressibles des violeurs, du carnivorisme des humains, de la maturité responsable des adultes, etc.

suis indignée de voir un serpent manger un petit mammifère : la nature les a fait prédateurs, il faut qu'ils lui obéissent. »⁷⁵

Ou bien encore :

« Mais pourquoi en vouloir à Goupil de croquer un volatile, alors que nous ne nous choquons pas de voir une hirondelle gober une mouche ? Nous blâmons le premier et louons l'autre, pourtant tous deux ne font qu'exercer naturellement leur fonction de prédateur. »⁷⁶

On voit bien comment la Nature, la fonction et l'utilité pour l'Ordre prétendent légitimer toute chose. Il semble bien aussi que la principale « fonction » des animaux, par nature, soit d'être des proies ou des prédateurs.

L'idéologie naturaliste est dangereuse. Pas seulement pour les non-humains. Pratiquement tous les mouvements réactionnaires font appel à l'idée de Nature, pour légitimer le patriarcat ou pour justifier le racisme, la monarchie ou le rétablissement des « hiérarchies naturelles », pour combattre la licence des mœurs, l'homosexualité, la perte du masculin et du féminin ou celle des valeurs éternelles... La référence à la prédation est centrale pour justifier nombre de dominations intra-humaines⁷⁷, comme l'illustre Lindberg :

« S'il en est ainsi forcément dans des civilisations comme les nôtres où aucune sélection naturelle n'élimine les faibles, les débiles mentaux, les contrefaits, qu'on garde jalousement en vie, il existe dans la nature une « injustice », une inégalité entre les êtres sans laquelle la vie serait impossible. » (p. 107)

et :

« Je suis un partisan inconditionnel de la sélection naturelle, car la Nature ne peut pas se tromper. » (p.167)

Le « chacun sa place » trouve tout naturellement sa solution chez les animaux puisque Nature agit directement en eux. La sélection naturelle fait le reste. Du fait de leur liberté, le « problème » ne peut se résoudre chez les humains que s'ils deviennent « sages », en apprenant à rester à leur « juste » place dans la hiérarchie sociale, désormais perçue aussi comme naturelle :

« ... il était un bon chef, un vrai chef, comme un roi devrait toujours être, comme ils le furent aux âges où la nature nous dictait encore ses lois et où tout n'était qu'« ordre et beauté », même tuer pour vivre, même être malade, même mourir.» (p. 152)

Ou bien :

« La répartition de la population d'un pays en différentes classes, n'est pas un effet du hasard, ni de conventions

⁷⁵ Alike Lindberg, *Lorsque les singes hurlent se tairont*, Paris, Presses de la cité, 1976, p. 192. Alike Lindberg était militante de la défense animale et du Front national.

⁷⁶ « Les animaux : que savent-ils d'eux-mêmes ? », *Ça m'intéresse* n° 16, juin 1982, p. 19.

⁷⁷ Yves Bonnardel, « La prédation, symbole de la Nature », *Cahiers antispécistes* n°14, déc. 1996 et « Qui va à la chasse garde sa place », *Cahiers antispécistes* n°15-16, avril 1998 (téléchargeables sur www.cahiers-antispécistes.org)

sociales, elle a une base biologique profonde... Il faut que chacun occupe sa place naturelle... La présence de groupes étrangers indésirables du point de vue biologique est un danger certain pour la population française. »⁷⁸

Ou encore :

« Il n'y a pas de survie possible si l'Occident ne retrouve pas les sources de l'ordre naturel... »⁷⁹

L'invocation de la Nature apparaît aussi de façon très systématique dans les discours contre le végétarisme, ainsi encore Lindberg :

« Si rien ne nous autorise à torturer, il ne faut pas tomber non plus dans les excès de certains doux rêveurs. L'homme est un prédateur. Nier cette vérité élémentaire relève d'une philosophie hors de la vie ou de la sensiblerie des mémères à chien-chien, qui ont fait tant de mal à la cause des animaux, car il n'est pas difficile de réfuter les théories des végétariens, des bouddhistes indiens, des vieilles folles frustrées, etc. »
(p. 191)

Et Claude Elsen :

« Que l'homme tue des animaux pour s'en nourrir, c'est une des lois de la nature qui l'a fait carnivore. »⁸⁰

Enfin :

« L'animal est nécessaire à la recherche, au même titre que le lapin est nécessaire à la survie du renard. L'espèce humaine lutte en utilisant d'autres espèces. »⁸¹

Je cite ci-dessus volontairement trois personnes qui affirmaient embrasser la cause des animaux. Ces personnes luttèrent pour une amélioration des conditions d'exploitation des animaux, mais finalement *contre* la suppression de cette exploitation et du statut inférieur qui lui est lié. Il est très difficile de savoir si elles utilisaient la notion de Nature et la référence à l'existence de la prédation pour justifier leur point de vue spéiciste, ou si au contraire elles étaient incapables de se départir de leur spécisme parce qu'elles restaient engluées dans leur divinisation de la Nature, paralysées par l'idée que les animaux font partie de la Nature et relèvent donc de ses « lois » (dont la prédation est l'emblème).

De façon plus générale, considérant que les animaux *appartiennent* à la Nature, les humains ont l'impression que ce sont des êtres qui n'interviennent pas dans (ou contre) le cours des choses comme le fait l'humanité, mais qu'ils sont et restent immergés en son sein ; qu'ils en sont prisonniers de fait, le subissant totalement mais sans le subir vraiment, puisqu'ils sont censés y être par nature adaptés.

L'animal et ses malheurs, l'animal et ses tribulations sont perçus d'un même monde, la Nature, un ordre

⁷⁸ Alexis Carrel, février 1943, cité par Richard Cœurde dans « Voyage en Lepénie : extrême-droite et écologie », *Silence* n° 158, octobre 1992.

⁷⁹ Jean-Marie Le Pen, *Les Français d'abord*, éd. Carère/Lafont, 1984, cité par R. Cœurde, *ibid.*

⁸⁰ Claude Elsen, *J'ai choisi les animaux*, Paris, Stock, 1970, p. 62.

⁸¹ Jean-Claude Nouët, président de la Ligue Française pour les Droits de l'Animal, cité par Lea di Cecco, « Expérimentation : peut-on se passer des animaux ? », *Science et Avenir* n° 511, sept. 1989, p. 35. À propos de cette Ligue, lire Yves Bonnardel, « Droits de l'animal, "version française" », *Cahiers antispécistes* n°2, 1992, et « Pour un monde sans respect », *Cahiers antispécistes* n°10, 1994.

de la fatalité et du destin, et en même temps de l'harmonie, qu'il serait dangereux de subvertir en s'en mêlant. Intervenir serait en outre s'immiscer dans cet autre ordre, qui n'est pas le nôtre, qui nous est étranger, et serait aussi illégitime que s'immiscer dans les affaires intérieures d'une autre Nation. Une telle conception du monde, lorsqu'elle n'est pas critiquée, fonde le réflexe de séparation qu'on retrouve volontiers chez des militants animalistes : le mieux à faire pour les animaux, de la part des humains, serait de ne plus entretenir aucun commerce avec eux, d'instaurer en quelque sorte un *apartheid* des espèces⁸².

Les dominants, la liberté et la propriété

La sociologue féministe Colette Guillaumin a montré, dans une analyse magistrale de l'idée de Nature qui portait essentiellement sur le racisme et sur le sexisme, que dans nos sociétés, les rapports sociaux d'appropriation d'une classe d'êtres par une autre, tels que l'esclavage, produisent normalement une idéologie de la Nature⁸³.

Selon elle, certains rapports d'exploitation et de domination sont *spécifiques* tout en étant *comparables* : ce sont les rapports par lesquels toute une catégorie (classe) d'êtres se trouve appropriée par une autre. Les exemples qu'elle cite sont les rapports d'esclavage, ceux de servage et, c'est moins commun, ceux qu'elle appelle de sexage. Ce sont des rapports par lesquels des individus (de la catégorie dominée) sont propriété d'autres individus : ils leur appartiennent corps et âmes, sont leurs objets, doivent en toutes choses agir d'après la volonté de leur propriétaire, etc. Guillaumin argumente que jusqu'à récemment les femmes se trouvaient ainsi appropriées par les hommes, collectivement au niveau des rapports sociaux généraux, et individuellement, au sein des rapports familiaux⁸⁴. Or, Guillaumin argumente que la forme mentale que prennent les rapports sociaux d'appropriation (ou : l'idéologie qui les accompagne) est toujours sensiblement la même :

« ... le fait d'être traitée matériellement comme une chose fait que vous êtes aussi dans le domaine mental considérée comme une chose. De plus, une vue très utilitariste (une vue qui considère en vous l'outil) est associée à l'appropriation : un objet est toujours à sa place et ce à quoi il sert, il y servira toujours. C'est sa « nature ». [...] Corollairement, les socialement dominants se considèrent comme dominant la Nature elle-même, ce qui n'est évidemment pas à leurs yeux le cas des dominés qui, justement, ne sont que les éléments pré-programmés de cette Nature. » (p. 49)

A ces rapports d'appropriation correspond donc une représentation des dominés comme « objets naturels », comme êtres « immergés dans leur nature », faisant « partie de la Nature ». Les dominés sont perçus comme des « corps », de la « matière », et leurs faits et gestes comme des émanations immédiates de leur « nature » (fonction), d'une Nature plus ou moins personnalisée dont ils ne sont plus que des modes

⁸² Cf. Yves Bonnardel, « Contre l'apartheid des espèces », dans Yves Bonnardel, David Olivier, James Rachels et Estiva Reus, *Espèces et éthique. Darwin : une (r)évolution à venir*, Lyon, tahin party, 2001.

⁸³ Ces analyses ont été présentées initialement dans les n° 2 & 3 des Questions Féministes (février et mai 1978). Elles ont été republiées depuis, avec d'autres articles de la même auteure, dans Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir : l'idée de Nature*, Paris, côté-femmes, 1992. C'est à cette édition que je me réfère.

⁸⁴ Elle nomme ce rapport d'appropriation qui s'exerce à l'encontre des femmes : « sexage ». Pour de plus amples développements sur ce sujet, je renvoie à son livre.

spécifiques d'incarnation⁸⁵. Les Noirs esclaves (ou plus tard colonisés) sont ainsi des corps vigoureux, mais dénués de subjectivité, de raison : animaux, grands enfants, irresponsables qu'il faut protéger d'eux-mêmes, etc. On observe un discours similaire à propos des enfants (les « mineurs »). Les femmes, elles, sont « le sexe » faible, intuitives et non rationnelles, illogiques et capricieuses, écervelées et instinctives, régies par leur utérus (hystériques) ou leurs ovaires (le cycle naturel des règles), etc.

C'est parce qu'un être est approprié, qu'il a un statut de chose, fonctionnelle comme le sont des outils, qu'il va (socio-psycho-)logiquement être perçu comme non individualisé, comme interchangeable, et comme dénué de subjectivité (de conscience, d'intérêts, de volonté propres), puisqu'il est soumis à la volonté et aux intérêts du propriétaire. Tout cela s'exprime donc idéologiquement par un discours naturaliste ; la nature d'une chose est sa fonction. Or les appropriés sont des choses, ne sont pas leur propre fin, qui réside dans leur propriétaire. Ils sont donc fonctionnels, ont donc une *nature*. Ils ne sont pas des individus, mais des incarnations particulières d'une essence (nature) commune : leur espèce, l'éternel féminin, leur race⁸⁶...

La liberté comme essence (pour les uns), et la détermination naturelle (pour les autres)

Si les appropriés sont dominés, c'est imputable à leur nature ; de même, les groupes dominants le sont par nature. Colette Guillaumin est très claire sur la question tant qu'il s'agit des rapports de domination au sein de l'espèce humaine,

« le naturalisme ne vise pas indifféremment tous les groupes impliqués dans les rapports sociaux ou, plus exactement, s'il les concerne tous, il ne les vise pas de la même façon ni au même niveau. L'imputation d'une nature spécifique joue à plein contre les dominés et particulièrement contre les appropriés. Ces derniers sont censés relever *totalemment* et *uniquement* d'explications par la Nature, par leur nature ; « totalement », car rien en eux n'est hors du naturel, rien n'y échappe ; et « uniquement », car aucune autre explication possible de leur place n'est même envisagée. Du point de vue idéologique, ils sont immergés absolument dans le « naturel ».

Par contre, les groupes dominants, en un premier temps, ne s'attribuent pas à eux-même de nature : ils peuvent, au terme de détours considérables et d'arguties politiques, se reconnaître, comme nous le verrons, quelque lien avec la Nature. Quelques liens, mais pas plus, certainement pas une immersion. Leur groupe, ou plutôt leur monde car ils ne se conçoivent guère en termes limitatifs, est appréhendé, lui, comme résistance à la Nature, conquête sur (ou de) la Nature, le lieu du sacré et du culturel, de la philosophie ou du politique, du « faire » médité, de la « praxis »... Peu importent les termes, mais justement du *distancié* par une conscience ou un artifice. » (pp. 70-71)

Cette différence de discours concernant les dominés et les dominants s'explique bien sûr par la différence des rapports qu'ils entretiennent. Les rapports entre dominants sont supposés être élaborés par les

⁸⁵ Les Noirs sont ainsi des spécimens *du Noir*, les femmes, des incarnations de *la Femme*, etc., lorsque les hommes sont par contre des représentants individués de l'Humanité (Guillaumin, 2002). L'Humanité se caractérise – se distingue – justement idéologiquement par l'individualisation de ses « membres ». Les animaux, eux, apparaissent comme des spécimens *indifférenciés* de leur espèce...

⁸⁶ Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Folio essais, Gallimard, 2002.

protagonistes eux-mêmes, librement qui plus est⁸⁷ : en tout cas, être agis, créés. Les rapports d'appropriation, eux, sont imposés aux appropriés, qui subissent leur situation. Ceux qui s'y refusent apprennent ce qu'il leur en coûte. Ce n'est qu'au sein du rôle qui leur est assigné et qui reste celui de dominés, qu'ils peuvent parfois (rarement) avoir quelque autonomie. Il n'y a pas d'ambiguïté : quoi qu'on en puisse penser, les propriétaires contractants peuvent bien avoir l'impression qu'ils nouent librement, individuellement et de façon autonome leurs propres relations. Qu'ils se créent ou s'aménagent eux-mêmes leur place dans leur société et dans le monde. Mais ils *savent* bien, en tout cas, qu'il n'en va pas ainsi pour leurs appropriés, dont la place est par contre toute définie. Les dominants se posent comme sujets de leurs rapports, ils ne peuvent que poser les appropriés comme objets de leurs rapports ; et ce sont eux qui, disposant également des moyens d'expression, élaborent le discours qui rendra compte des rapports d'appropriation. Il y a donc double discours, discours asymétrique : la nature des uns est détermination naturelle, l'essence des autres est liberté. L'idéologie ne fait que rendre compte, avec exactitude mais sous une forme mystificatrice, de la réalité des rapports sociaux.

« L'imputation d'être des groupes naturels qui est faite aux groupes dominés est donc bien particulière. Ces groupes dominés sont énoncés, dans la vie quotidienne comme dans la production scientifique, comme immergés dans la Nature et comme des êtres programmés de l'intérieur, sur lesquels le milieu et l'histoire sont pratiquement sans influence. Une telle conception s'affirme d'autant plus fortement que la domination exercée est plus proche de l'appropriation physique nue. Un approprié sera considéré comme ayant à voir avec la Nature alors que les dominants n'y viennent qu'en second mouvement. Mais plus encore les protagonistes occupent par rapport à la Nature une place différente : les dominés sont *dans* la Nature et la subissent, alors que les dominants surgissent *de* la Nature et l'organisent. » (p. 78)

Et Colette Guillaumin de conclure ainsi son analyse :

« Plus la domination tend à l'appropriation totale, sans limites, plus l'idée de « nature » de l'approprié sera appuyée et « évidente » » (pp. 81-82)

Et les « animaux » ? Appropriés et naturels !

Il n'aura bien évidemment échappé à personne que les citations des analyses de Guillaumin sont *directement* applicables à l'appropriation des non-humains. Cette constatation d'ailleurs corrobore fortement la justesse de ses thèses, puisqu'elle ne les a précisément pas élaborées en pensant les appliquer aux «animaux».

C'est que ceux-ci sont bel et bien considérés comme des objets (c'est explicite tant dans le Code civil que dans le Code pénal), ils sont vendus et achetés en tant que marchandises, ils ont des propriétaires qui ont pratiquement tout pouvoir sur eux⁸⁸, bref, ils sont bel et bien appropriés. Et ils sont appropriés

⁸⁷ On sait ce qu'il peut en être en réalité, qu'il s'agisse du fameux contrat social, ou de la liberté de se salarier, par exemple. Mais ce n'est pas le lieu de discuter ici du discours que produisent les propriétaires eux-mêmes sur leur propre situation.

⁸⁸ Encore que cela puisse dépendre de la fonction sociale qui est assignée à *l'espèce* à laquelle *appartiennent* « naturellement » les individus, ainsi des « animaux de compagnie » qui, ayant une autre fonction, sont généralement mieux traités que les « animaux de boucherie », etc.

collectivement en tant que classe (catégorie générale correspondant à celle des êtres non-humains) par une autre classe (la catégorie des êtres humains) : tout humain, par exemple, peut pêcher ou chasser un animal, ce qui ne signifie rien d'autre que les animaux, pris en tant qu'ensemble, appartiennent de droit aux humains (à l'humanité dans son ensemble), et que pour qu'ils deviennent la propriété réelle et concrète d'un individu humain particulier, il suffit seulement que celui-ci arrive à s'emparer d'eux, par force ou par ruse. La loi désigne d'ailleurs un animal sauvage comme *res nullius* (« chose de personne »). Quant à la descendance d'un non-humain, tout comme ses autres productions, elle appartient *ipso facto* à son propriétaire.

De fait, pour tout le monde, « les animaux appartiennent à la Nature ». Et ils sont bien perçus également comme ayant « une nature » qui les détermine entièrement, perçus comme des êtres programmés, des spécimens indifférenciés de leur espèce, immergés dans la Nature et soumis à elle via leurs instincts, ou, comme le dit Guillaumin à propos des femmes, « des êtres clos, finis, qui poursuivent une tenace et logique entreprise de répétition, d'enfermement, d'immobilité, de maintien en l'état du (dés)ordre du monde. » (p. 76)

L'humanisme est un naturalisme

Dans son célèbre livre sur *Les enfants sauvages*, Lucien Malson nous donne un clair aperçu du discours humaniste (c'est-à-dire, spéciste) type, tel qu'on le rencontre en permanence puisqu'il correspond à l'idéologie actuelle, héritée du XVIII^e siècle et des Lumières, quoique puisant ses racines dans la plus profonde Antiquité :

« C'est une idée désormais conquise que l'homme n'a point de nature mais qu'il a – ou plutôt qu'il *est* – une histoire. »

« A la vie close, dominée et réglée par une *nature donnée*, se substitue ici l'existence ouverte, créatrice et ordonnatrice d'une *nature acquise*. »

« ... aujourd'hui, se trouve au monde un être qui n'est pas, comme la totalité des autres êtres, un « système de montages » mais qui doit tout recevoir et tout apprendre... ».⁸⁹

Le journaliste Luc Ferry est le plus connu des opposants à une prise en compte des intérêts des non-humains. Il a écrit un opus contre l'idée d'égalité animale, *Le nouvel ordre écologique*⁹⁰, qui illustre parfaitement les analyses de Guillaumin. Il est obligé, pour sauver le suprématisme humain, de recourir à de fort vieilles lunes. La thèse fondamentale que Ferry mobilise est l'argumentation traditionnelle suivante, dont il fait remonter la paternité à Rousseau et à Kant :

« ... l'homme évolue par l'éducation en tant qu'individu, par la politique en tant qu'espèce. L'acte humain par excellence, c'est le mouvement. C'est précisément ce qui nous différencie des êtres de nature qui sont, eux, toujours rivés à un code : l'instinct pour les animaux, le programme pour les végétaux. [...]

⁸⁹ Lucien Malson, *Les enfants sauvages*, Paris, coll. 10/18, UGE, 1964, pp. 7, 8, 9. Comme le dit Malson, cette non-naturalité humaine est effectivement « une idée désormais conquise », historique : ça a été la tâche de l'humanisme que d'étendre tendanciellement, au niveau concret, matériel, la reconnaissance progressive pour tous les humains de leur propriété d'eux-mêmes et, au niveau idéologique qui lui correspond, d'étendre la notion de liberté à quasiment tous (les enfants et divers fous ou malades, notamment, en restent exclus). L'avènement du capitalisme, rapport social qui se fonde sur la possibilité aussi étendue que possible de commercer (échanges marchands), nécessitait de ce fait la capacité de posséder et donc préalablement de se posséder soi-même (Cf. Guillaumin, *op. cit.*, 1992).

⁹⁰ Luc Ferry, *Le Nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.

Ils sont rivés à leur nature. Les animaux, eux, n'ont pas d'histoire. Seul l'homme en a une, parce qu'il est le seul capable de se dégager des déterminismes biologiques pour conquérir sa liberté. Le droit est antinaturel, le savoir scientifique est antinaturel. L'homme est un être d'anti-nature. C'est la base de l'humanisme. »⁹¹

C'est parce qu'il est libre, contrairement aux autres animaux, que «l'Homme» doit se voir accorder une dignité particulière, qui légitime que lui et lui seul possède des droits. C'est la révérence qu'on doit porter à la liberté (et non simplement à l'intelligence ou la raison), ou à l'humanité en tant qu'elle est synonyme de liberté, qui donne à «l'être» humain sa valeur singulière dans un monde par ailleurs dénué de toute subjectivité :

« Le critère, pour Rousseau, est ailleurs : dans la liberté ou, comme il dit, dans la « perfectibilité », c'est-à-dire dans la faculté de se perfectionner tout au long de sa vie là où l'animal, guidé dès l'origine et de façon sûre par la nature, est pour ainsi dire parfait « d'un seul coup », dès sa naissance. La preuve ? Si on l'observe *objectivement* [souligné par nous], on constate que la bête est conduite par un instinct infaillible, commun à son espèce, comme par une norme intangible, une sorte de logiciel dont elle ne peut jamais vraiment s'écarter. La nature lui tient lieu tout entière de culture... »⁹²

Je ne vais pas m'appesantir ici sur la réfutation logique des thèses humanistes. Je renvoie pour cela à un petit livre *Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre. L'humanisme est-il anti-égalitaire ?*⁹³ Notons simplement ici que l'on retrouve à la base de l'argumentation de Ferry la croyance naturaliste en une détermination étroite des animaux « par leurs gènes ». Ils n'ont ni individualité, ni véritable liberté ou volonté. Leur intelligence est en fait un instinct. La preuve ? Ils sont déjà en naissant ce qu'ils seront plus tard !

Il n'existe plus aujourd'hui d'éthologues et autres spécialistes des comportements des animaux qui oseraient dire, en reprenant les termes de Rousseau ou de Kant, c'est-à-dire des termes d'il y a plus de deux siècles, que les animaux sont «rivés à leur nature», «soumis entièrement à leur instinct», «programmés» pour agir de telle ou telle sorte, etc.⁹⁴ De fait, ces termes disparaissent des discours scientifiques contemporains, et les revues de sciences naturelles ou de sciences humaines insistent désormais couramment sur les cultures ou subcultures animales, sur l'innovation, l'apprentissage, l'éducation ou même les phénomènes de modes dans des sociétés d'oiseaux, de mammifères marins, de rats, et, bien évidemment, de singes.

Retenons surtout ceci : l'idéologie humaniste se donne comme un anti-naturalisme ; pourtant, on vient de le voir illustré ici, elle nécessite l'idée de Nature qui est utilisée comme repoussoir d'une part, comme toile de fond d'autre part, sur laquelle la liberté humaine et la dignité censée en découler peuvent faire relief et contraste.

Sans l'idée de Nature, que reste-t-il du statut spécifique et exclusif lié à l'Humanité ? Sans le support de

⁹¹ *L'Express* du 24 sept. 1992, p. 108. Article paru à l'occasion de la sortie du *Nouvel Ordre écologique*.

⁹² Luc Ferry et Jean-Didier Vincent, *Qu'est-ce que l'homme ?*, Paris, Odile Jacob, 2000.

⁹³ Elisabeth Hardouin-Fugier, David Olivier, Estiva Reus, *Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre. L'humanisme est-il anti-égalitaire ?*, Lyon, tahin party, 2002.

⁹⁴ Cf. Florence Burgat, *Animal, mon prochain*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 88.

l'idée de Nature, l'idée d'Humanité peut-elle toujours faire barrière à celle d'égalité ?

Annexe 2 : La soumission librement consentie

Les considérations qui suivent sont tirées d'expériences et de théories de psychologie sociale, qui sont notamment relatées en détail dans deux livres très importants pour qui veut comprendre le rôle de l'idée et du sentiment de liberté dans les processus fondamentaux de l'adhésion, de l'intégration des valeurs et des identités sociales par les individus, ainsi que leur rôle dans les formes démocratiques de gouvernement.

Ces deux livres, tous deux de Jean Léon Beauvois et de Robert Joule, professeurs aux universités de Grenoble et Aix, sont *Soumission et idéologies, psychosociologie de la rationalisation*, et le *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*. Le premier étudie comment, en extorquant des comportements aux humains, on peut les amener à changer, dans une direction contrôlable, leur vision du monde, leurs valeurs, leurs croyances, etc., et présente une théorie rendant compte des processus par lesquels les individus secrètent des visions du monde qui reflètent — rationalisent — leurs conditions sociales d'existence. Le second montre comment, toujours en leur extorquant des comportements, on peut les amener à changer leurs comportements ultérieurs dans un sens qui peut nous être profitable. Il se trouve, bien sûr (sinon, je n'en parlerais pas ici) que le sentiment de liberté joue un rôle considérable dans ces processus.

On se rappelle que les catégories sociales de la pensée nous incitent fortement à assimiler un individu à ses actes (à ses décisions), à identifier les jugements de valeur que l'on porte sur les actes de quelqu'un avec le jugement que l'on se fait de ce quelqu'un lui-même. Et on a tout autant tendance à procéder de même avec soi, à s'identifier à ses propres actes (ou décisions), et à reporter sur soi la valeur qu'on leur décerne soi-même ou qui leur est décernée par les autres (et qui, lorsqu'elle est négative, génère respectivement la culpabilité ou la honte).

On a d'ailleurs vu comment chacun essaye d'éviter quotidiennement les conséquences désagréables d'un tel état de fait, ne serait-ce qu'en faisant ces différences entre actes et non actes, choix et non choix, ou entre décisions conscientes et automatismes inconscients, et combien pourtant il n'y aurait pas lieu en toute rationalité de faire de telles distinctions.

De nombreuses expériences ont montré que les humains adhèrent « spontanément » à leurs décisions, et cela, indépendamment des raisons qu'ils ont de les prendre. C'est-à-dire, par exemple, que si ces raisons changent après la prise de décision, ou même disparaissent, il y a de fortes chances néanmoins que les individus restent sur leur décision initiale, quand bien même les avantages qu'ils en attendaient à l'origine auraient disparu, voire, se seraient mus en inconvénients.⁹⁵ De toute évidence, les individus intègrent leurs décisions comme constitutives d'eux-mêmes, dans une image d'eux-mêmes (identité) qui oppose ensuite une grande inertie à tout changement.

Comme l'individu s'évalue en fonction de ses décisions et de ses comportements, et, par ailleurs, cherche à rendre leur signification implicite ou explicite cohérente avec les diverses représentations qu'il a déjà et

⁹⁵ Beauvois et Joule, *Soumission et idéologies*, P.U.F., 1981, pp. 124 à 128 et suivantes, et *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Presses universitaires de Grenoble, 1987, pp. 26 à 46.

qui, à un niveau ou à un autre, ont un rapport avec elle, il va « rationaliser ses comportements en adoptant après coup des idées susceptibles de les justifier ». Une autre forme de rationalisation va consister à « justifier une décision antérieure par de nouvelles décisions, un acte antérieur par de nouveaux actes (rationalisation en acte). » (*Petit traité ...*, pp. 43 & 44) Cette rationalisation se produit lorsque l'individu agit de façon contradictoire avec ses intérêts, désirs ou idées habituelles, c'est-à-dire lorsqu'il a agi sous la pression d'autrui. Situation infiniment plus courante qu'on ne l'imagine généralement. Mais il faut aussi pour cela que l'individu se sente engagé⁹⁶ par ses actes, s'identifie à eux, ce qui ne serait pas le cas s'il se sentait contraint, si, par exemple, on lui extorquait un acte ou une décision en lui posant un révolver sur la nuque ou même, en lui donnant un ordre.

Or, de nombreuses contraintes sociales ne sont justement pas reconnues socialement, très souvent, il n'y a pas de discours public permettant de les identifier (formuler) comme contraintes : là où manque le langage manque bien souvent la conscience (ou elle n'existe que sous forme vague, sous forme de mal-aise, malaisée alors à utiliser comme à formuler) : c'est d'ailleurs ce pourquoi, par exemple, il a toujours été fondamental pour les mouvements de libération de *dire* l'oppression, de trouver des mots et des analyses pour l'exprimer et pour la mieux ressentir, sans quoi toute compréhension du phénomène et toute action à son encontre se révélaient particulièrement difficiles. Et c'est ce pourquoi le langage est un enjeu politique d'une telle ampleur, comme en témoignent les débats actuels autour de la *political correctness*.

Un exemple de ces fameuses contraintes sociales quotidiennes non formulées, mais omniprésentes : de nombreuses questions (« pourriez-vous faire ceci ou cela ? ») sont en fait des « requêtes, versions égalitaires de l'ordre, et qui plus est, de ces requêtes que l'on ne peut guère refuser. » (*Petit traité ...*, p. 24) Et de fait, des études ont largement démontré que près de 100% des gens obtempèrent lorsqu'on leur demande l'heure, ou bien lorsqu'on leur demande de surveiller quelques temps un poste de radio sur une plage pendant qu'on va se baigner, ou bien encore, de nous aider à tenir notre sac pendant qu'on le remplit... Refuser de rendre ces services serait s'exposer à une sanction, qui consiste tout bêtement à passer pour non serviable, pour un mauvais coucheur, etc. (p. 109) : à être perçu de façon négative par l'autre, celui qui demande le service imposé socialement par les us et coutumes. Très nombreux sont les gens qui se sentent obligés de dire oui, qui se sentent, plus exactement, dans l'incapacité de répondre non, seulement parce qu'ils se trouvent confrontés à une volonté « bienveillante » qui pèse sur eux, et qu'ils ne peuvent (veulent) pas perdre le bénéfice de cette bienveillance, surtout si elle risque alors de céder la place à de l'hostilité.

Dans ces cas de contraintes non reconnues socialement comme telles, les gens obéissent, mais ils gardent le plus souvent le sentiment d'agir en toute liberté (c'est-à-dire ici, sans se sentir agir sous une pression

⁹⁶ L'engagement est posé par Kiesler, et à sa suite, par Beauvois et Joule, comme « le lien qui existe entre l'individu et ses actes [...] seuls les actes nous engagent. Nous ne sommes donc pas engagés par nos idées, par nos sentiments, mais par nos conduites effectives. » Il ne s'agit pas non plus d'un engagement « vis-à-vis d'une personne particulière ». Beauvois et Joule, *op. cit.*, pp. 70-71 & 103. Cela est valable dans la vie quotidienne, ça peut l'être moins dans certains champs sociaux (par exemple), comme dans les micro-sociétés de militants, où l'accent est parfois mis sur la conformation des actes aux idées, et où ces dernières sont donc relativement engageantes, et d'autant plus qu'elles sont publiques et que l'individu et sa Communauté peuvent se définir d'après elles. Cette remarque ne réfute pas la définition de l'engagement ci-dessus, elle ne fait que montrer que d'autres paramètres, dans certaines circonstances, peuvent jouer dans un autre sens que la primauté généralement accordée aux actes (dont les idées ne seraient que la rationalisation seconde).

exercée par autrui). Ils se sentent alors engagés par leur décision, ce qui peut avoir de très importantes conséquences, qu'il s'agisse aussi bien des idées que des actes qu'ils seront amenés à produire par la suite. C'est ce que des psychologues sociaux appellent la *soumission librement consentie*, notion qu'ils ne considèrent pas contradictoire avec celle de *soumission forcée* : « les gens se soumettent (parce qu'ils font ce que d'autres ont décidé qu'ils fassent), mais ils le font en toute liberté. » (p. 12)

« Une [...] façon de manipuler l'engagement consiste à créer des degrés divers du sentiment de liberté accompagnant l'acte que l'individu s'apprête à réaliser. On peut créer des variations de ce sentiment de liberté en s'y prenant de différentes manières. La plus classique revient à se fier au langage et à dire à certains sujets expérimentaux qu'ils sont totalement libres de faire ou de ne pas faire ce qu'on souhaite qu'ils fassent et de dire à d'autres qu'ils sont au contraire obligés d'en passer par là. Il s'avère que cet usage du langage a généralement les effets attendus : il crée des variations effectives du sentiment de liberté — les preuves en sont aujourd'hui abondantes — sans créer de variations sur le plan comportemental, *les sujets déclarés « libres » ne se conduisant pas différemment des sujets déclarés « obligés ».* »⁹⁷

Du coup, les expérimentateurs préfèrent souvent parler d'illusion de liberté, ou de sentiment de liberté plutôt que de liberté, à propos de ces situations de soumission forcée qu'ils continuent néanmoins à appeler situations de libre choix quand ils induisent ce sentiment : ce sont alors des situations qui excluent toute représentation de soumission, parce que la pression a été verbalement niée par le commanditaire (confiance et crédulité, quand vous nous tenez !).

Il apparaît qu'un individu se sent d'autant plus engagé dans un acte qu'il peut d'autant plus s'assimiler à cet acte, qu'il se sent d'autant plus *responsable* de son acte. En fait, l'engagement et le sentiment de responsabilité sont à peu près deux équivalents. Ils sont engendrés par le sentiment de liberté, puisque dans le contexte social occidental, ce sentiment laisse l'individu désarmé (isolé, « autonome ») face au monde.

De nombreuses expériences ont été faites pour amener des gens à accomplir des actes coûteux, en faisant varier leur taux de responsabilité (leur sentiment de liberté) dans les différentes décisions qu'ils étaient amenés à prendre. Je ne veux pas entrer ici dans le détail des différentes techniques utilisées, ce qui nous mènerait trop loin et nous éloignerait par trop du sujet, mais il n'est pas vain de savoir que ces techniques, dites de manipulation comportementale (extorquer un comportement initial, pour mieux en extorquer d'autres par la suite), font appel de façon centrale à l'induction chez le manipulé de ce fameux sentiment de liberté. Une expérience spectaculaire, notamment, a été menée en France par Beauvois et Joule auprès d'étudiants qui fumaient plus de 15 cigarettes par jour, où il leur était demandé d'arrêter de fumer pendant 18 h d'affilée ; seuls 4% des étudiants auxquels cela avait été demandé de but en blanc ont effectivement arrêté de

⁹⁷ Beauvois et Joule, *op. cit.*, pp. 72 & 73 (les italiques dans le texte sont de moi) ; plus loin, les auteurs expliquent comment ils induisent ce sentiment de liberté : « Evidemment, vous n'êtes absolument pas tenu de [...], vous devez vous sentir entièrement libre d'accepter ou de refuser [...]. C'est à vous de décider... » La plupart des expériences relatées voient un individu investi d'une autorité hiérarchique et symbolique de chercheur demander un service à un étudiant ou à un pékin moyen. Mais d'autres études ont montré que l'on obtient d'aussi bons résultats dans des relations tout à fait égalitaires de quidam à quidam.

fumer pendant ce laps de temps. A l'aide des techniques de manipulation, les chercheurs ont obtenu que 90% des étudiants pressentis arrêtent !

Les commentaires des auteurs sont loin d'être inintéressants :

« Il y a là de quoi faire réfléchir à l'utilisation qui peut être faite de la notion de liberté dans notre culture. De façon générale, nous serions tentés de dire que lorsque l'agent qui nous contraint est celui-là même qui nous déclare libre, c'est alors que l'induction de liberté qui accompagne notre soumission est la plus engageante et produit conséquemment les effets de persévération les plus massifs. Pour que de tels effets ne se produisent point, il faudrait que celui qui « décide » de se comporter comme il le lui est demandé ne soit pas engagé dans sa décision. Mais encore faut-il pour cela qu'il soit apte à reconnaître qu'il n'était finalement pas libre de prendre cette décision, bref qu'elle lui a été purement et simplement imposée. Et cela, dans nos sociétés, est fort malaisé : la liberté ne se refuse pas, même — et peut-être surtout — lorsqu'elle nous est offerte par qui nous contraint. Ainsi est-on conduit à cette soumission paradoxale qu'est la soumission librement consentie. » (p. 130)

Ou encore : « On peut exercer une telle influence sur autrui sans que celui-ci ait à mettre en doute cette liberté qu'il a apprise, dans nos sociétés, à considérer comme l'un de ses attributs essentiels. Mieux : les résultats expérimentaux que nous avons rappelés ne peuvent être obtenus que dans un contexte de liberté. L'homme engagé est un homme libre ou qui se sent libre. Il reste que ce sentiment de liberté n'a jamais empêché les sujets d'émettre le comportement que l'expérimentateur souhaitait leur voir émettre, bref de se soumettre. [...] C'est là un critère qu'on peut parfaitement reprendre pour l'analyse des fonctionnements sociaux en se demandant si les citoyens déclarés libres se comportent autrement que ceux qui ne le sont pas. »⁹⁸

Et les auteurs ne se privent ensuite effectivement pas d'analyser les méthodes de management, les nouvelles pédagogies (particulièrement efficaces pour ce qui est de l'intégration des valeurs requises par les dominés enfants), les nouveaux rapports dirigeants-cadres-contremaîtres-salariés dans les entreprises, etc. :

« ... depuis plusieurs décennies déjà les gens qui disposent du pouvoir ont appris à l'occasion de séminaires divers à assortir l'exercice de ce pouvoir de quelques techniques qui, à les considérer de près, procèdent de la manipulation. Si le recours à un mode de commandement démocratique dans un atelier, ou l'introduction d'une méthode de décision de groupe, ou encore la mise en place de cercles de qualité ou de groupes d'expression, si donc toutes ces panacées du management moderne n'ont jamais modifié fondamentalement la marche des entreprises, n'est-ce point parce qu'au bout du compte les gens en arrivent le plus souvent à « décider » de faire ce qu'en d'autres temps on leur aurait imposé de faire ?

Un formateur de nos amis nous avouait utiliser deux argumentaires distincts pour vendre ses stages de formation au commandement ou à l'animation de groupe. Aux contremaîtres, il proposait d'acquiescer un mode de commandement plus humain et plus adapté aux motivations nouvelles des travailleurs, plus

⁹⁸ Beauvois et Joule, *La psychologie de la soumission*, in *La Recherche* n° 202, septembre 1988.

responsabilisant, jouant la carte d'autonomie. Tout autre était son discours à l'égard des dirigeants. A ces derniers, il proposait un mode de gestion du potentiel humain dont il pouvait garantir qu'il ne modifierait pas pour l'essentiel le comportement des subalternes mais qui présenterait l'avantage de donner aux gens le sentiment d'avoir eux-mêmes décidé de ce qu'ils font, ce qui constitue encore la meilleure façon de stabiliser les modes de fonctionnement de l'entreprise.

En vérité, à ce jeu là, les pédagogues avaient pris quelque avance. Ne réfléchissent-ils pas depuis de longs siècles à la meilleure façon d'imposer, sans en avoir l'air, des apprentissages exigés par l'évolution sociale des savoirs, des techniques et des mœurs (à moins que ce ne soit plus trivialement les apprentissages requis par les programmes scolaires). »⁹⁹

Outre cela, les auteurs en tirent également quelques considérations sur les formes démocratiques de gouvernement, qui cloront très bien ce petit survol des réflexions que l'on peut tirer de leurs travaux :

« [...] l'exercice pur et dur du pouvoir a aujourd'hui quelque chose de suranné. Il présente en outre cet inconvénient majeur d'entretenir les dominés dans un sentiment permanent d'arbitraire et d'incontrôlabilité des événements, sentiment peu propice au développement du sens des responsabilités et de l'autonomie si nécessaire aux pratiques démocratiques. Ce n'est donc guère que dans quelques rares organisations ou institutions dans lesquelles l'exercice du pouvoir est érigé en valeur suprême qu'il peut constituer la méthode naturelle et incontestée qui s'impose lorsqu'il s'agit d'obtenir quelque chose d'autrui. C'est peut-être le cas de la mafia ou de l'armée. Dans les autres organisations ou institutions, l'exercice du pouvoir ne peut décemment se pratiquer comme tel. Comment un même individu pourrait-il être un citoyen **libre** et un travailleur ou un étudiant **soumis** ? [...] Quelles que puissent être les préventions que l'on a à son égard, sans un changement profond de structures et de finalités, l'exercice du pouvoir ne peut céder la place. Il ne peut que changer de mœurs. C'est bien pourquoi, dans une structure organisationnelle donnée, obtenir ce qu'il faut obtenir des dominés peut donner lieu à des pratiques d'exercice du pouvoir très diverses de la part des dominants. Certaines peuvent même paraître bien plus acceptables que celles qui ont cours dans des organisations comme la mafia ou l'armée. Si elles sont acceptables, c'est parce qu'elles donnent à croire que les dominés sont, à leur niveau qui reste le niveau des dominés, dotés de quelques uns des attributs du citoyen responsable et autonome. Certaines pratiques, ou certaines mœurs, peuvent même faire accroire que l'exercice du pouvoir s'est dispersé dans l'organisation, ou, comme le disent volontiers les psychologues sociaux, s'est distribué. Les concepts de non-directivité, de démocratie industrielle, de cogestion, voire d'autogestion (pédagogique, il est vrai) sont là pour dénoter la valeur de telles pratiques. Toutes mettent en avant l'exercice le plus libre possible de la décision individuelle ou collective et ne peuvent donc avoir pour effet que de donner à chacun un sentiment de liberté qu'on souhaite le plus élevé possible » (pp. 195, 196 & 198, 199)

⁹⁹ *Petit traité...*, pp. 12-13. On trouvera aussi une très bonne critique de ce qu'est par définition l'éducation, qui n'oublie donc pas au passage les « méthodes douces », dans C. Baker, *op. cit.*