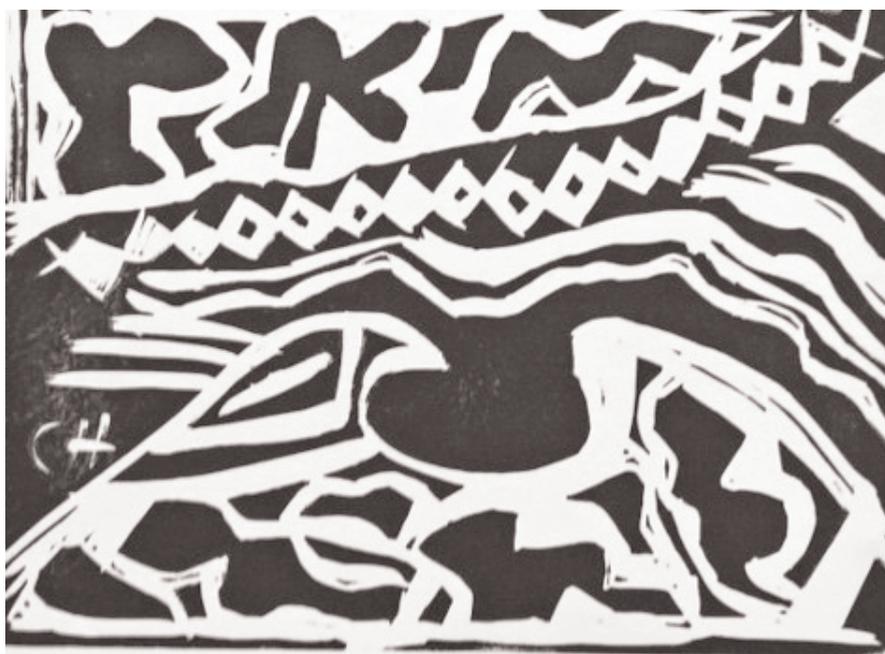


L'institution des règles

au regard du déterminisme et de la liberté

Annick Stevens



UNE SOCIÉTÉ HUMAINE PEUT-ELLE SE PASSER D'INSTITUTIONS répressives, coercitives ou punitives ? L'écrasante majorité des sociétés ont répondu négativement à la question, même si leurs justifications de cette nécessité et les moyens mis en œuvre pour faire respecter les règles sont très divers¹. La question ainsi formulée s'appuie sur une évidence plus implicite encore, celle qu'*il faut* des règles de vie commune, qu'un groupe humain ne peut subsister sans règles, qu'elles soient coutumières ou codifiées. Si donc nous nous demandons comment mettre en œuvre des moyens alternatifs pour décourager ou juger les transgressions dans une société anarchiste, nous ne pouvons nous passer de la réflexion en amont sur le type de règles dont nous

pensons avoir besoin et sur les raisons pour lesquelles nous pensons qu'elles seront inévitablement transgressées. Cette question devient même principale puisque, en diminuant au maximum le besoin de règles et les raisons de les transgresser, nous diminuons d'autant le besoin de répression et de punition, si bien que les alternatives dans ce domaine auront plus à résoudre des problèmes de conflits et de divergences que ceux d'une déliquance proprement dite.

Les autres animaux sociaux, comme les abeilles ou les fourmis, n'ont pas besoin d'instituer des règles de vie commune. Les rôles et comportements se reproduisent d'une génération à l'autre, peut-être par imitation ou par cette sorte de programmation naturelle qu'on appelle « instinct », mais en tous cas on ne les voit pas s'assembler pour délibérer sur les raisons d'agir d'une manière ou d'une autre ni sur le caractère juste ou injuste d'une forme d'organisation. La présence même, chez les humains, d'une telle délibération et d'une telle exigence de justification constitue l'un des principaux arguments pour leur accorder la liberté de leurs actes et de leurs institutions. S'ils agissaient seulement par instinct, fût-ce par une conjonction d'instincts beaucoup plus complexe que chez les autres animaux, ils n'auraient pas besoin de se mettre d'accord, vu que les instincts seraient les mêmes chez tous les individus et que la sélection naturelle se serait chargée d'établir si ces instincts étaient viables pour l'espèce. En outre, la question « pourquoi ? », que nous posons tous à un certain âge et qu'heureusement certains continuent à poser toute leur vie, montre que nous avons naturellement la possibilité de prendre une distance par rapport au donné social, que nous sommes capables de soupçonner, derrière ce qui est, quelque chose qui n'est pas mais qui pourrait aussi bien être, autrement dit la contingence des coutumes et des institutions.

C'est sur de telles raisons que repose l'hypothèse de la liberté au sens de l'indétermination de l'action, de la possibilité de décider sans être contraint par des chaînes causales inéluctables, qu'elles soient biologiques ou sociales, conscientes ou inconscientes. À côté de ces raisons « phénoménologiques » de nous sentir libres (au sens où l'indétermination *se manifeste* dans nos existences), Nietzsche a probablement raison de penser que « les hommes ont été considérés comme "libres" pour pouvoir être coupables² ». Cependant, il faut y voir plutôt l'origine de la morale que celle du droit : il n'y a pas de morale si l'on n'a pas le choix de

suivre une voie ou une autre, mais un code judiciaire peut être indifférent à la responsabilité individuelle des actes. C'est le cas, dans certains codes archaïques, des mesures de purification ou de l'application automatique de la loi du talion. C'est aussi le cas dans certaines conceptions modernes de la loi qui visent une efficacité sociale sans croire aux choix individuels. Je propose de les considérer de plus près puisque, pour établir des règles à la fois minimales et efficaces, il est important de mieux comprendre les motivations de l'action et les manières de les influencer.

LE PROGRÈS SOCIAL DANS LE DÉTERMINISME INTÉGRAL

Si l'on part de l'évidence vécue de la délibération, par laquelle on élimine certaines options et on réfrène certains désirs, la question se pose de savoir *qui* en nous délibère, *qui* choisit, *qui* fait un effort pour résister à une impulsion. On a réfuté depuis longtemps l'hypothèse que ce soit le rôle d'une instance souveraine, « libre-arbitre » ou « volonté », qui poserait jugements et verdicts par-dessus la mêlée des désirs contradictoires. Nietzsche l'a remplacée par la thèse que ce qui l'emporte est, à chaque fois, le désir le plus puissant, et que l'impression de pouvoir décider « *je* veux ceci » vient de ce que la conscience s'identifie temporairement à ce désir-là. Cependant, cette variation du « je » en fonction des désirs ne résiste pas à l'expérience. Si nous examinons notre expérience de ce qui en nous dit « je », nous constatons que ce n'est pas l'une des tendances en opposition mais bien ce qui fait la synthèse de ces différentes tendances présentes et les raccorde en outre avec un certain nombre d'actes passés qui leur donne un sens. Le « je » assure la totalisation des avantages et des inconvénients de chaque option possible, ainsi que la continuité, la permanence d'une histoire unique composée de toutes les expériences cumulées. « Je », c'est la personnalité constituée, quoique toujours en train de se modifier, à la fois résultat de son passé et conscience des sollicitations présentes. Suffit-il, dès lors, que ce « je » synthétique soit capable d'évaluer une situation pour conclure qu'il décide librement ? Est-il libre de ce qu'il est devenu, de la manière dont il délibère, du poids qu'il accorde à chaque élément dans la balance ? Le problème n'est pas ici que nous soyons motivés aussi par des éléments qui nous restent inconscients ni que nous ne disposions jamais de toute l'information sur les conséquences de nos actes ; ces limites-là à la liberté sont reconnues par tout le monde et il ne s'agit pas de chercher une liberté absolue. Le problème est

que même les éléments conscients et connus de la délibération ne sont pas vraiment choisis par nous. Nous agissons en fonction de ce que nous sommes, mais nous n'avons pas décidé d'être cette personne-là, d'avoir ces traits de caractère, cette culture, cette forme de pensée.

Faisons l'expérience de remonter de l'acte à ses conditions. Je choisis ; ce que je choisis est ce qui me pousse le plus fort ; ce qui me pousse le plus fort dépend, d'une part, de ma manière d'apprécier la situation donnée, d'autre part, des valeurs, impératifs ou lignes de conduite que j'ai adoptés au cours de mon histoire comme orientation habituelle de mes actions. L'appréciation de la situation dépend à la fois de mon état du moment (mes forces, émotions, etc.) et de mes aptitudes habituelles (capacité de compréhension, d'anticipation...). Les valeurs qui guident mes actions peuvent être les normes sociales que j'ai acquises sans les interroger ou peuvent être celles que j'ai choisies par une comparaison délibérée entre de multiples possibles. Dans les deux cas, je choisis en fonction de ce que je suis, et je suis le résultat présent de toute mon histoire passée. Or, mon histoire s'est construite grâce à l'ensemble de mes interactions avec le monde, c'est-à-dire, pour l'essentiel, avec les autres humains et avec l'aménagement, l'interprétation, l'usage du monde qu'ils ont institués.

Certains philosophes n'ont pas hésité à en conclure que l'impression de décider librement une action est une illusion, due au fait que nous ne connaissons pas l'ensemble des éléments qui nous constituent et qui nous poussent dans un sens ou dans l'autre. C'est le cas notamment des matérialistes français du XVIII^e siècle (Helvétius, d'Holbach, Diderot) et de Nietzsche. Selon eux, on peut juger que des actions sont bonnes ou mauvaises mais on ne peut en rendre les individus responsables. De ce fait, « bon » et « mauvais » n'ont plus la signification morale du bien et du mal, mais la signification de « utile » et « nuisible », ou « agréable » et « désagréable », ou encore « favorable au groupe social » et « antisocial »³. Certains, comme d'Holbach, continuent à parler de morale et de justice, mais en limitant la signification de ces termes à une dimension strictement utilitariste : est moral (ou juste) ce qui est favorable au groupe, immoral ce qui lui est néfaste, et cette morale est naturelle puisque l'homme est un animal naturellement social — ce que l'on montre par le fait que l'état social correspond à nos aspirations spontanées et nécessaires que sont l'attrait du plaisir et l'évitement de la douleur, ainsi qu'à nos besoins affectifs. Il ajoute que, même si les individus ne sont pas responsables d'éventuelles actions antisociales, la société doit

prendre toutes les mesures possibles pour prôner, encourager, récompenser les conduites utiles, et dissuader, empêcher, voire punir les conduites nuisibles. Ces mesures font en effet partie des éléments qui interviennent dans la subtile alchimie de la décision individuelle ; plus donc elles seront présentes et efficaces, plus les individus en seront influencés dans la direction que souhaite la société. L'impression désagréable d'avoir affaire à un dressage est tempérée par l'appel à la raison : celle-ci constitue l'élément proprement humain de l'éducation, par lequel on *comprend* la nécessité de ces mesures au lieu de seulement les subir.

Helvétius exprime de la même manière un déterminisme qui n'exclut pas l'intelligence :

« Mais, dira-t-on, si l'on est nécessité à poursuivre le bonheur partout où l'on l'aperçoit, du moins sommes-nous libres sur le choix des moyens que nous employons pour nous rendre heureux ? Oui, répondrai-je : mais libre n'est alors qu'un synonyme d'éclairé, et l'on ne fait que confondre ces deux notions. Selon qu'un homme saura plus ou moins de procédure et de jurisprudence, qu'il sera conduit dans ses affaires par un avocat plus ou moins habile, il prendra un parti meilleur ou moins bon ; mais, quelque parti qu'il prenne, le désir de son bonheur lui fera toujours choisir le parti qui lui paraîtra le plus convenable à ses intérêts, ses goûts, ses passions, et enfin à ce qu'il regarde comme son bonheur⁴. »

Ainsi, les fins comme les moyens, que nous croyons choisir, sont entièrement induits en nous par la nature ou par notre environnement. Pour Helvétius, toute conception du bonheur remonte ultimement aux plaisirs sensuels, opinion que les autres philosophes matérialistes ont un peu tempérée en considérant que les gratifications sociales comme l'honneur ou l'admiration peuvent être plus fortes que les satisfactions matérielles. Quant à la délibération, qui porte sur les moyens, c'est, d'après lui, uniquement grâce à l'éducation et aux expériences qu'elle sera plus ou moins éclairée, c'est-à-dire plus ou moins habile et efficace. Il n'y a donc là aucune responsabilité de l'individu, qui n'a choisi ni cette éducation ni ces expériences, pas plus que sa tendance naturelle à rechercher le plaisir. Helvétius ajoute en note que la délibération même est une illusion, que ce qu'on désigne par là est seulement la lenteur avec laquelle, quand on a des désirs contradictoires, le plus fort finit par l'emporter — mais toujours selon un processus strictement mécanique figuré par l'image des plateaux d'une balance (beau renversement, soit dit en passant, du symbole de la justice comme jugement rationnel).

Ces philosophes assument dès lors une prévisibilité de droit, sinon de fait, de toutes les décisions : une fois tous les éléments réunis, la décision est strictement nécessaire :

« Ce que l'homme va faire est toujours une suite de ce qu'il a été, de ce qu'il est et de ce qu'il fait jusqu'au moment de l'action. Notre être actuel et total, considéré dans toutes ses circonstances possibles, renferme la somme de tous les motifs de l'action que nous allons faire ; principe à la vérité duquel aucun être pensant ne peut se refuser⁵. »

Si l'on ne peut prédire le comportement humain, ajoute d'Holbach, c'est seulement parce que la somme des facteurs en jeu est insaisissable, et parce que chaque individu change constamment, en fonction des nouvelles circonstances et expériences : « Le cœur de l'homme n'est un labyrinthe pour nous que parce que nous n'avons que rarement les données nécessaires pour le juger. » C'est ce qu'exprime également Diderot :

« La cause subit trop de vicissitudes particulières qui nous échappent, pour que nous puissions compter infailliblement sur l'effet qui s'ensuivra. La certitude que nous avons qu'un homme violent s'irritera d'une injure n'est pas la même que celle qu'un corps qui en frappe un plus petit le mettra en mouvement⁶. »

Cependant, d'Holbach prend fort à cœur le souci de concilier cette théorie déterministe avec la sociabilité, de sorte qu'il introduit les impératifs sociaux comme des éléments de décision que l'éducation doit rendre prépondérants :

« Nos *devoirs* sont les moyens dont l'expérience et la raison nous montrent la nécessité pour parvenir à la fin que nous nous proposons : ces devoirs sont une suite nécessaire des rapports subsistants entre des hommes qui désirent également le bonheur et la conservation de leur être. Lorsqu'on dit que ces devoirs *nous obligent*, cela signifie que sans prendre ces moyens, nous ne pouvons parvenir à la fin que notre nature se propose⁷. »

Voilà donc une morale sans coercition ni sanction, fondée sur la compréhension, grâce à une éducation adéquate, que notre intérêt naturel coïncide avec l'harmonie sociale. D'Holbach a cependant conscience que, pour mettre en œuvre une telle éducation, il faut d'immenses changements institutionnels et culturels. Il reste donc une interrogation cruciale à adresser à cette théorie, celle de savoir comment des individus entièrement



constitués par une société globalement mauvaise pourraient entreprendre de l'améliorer, ou comment il serait possible de sortir du cercle vicieux selon lequel les mauvais exemples forment de mauvais individus, qui reproduisent l'état social dont ils ont hérité. Il faut bien que les individus soient *plus* que ce que la société a mis en eux pour qu'ils puissent à leur tour lui apporter quelque chose de nouveau. À la même époque, et partant des mêmes pré-supposés empiristes, Condillac appelle « liberté » l'ensemble du processus délibératif, parce qu'il considère que l'aboutissement du raisonnement n'est pas donné d'avance, car *il y a plusieurs possibles*⁸. Ceci est une différence essentielle qui distingue Condillac de ses contemporains ; cependant, comment justifier qu'il y ait plusieurs possibles, autrement dit que l'avenir soit ouvert et non

40 • L'INSTITUTION DES RÈGLES AU REGARD DU DÉTERMINISME ET DE LA LIBERTÉ

strictement déterminé par le passé ? Condillac ne le fait pas, ni aucun philosophe de cette époque. À ma connaissance, il faut attendre Sartre pour trouver une théorie qui ancre l'indétermination de l'action dans l'être même de la conscience humaine, sans faire intervenir aucun principe transcendant (théorie dont je suis personnellement convaincue mais sur laquelle il n'est pas besoin de nous prononcer pour poursuivre le raisonnement).

DÉTERMINISME SOCIAL ET RESPONSABILITÉ RELATIVE

La recherche d'une sociabilité anarchiste non coercitive rencontrera des difficultés différentes selon qu'elle se fonde sur l'une ou l'autre des deux options. Si nous pensons que les comportements humains se réduisent ultimement aux influences sociales (et laissons de côté le « tempérament » biologique ou les différences individuelles innées, puisque 1/ nous ne sommes pas partisans de manipulations génétiques qui les modifieraient, et 2/ même les plus ardents défenseurs des déterminismes génétiques reconnaissent que ce sont des potentiels qui se réalisent différemment selon les influences sociales⁹), nous évitons la difficulté de produire des individus tels que nous voulons qu'ils soient, mais nous devons affronter celle de savoir comment échapper au cercle vicieux de la répétition, puisque les individus censés construire une autre société ont été eux-mêmes forgés par la société viciée. Si, d'autre part, nous pensons que le déterminisme social n'est pas total et qu'il existe une forme de décision individuelle capable de rompre les enchaînements mécaniques, le passage à d'autres structures sociales est plus facile à concevoir puisque les individus disposent d'une liberté créatrice, mais cette liberté provoquera nécessairement la transgression des règles établies, pour le meilleur (éviter qu'elles se figent) comme pour le pire (menacer les relations anarchistes).

Bakounine, qui parmi les penseurs anarchistes est celui qui est allé le plus loin dans la réflexion philosophique sur cette question, était très conscient du double problème et avait lancé quelques pistes pour tenter de le résoudre. Dans l'annexe philosophique à *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*, partant d'une conception matérialiste du monde et continuiste des espèces, il en arrive logiquement à placer l'être humain sous les mêmes nécessités physico-chimiques, puis biologiques et sociales, que les autres animaux, et pourtant il leur reconnaît une certaine marge d'indétermination, qu'il appelle une *responsabilité relative*. En effet,

par le hasard de l'évolution naturelle, il y a une différence de degré entre les facultés intellectuelles et morales des hommes et des autres animaux, qui fait que, grâce à la faculté d'abstraction, l'être humain est capable de développer des connaissances scientifiques et de délibérer sur les motivations de son action : « Grâce à cette même faculté, l'homme se dédouble pour ainsi dire, et, se séparant de lui-même en lui-même, il s'élève en quelque sorte au-dessus de ses propres mouvements intérieurs, au-dessus des sensations qu'il éprouve, des instincts, des appétits, des désirs qui s'éveillent en lui, aussi bien que des tendances affectives qu'il ressent ; ce qui lui donne la possibilité de les comparer entre eux, de même qu'il compare les objets et les mouvements extérieurs, et de *prendre parti* pour les uns contre les autres, selon l'idéal de justice et de bien, ou selon la passion dominante, que l'influence de la société et des circonstances particulières ont développés et fortifiés en lui. Cette puissance de prendre parti en faveur d'un ou de plusieurs moteurs, qui agissent en lui dans un sens déterminé, contre d'autres moteurs également intérieurs et déterminés, s'appelle la *volonté*¹⁰. »

Cette volonté, qui juge et décide en prenant une certaine distance par rapport au champ de bataille des différentes sollicitations, n'est pas un principe supérieur comme dans les idéalismes théologiques ou métaphysiques mais elle est dépendante des fins qu'induisent dans l'individu les influences sociales. C'est pourquoi, si l'on veut la diriger vers certaines fins et en éviter d'autres, on peut y arriver par l'éducation : de même que les muscles sont développés par la gymnastique, de même une éducation libertaire développe chez les enfants la maîtrise de leurs désirs et émotions, tout en faisant de plus en plus appel à la réflexion sur leurs actes, grâce à laquelle ils pourront désormais continuer à se perfectionner par eux-mêmes.

On ne peut dès lors blâmer ceux qui n'ont pas reçu l'éducation adéquate. Mais peut-on blâmer ceux qui, l'ayant reçue, ne la prolongent pas par de bonnes résolutions personnelles ? Pas davantage, répond Bakounine, puisque ces résolutions sont encore déterminées par les influences extérieures, naturelles et sociales. Il faut donc reconnaître qu'il n'existe pas de responsabilité individuelle, au sens juridique ou moral. Cependant, ce constat n'implique pas l'absence de toute morale ni de toute amélioration sociale. Au contraire, il permet de nettoyer le terrain pour faire porter tout l'effort social là où il est véritablement efficace. Le rôle de la science sociale est de comprendre les causes organisationnelles « des vices et des crimes » pour les combattre et les supprimer¹¹.

42 • L'INSTITUTION DES RÈGLES AU REGARD DU DÉTERMINISME ET DE LA LIBERTÉ

La conclusion logique de cette conception est qu'il faut réaliser la révolution économique et sociale avant de pouvoir changer les individus intellectuellement et moralement. Tant que la société véhiculera des modèles, des encouragements et des récompenses qui favorisent les comportements nuisibles, les influences que nous déploierons en sens contraire l'emporteront sans doute chez certains mais pas chez tous. C'est à cette conclusion qu'aboutit Bakounine au terme de ses quatre articles sur l'instruction intégrale : il est inutile de créer des enseignements alternatifs tant que l'organisation économique et politique de la société empêche une grande partie des humains de les appliquer à leur propre vie¹². En revanche, lorsque nous aurons le pouvoir de réorganiser les institutions sociales, alors nous pouvons espérer influencer tous les individus dans le sens de l'épanouissement solidaire, sans crainte qu'un mystérieux principe de mal, symétrique de la non moins mystérieuse volonté morale, surgisse en eux sans cause naturelle identifiable. Bien entendu, personne ne tombera dans le phantasme d'une maîtrise totale, mais du moins évitera-t-on la plupart des maux structurels des sociétés obscurantistes et inégalitaires. Bakounine est d'ailleurs extrêmement réfractaire à la dissolution de l'individu dans l'homogénéité sociale et il met en garde contre la tyrannie de la pression sociale :

« La tyrannie sociale, souvent écrasante et funeste, ne présente pas ce caractère de violence impérative, de despotisme légalisé et formel qui distingue l'autorité de l'État. Elle ne s'impose pas comme une loi à laquelle tout individu est forcé de se soumettre sous peine d'encourir un châtement juridique. Son action est plus douce, plus insinuante, plus imperceptible, mais d'autant plus puissante que celle de l'autorité de l'État. Elle domine les hommes par les coutumes, par les mœurs, par la masse des sentiments, des préjugés et des habitudes tant de la vie matérielle que de l'esprit et du cœur et qui constituent ce que nous appelons l'opinion publique. Elle enveloppe l'homme dès sa naissance, le transperce, le pénètre, et forme la base même de sa propre existence individuelle ; de sorte que chacun en est en quelque sorte le complice contre lui-même, plus ou moins, et le plus souvent sans s'en douter lui-même. Il en résulte, que pour se révolter contre cette influence que la société exerce naturellement sur lui, l'homme doit au moins en partie se révolter contre lui-même, car avec toutes ses tendances et aspirations matérielles, intellectuelles et morales, il n'est lui-même rien que le produit de la société. De là cette puissance immense exercée par la société sur les hommes¹³. »

Loin de viser à la répétition mécanique des coutumes, l'éducation a pour but de mener les enfants à penser par eux-mêmes,

et à trouver les activités productives qui leur conviennent en propre, pourvu qu'elles soient compatibles avec celles des autres. Ils sont ainsi menés *vers la liberté* par des moyens qu'ils ne peuvent se donner eux-mêmes, du moins tant que cette liberté relative n'est pas forgée. Bakounine donne également une assise ontologique au moteur du changement social, en faisant de la *faculté de révolte* une propriété générale des êtres humains. C'est elle qui permet à un individu de sortir de sa situation donnée, qu'elle soit privilégiée ou misérable ; elle est la condition émotionnelle du désir de changement, dont l'abstraction réflexive est la condition intellectuelle. L'histoire des progrès humains ne peut s'expliquer sans elle : elle est ce qui, à toutes les époques et dans toutes les régions du monde, provoque les grands mouvements populaires de renversement des oppressions.

Les conditions nécessaires pour une organisation anarchiste étant ainsi inscrites dans l'être de l'homme et de l'histoire, il ne reste plus à nos volontés qu'à les faire connaître le plus largement possible pour qu'un nombre suffisant de révoltés choisissent de les réaliser par la prise en mains de leurs moyens d'existence. Mais ça, c'est une autre affaire.

CONCLUSION : LA RÈGLE EST MOLLE, MAIS C'EST LA RÈGLE

Les raisons de penser une liberté ontologique de l'action humaine ont été à peine effleurées et ne peuvent être discutées plus profondément ici, mais l'important pour nous est de constater qu'une partie des conclusions pratiques est commune aux déterministes absolus et aux indéterministes relatifs¹⁴, tandis qu'une autre partie est distincte. Sont communes les conclusions que 1/ des règles explicites de vie en commun sont nécessaires pour influencer les décisions individuelles, parce que les désirs « instinctifs » ne réalisent pas spontanément la concorde sociale; 2/ ces règles doivent correspondre aux aspirations affectives et intellectuelles naturellement présentes chez les humains et permettre l'épanouissement de ces aspirations chez tous; 3/ elle ne se confondent pas avec un dressage car leur bien-fondé peut être compris par la raison, qui doit elle-même être développée et favorisée par l'environnement social; 4/ si, en dépit des règles, surgissent des comportements nuisibles aux autres et à l'organisation sociale, c'est la société qui en est responsable et non l'individu; 5/ la société doit être changée en profondeur pour qu'on puisse instituer de bonnes règles. Est propre à l'indéterminisme relatif : 1/ de pouvoir rendre compte

des conditions ontologiques nécessaires pour que le changement de société soit possible vers une telle organisation ; 2/ de considérer l'individu comme libre lorsqu'il parvient à la connaissance de ses capacités en tant qu'être humain dans le monde, et lorsque la société dans laquelle il vit lui reconnaît ce statut et lui donne toutes les possibilités réelles de l'accomplir.

Quelle que soit donc notre conviction ontologique, nous pouvons tirer des réflexions antérieures certains principes directeurs pour l'établissement des règles. Depuis les premières réflexions sur le droit¹⁵, on sait que les lois sont inefficaces si elles ne correspondent pas à un certain état des mœurs et des mentalités ; elles peuvent cependant participer au processus d'évolution progressive, en encourageant les pratiques qui vont dans le sens que désire le corps législatif. Et, comme ces réflexions ont eu lieu en même temps que se construisait la démocratie, on a aussitôt ajouté que ce corps législatif devait être l'ensemble des citoyens si l'on voulait garantir l'obéissance aux lois, qui se justifie par le fait que l'on a participé à leur élaboration ou qu'on peut demander leur révision. Il faudra attendre les penseurs les plus radicaux du XVIII^e siècle pour retrouver cette exigence (qui sera pourtant refusée par les législateurs de la République) ; ainsi Rousseau : « Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi¹⁶. » Condorcet, tout en acceptant un régime représentatif sous contrôle étroit des citoyens, soumet l'acceptation des lois à toutes sortes de processus qui les rendent adéquates à la volonté générale, de telle sorte que le citoyen ait « la conviction intime qu'il peut, lorsqu'il le voudra, obtenir le changement de ces lois, et principalement celui des règles constitutionnelles qui établissent les fonctions sociales, en fixent les bornes, en déterminent l'action.¹⁷»

Inutile de préciser que, pour nous anarchistes, aucune règle ne serait acceptable si elle n'était décidée collectivement par l'ensemble des personnes concernées. De ce fait, une transgression indique, soit la nécessité de rediscuter la règle avec l'individu qui la met en question, soit, si l'individu a agi dans un état émotionnel qu'il désapprouve, la nécessité pour lui d'apprendre à mieux se maîtriser. Cette souplesse de dialogue entre les individus et les règles, associée à un système de réparation des dommages éventuellement infligés, doit être à peu près suffisante dans une société dont les structures de base offrent à tous les possibilités réelles de s'accomplir.

Annick Stevens

1. Parmi les raisons invoquées pour justifier les mesures punitives, on peut citer : la purification et le rétablissement de l'harmonie après un crime, la vengeance et le dédommagement de la partie lésée, l'amendement de l'individu, la protection des autres membres de la société, la dissuasion par la sévérité de la peine, etc. Il est évident que ni l'effet dissuasif ni l'effet d'amendement n'ont jamais été atteints par les punitions judiciaires, quelles qu'aient été à certaines époques leur cruauté ou leurs bonnes intentions.
2. *Le Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs ».
3. Pour Nietzsche, voir bien sûr *La Généalogie de la morale*, mais déjà de nombreux passages de *Humain, trop humain* et *d'Aurore*.
4. Helvétius, *De l'Esprit*, I, chap. IV.
5. D'Holbach, *Système de la Nature*, 1^{ère} partie, chap. 12.
6. Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, 1^{er} entretien.
7. D'Holbach, *Système de la nature*, 1^{ère} partie, chap. 9.
8. Condillac, *Traité des sensations*, Appendice : Dissertation sur la liberté.
9. Sur les limites du déterminisme génétique, voir l'article de Jacques van Helden dans ce numéro.
10. Bakounine, *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*, Appendice : « Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme. 2 : L'homme – Intelligence, Volonté », feuillet 125.
11. *Ibid.*, note 5.
12. « L'Instruction intégrale » IV, *L'Égalité*, n°31, 21 août 1869.
13. *Dieu et l'État*, édité par Max Nettlau, Stock, 1895, tome I, p. 263-326, feuillets 286-340 de la 2^{de} livraison de *L'Empire knouto-germanique*.
14. L'indétermination totale de la conscience doit être mise à part : Sartre admet, sous la notion de facticité, l'ensemble des contraintes que l'individu est bien forcé d'assumer, mais toute sa philosophie vise à montrer que la manière de les assumer relève d'un choix originel par lequel l'individu décide de ce qu'il veut être, et que ce choix est ouvert car dans toute situation culturelle et sociale il y a une multiplicité d'attitudes possibles. Un environnement intellectuel développé favorise la prise de conscience par l'individu de son choix originel mais ne garantit en rien son orientation.
15. Du moins celles dont nous ayons une trace écrite : je pense aux débats du V^e siècle avant notre ère en Grèce, notamment autour des sophistes puis de Platon.
16. *Du contrat social*, Livre III, chap. XV.
17. *De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre* (1792), *Œuvres de Condorcet*, Paris, Firmin-Didot, tome X, 1847, p. 608 (disponible en ligne sur Gallica).