

Les fondements de l'entraide

Faut-il chercher dans la nature un fondement des valeurs morales ?

Annick Stevens

Il est tentant, lorsqu'on souhaite répandre certaines valeurs morales et en disqualifier d'autres, de chercher à justifier ses préférences en donnant aux comportements que l'on prône une origine naturelle, en espérant garantir ainsi leur nécessité ou leur préférabilité.

Ainsi, depuis le XIX^e siècle et jusqu'à maintenant, le capitalisme se présente comme le système économique le plus naturel et le plus incontournable, parce qu'il serait fondé sur une loi naturelle régissant non seulement le genre humain mais toutes les espèces vivantes, à savoir la compétition et la sélection des individus les plus aptes. L'idéologie de l'individualisme compétitif existait bien avant la découverte darwinienne de la sélection naturelle, mais celle-ci a permis de la renforcer au point de devenir une hégémonie de la pensée dans tous les champs du savoir et de l'action. La réaction des mouvements révolutionnaires contre cette idéologie s'est également exprimée dans l'ensemble de ces champs, et l'ouvrage de Kropotkine sur l'entraide comme facteur de l'évolution en est l'expression sur le terrain des sciences de la vie. Son apport scientifique est d'un intérêt incontestable, et ce n'est pas un hasard s'il est actuellement redécouvert et mis à l'honneur par nombre de spécialistes de l'évolution qui ignorent tout de sa pensée politique.

Cependant, il me semble qu'une confusion est souvent commise à la fois dans les publications scientifiques et dans les publications militantes, d'une part entre les notions d'entraide ou de coopération et celle de morale, et, d'autre part, entre la transmission génétique et la transmission culturelle des comportements. Seule la transmission génétique de comportements déterminés par les gènes et conférant un avantage

adaptatif et reproductif peut faire l'objet d'une sélection naturelle. Une transmission, par apprentissage ou imitation, de comportements non strictement déterminés par les gènes mais pouvant être adoptés ou non, peut éventuellement conférer un avantage à un certain groupe par rapport aux autres, mais on ne peut en inférer que toute transmission culturelle, à l'instar d'une transmission génétique, se maintient parce qu'elle est avantageuse. Si l'on veut réfléchir à cette question, on ne peut ignorer le débat déjà ancien et très fourni dans le champ de l'ethnologie et de l'anthropologie, entre les explications fonctionnalistes des institutions sociales et les explications basées sur l'arbitraire créatif et la liberté des acteurs. En outre, que l'on parle d'une transmission génétique ou d'une transmission culturelle, il est important de ne pas confondre n'importe quel comportement coopératif avec de la morale. En effet, pour qu'un acte soit moral, il faut que l'acteur ait le choix entre plusieurs comportements possibles et ne soit entièrement déterminé ni par une nécessité génétique ni par une nécessité sociale : un acte moral suppose la liberté et la responsabilité de l'acteur. Mais ce n'est pas tout, car sinon le choix de manger une pomme ou une poire serait un acte moral. Il faut que l'acte implique un conflit de valeurs. Il faut que l'une

des conduites puisse être jugée « bonne » et l'autre « mauvaise » selon certains critères communs au groupe. Il n'y a, par conséquent, pas de morale hors d'une société assez évoluée pour que ses membres passent, d'une manière ou d'une autre, certains accords sur ce qui est permis ou interdit, sanctionné positivement ou négativement. Que cela ne se trouve que chez les humains ou aussi chez certains singes, peu importe. Ce qui est sûr, c'est que pour comprendre l'origine de la coopération il faut la distinguer de l'origine de la morale, et, quant à la notion d'entraide qu'a valorisée Kropotkine, il faut la considérer non comme limitée à une signification morale mais comme concernant toute collaboration, protection, dévouement d'un animal envers un autre, quelle que soit son origine ou sa motivation. En la considérant de cette manière, on peut effectivement montrer par de multiples exemples, comme l'a fait Kropotkine, que la coopération est bien un facteur de l'évolution dans la mesure où elle donne un avantage sélectif à un groupe ou à une espèce¹. Cependant, il faut bien dire que le langage des scientifiques entretient souvent l'ambiguïté, en parlant systématiquement d'altruisme et d'égoïsme, tout en revendiquant un usage non intentionnel, par conséquent non moral, de ces termes.

1. Ce n'est cependant pas une évidence universellement reconnue, car le malthusianisme prétendait au contraire qu'une espèce s'épuise à vouloir prendre en charge tous les individus incapables de survivre par eux-mêmes. La malhonnêteté intellectuelle de ce courant consiste à refuser de voir que, dans les sociétés humaines auxquelles ils appliquaient leur théorie, la « masse des individus inaptes » était socialement, et non naturellement, produite.

Le débat historique sur l'origine de la morale : entre utilitarisme et conventionnalisme

Les Modernes

La question de savoir si la morale a pu être sélectionnée culturellement,

à défaut de l'être génétiquement, est donc bien plus complexe que ne le fait croire l'approche superficielle la plus répandue. Si l'on s'en tient dans un premier temps au conflit de tendances le plus souvent mentionné dans les recherches sur l'origine des comportements, c'est-à-dire au conflit entre l'instinct de conservation ou de survie et ce qui serait un instinct de coopération ou d'entraide, on peut déjà mettre à l'épreuve la cohérence des multiples positions qui ont été exprimées au cours de l'histoire. Un numéro récent de la *Revue du Mauss* (n° 31, 1^{er} semestre 2008) retrace le débat qui a agité sur cette question les penseurs de l'époque moderne et y ajoute quelques prolongements issus des sciences actuelles — mais sur ce dernier point on regrettera que seules les neuro-sciences et les démarches expérimentales soient consultées, sans aucune allusion aux démarches plus inclusives, plus critiques et argumentatives, et par conséquent plus aptes à éviter certaines simplifications et aveuglements, qui ont été proposées dans les dernières décennies par des philosophes ou des chercheurs en sciences humaines².

Le débat qui fit rage à l'époque moderne, principalement aux XVII^e et XVIII^e siècles, s'inscrivait dans le cadre de l'interrogation sur l'existence d'un droit et d'une morale naturels, et il opposait principalement deux courants théoriques, dont l'un ne reconnaissait qu'un seul moteur de tous les comportements, moraux ou non, à savoir l'intérêt personnel, tandis que l'autre affirmait la coexistence de deux tendances naturelles, l'intérêt pour soi-même et l'intérêt pour ses semblables, aussi

appelé bienveillance ou sympathie. Comme l'indique le sous-titre du numéro de la revue, qui, après avoir posé la question *L'homme est-il un animal sympathique ?*, précise : *Le contr'Hobbes*, un enjeu important à l'heure actuelle est de contrer la croyance trop répandue selon laquelle toute la modernité se rangeait aux côtés de Hobbes pour prendre comme point de départ incontournable le fait que l'homme par nature est un loup pour l'homme et que seule la contrainte peut le faire respecter les devoirs de la sociabilité. Certes, il s'agit d'une période où l'individu était considéré comme l'élément fondateur de toutes les actions et comme antérieur à toutes les associations. Une convergence s'était établie à cet égard entre l'idéalisme subjectif, qui dominait alors la philosophie tant du côté français que du côté anglais³, et l'économie politique naissante, selon laquelle les actions uniquement auto-intéressées des

2. Je pense bien sûr à Castoriadis, dont je parlerai plus loin, ainsi qu'à Edgar Morin et à l'équipe interdisciplinaire qui étudia l'homme sous tous ses angles, avec pour résultat la publication notamment de *Le Paradigme perdu : la nature humaine* (Seuil, 1973) et du collectif *L'Unité de l'homme* (Seuil, 1978).

3. Pour le dire en deux mots, l'idéalisme subjectif consiste à affirmer que ne sont vraies et indubitables que les idées au moment même où elles surviennent à un sujet (sous forme de représentations sensibles ou de pensées abstraites), tandis qu'est mis en doute leur rapport avec un monde extérieur, physique ou social. Les sensualistes anglais comme Berkeley et Hume radicalisèrent encore Descartes en doutant même de l'existence d'un sujet individuel comme support unique et continu des multiples idées successives. Mais la forme la plus répandue de cette philosophie fut la conception d'un individu conscient et soucieux de lui-même, mais isolé, incapable de rendre compte de son rapport avec le monde et avec autrui.

individus isolés trouvaient d'elles-mêmes leur complémentarité sans avoir besoin d'aucune coordination concertée. Cette convergence a mené MacPherson à forger le concept d'individualisme possessif : « Nous désignons ainsi la tendance à considérer que l'individu n'est nullement redevable à la société de sa propre personne ou de ses capacités, dont il est au contraire, par essence, le propriétaire exclusif. À cette époque, l'individu n'est conçu ni comme un tout moral, ni comme la partie d'un tout social qui le dépasse, mais comme son propre propriétaire. (...) Or, l'essence de l'homme, c'est d'être libre, indépendant de la volonté d'autrui, et cette liberté est fonction de ce qu'il possède. Dans cette perspective, la société se réduit à un ensemble d'individus libres et égaux, liés les uns aux autres en tant que propriétaires de leurs capacités et de ce que l'exercice de celles-ci leur a permis d'acquérir, bref, à des rapports d'échange entre propriétaires. Quant à la société politique, elle n'est qu'un artifice destiné à protéger cette propriété et à maintenir l'ordre dans les rapports d'échange. »⁴

Une telle caractérisation, si féconde soit-elle, doit comme toutes les généralités être nuancée. Car même le courant utilitariste moderne ne s'alignait pas comme un seul homme sur la théorie hobbesienne dont la conséquence était,

comme on le sait, que la sécurité réciproque des individus ne pouvait être assurée que par leur soumission commune à un pouvoir absolu, celui du Leviathan (dont, soit dit en passant, la théorie de l'État monopole de la violence légitime est une copie fidèle, qui ne dit pas son vrai nom...). En opposition à cela, si tous pensaient que l'homme n'est mû que par son intérêt propre, la plupart estimait aussi que ce seul principe pouvait suffire à fonder une vie sociale harmonieuse sans qu'il soit besoin de la contrainte d'un maître absolu, par le simple calcul d'intérêt bien compris. Celui établit que, pour obtenir sécurité, reconnaissance et gratifications, chaque individu a intérêt à les offrir aussi aux autres. La Rochefoucauld, Bentham, J. Stuart Mill, ont développé chacun à leur manière cette position, reprise au XVIII^e siècle par les « matérialistes » français des Lumières, Helvétius et d'Holbach. Quant au courant adverse, il postulait un instinct de bienveillance ou de sympathie, nécessaire pour rendre compte de l'élan de compassion qui nous agite en présence de la souffrance d'autrui, mais qui peut être refroidi et insensibilisé par le développement démesuré de sa tendance inverse, l'amour exclusif de soi. Avant Rousseau, Hume avait notamment défendu cette tendance, fondée sur la capacité à se mettre à la place d'un être qui nous ressemble⁵.

Toutes ces propositions, malgré leurs différences, s'accordent sur le fait que la nature ne suffit pas à rendre possible la cohabitation et la coopération, mais que l'éducation apportée par la société est indispensable, dans un cas, pour apprendre à calculer correctement notre vérité-

4. C. B. MacPherson, *La Théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*. Traduit de l'anglais par M. Fuchs, Paris, Gallimard, 1971, p. 13 (édition originale : Oxford University Press, 1962).

5. Voir, sur l'ensemble de ces courants modernes, la synthèse et l'anthologie de Christian Lazzeri, dans la *Revue du Mauss* citée, p. 33-66, sous le titre *La Querelle de l'intérêt et de la sympathie*.

ble intérêt, dans l'autre cas, pour apprendre à cultiver notre tendance bienveillante et éviter qu'elle soit supplantée par le seul intérêt pour soi-même. Dans tous les cas aussi, on parle bien de comportements moraux, car ils impliquent un débat intérieur entre un choix blâmable et un choix louable, chez un agent qu'on suppose libre et responsable de son choix. Par conséquent, la morale n'est jamais pensée comme une simple application mécanique d'un déterminisme naturel ou social.

Les Anciens

On peut encore approfondir l'examen de la validité de ces différentes propositions en partant de l'observation des mêmes tendances déjà à l'œuvre dans la philosophie grecque ancienne. D'une part, en effet, des courants comme le cynisme et le stoïcisme fondaient tous leurs préceptes sur la conformité avec la nature, celle-ci étant conçue comme un ordre rationnel du monde dont la nature humaine constituait une partie. Des philosophes comme Zénon de Citium et Diogène de Sinope exhortaient les hommes à prendre exemple sur les autres animaux, qui vivaient uniquement en suivant leurs instincts et s'en trouvaient bien plus heureux que nous. Ils admettaient cependant, chez l'homme, la coexistence d'instincts contradictoires, dont l'un, la conservation de soi, poussait à vouloir satisfaire tous les désirs quelles qu'en soient les conséquences, tandis que l'autre, la raison, était capable de décider ce qu'il fallait satisfaire ou non, en fonction de certains impératifs moraux que tout individu humain héritait de sa

société (chez les autres animaux, cette raison n'était pas nécessaire, d'après eux, car leur instinct d'auto-conservation ne comportait pas la tendance à l'excès et à la démesure nuisible). La raison était à la fois l'arbitre du débat et la moralité elle-même, conçue comme la tendance universelle à obéir aux impératifs d'un groupe social particulier. La « voix de la nature » se particularisait donc, pour ses contenus précis, en fonction des coutumes de chaque société. On évitait ainsi d'anthropomorphiser la nature en lui faisant édicter des lois humaines, et de confondre droit naturel et droit positif. Cette conception présentait également l'avantage de reconnaître d'emblée l'ancrage de l'individu dans une culture et de concilier relativisme des valeurs et universalisme de l'affirmation de valeurs. On pourrait cependant lui reprocher de considérer arbitrairement que, des deux principes de l'action qui nous viennent directement de la nature, l'intérêt de survie et la raison, celle-ci possède une valeur supérieure à celui-là. En effet, à ma connaissance, les stoïciens n'ont pas cherché à fonder leur préférence sur le risque que l'instinct excessif d'auto-conservation chez l'homme mène à l'auto-destruction de l'espèce et même de la nature entière. Peut-être cet argument leur aurait-il paru trop utilitariste. Et sans doute était-il impossible pour eux de ne pas accorder *a priori* la plus grande valeur à la raison, étant donné le cadre théorique dualiste dans lequel ils se situaient, qui opposait strictement les passions, relevant du corps, et la raison, relevant de l'*hégémonikon*, la partie directrice de l'être humain. Or, la partie directrice étant par définition

meilleure, on n'échappe pas ultimement à une certaine pétition de principe.

À l'opposé de ce rationalisme, le courant épicurien soutenait l'hypothèse strictement utilitariste, selon laquelle la seule tendance naturelle est l'intérêt personnel et celui-ci suffit à assurer la sociabilité — et la proximité de cette thèse avec l'utilitarisme moderne n'est pas fortuite, certains des modernes, comme d'Holbach, reconnaissant leur dette à l'égard du « matérialisme » d'Épicure.

La thèse de l'intérêt bien compris que défend Épicure s'exprime de la manière suivante : « Le juste selon la nature est le symbole de l'utilité que nous trouvons à ne pas nous faire de torts réciproques ni en subir. » (*Maximes capitales*, 31). Il s'agit d'une tendance naturelle car le seul moteur de l'action reconnu par Épicure est la recherche du plaisir et l'aversion pour la souffrance, attitudes qui découlent immédiatement de la sensibilité et sont communes à tous les êtres sentants. Cependant, cette tendance ne s'appelle « justice » que pour les animaux qui sont capables de convenir entre eux de ne pas se nuire mutuellement et pour les peuples qui ont choisi de passer entre eux de tels pactes ; s'il n'y a pas convention, il n'y a ni justice ni injustice (*idem*, 32 et 33). Autrement dit, la justice est le respect de l'engagement pris explicitement vis-à-vis des autres, mais si l'on ne s'est pas engagé, on ne peut être jugé injuste. Réciproquement, les conventions, et leur éventuelle traduction dans des lois, doivent correspondre à l'utilité sinon elles ne sont pas justes ; leur contenu sera donc relatif aux circonstances et à ce qu'un groupe

éprouve comme l'utile, et il pourra être adapté si ces circonstances ou cette évaluation changent (*idem*, 36-38). Sous des dehors peu contraignants, l'exigence politique est en fait considérable, car une loi ne doit être respectée que si elle est utile à tous et ne nuit à personne. D'autre part, le non-respect de l'engagement n'est pas considéré comme un mal, comme une action qui par essence serait mauvaise, mais seulement comme une prise de risque : on court le risque d'être découvert et condamné par les autres (*idem*, 34 et 35). Épicure échappe ainsi à la pétition de principe dans laquelle tombent les stoïciens, car son système ne repose sur aucune valeur, sur aucune détermination préalable de la supériorité de tel ou tel comportement. Il se contente de faire appel au calcul d'intérêt bien compris : nous avons intérêt à passer entre nous des conventions de non-agression pour pouvoir vivre tranquilles, et lorsque nous les avons passées nous avons intérêt à les respecter pour ne pas être punis. Pour répandre et transmettre ce type d'attitude, on ne peut compter sur la spontanéité naturelle mais un certain apprentissage est nécessaire, qui développe la capacité de raisonner sur les plaisirs auxquels on peut céder et sur ceux dont il vaut mieux s'abstenir en vertu du principe de plaisir lui-même.

On voit comment Épicure pouvait établir la société sur une base naturelle sans invoquer une tendance naturelle à la sociabilité qui nous appartiendrait sous forme d'un instinct de coopération ou d'altruisme. En résulte-t-il, comme chez Rousseau, que la vie en société n'est pas une nécessité pour l'homme,

qui peut choisir de se débrouiller en solitaire ? Probablement pas, car l'unique principe naturel de plaisir et de peine nous pousse à chercher l'amitié de nos semblables sans laquelle une vie ne peut être vraiment heureuse (*idem*, 27). Que l'amitié elle-même soit ainsi fondée sur l'intérêt personnel est une idée qui a beaucoup choqué à l'époque moderne. Mais comment pourrait-il en être autrement ? Comment pourrait-on se forcer à aimer quelqu'un par pur dévouement désintéressé ? Il s'agirait tout au plus, comme dans l'amour universel des chrétiens, d'un usage dilué du verbe aimer, lequel suppose dans son sens propre un sentiment spontané et sélectif. On aime quelqu'un, donc on a du plaisir à être en sa compagnie, donc on va se conduire de telle manière que l'ami se réjouisse autant de la nôtre. La bienveillance active, qui dépasse la simple coexistence pacifique et implique d'éventuels sacrifices, résulte donc du fait d'aimer et n'est pas une attitude universelle *a priori*.

Coïncidence ou pas, les deux courants que nous venons de parcourir sont apparus à l'époque hellénistique, marquée par la fin de l'indépendance des cités et par l'apparition d'un gouvernement impérial centralisé. Or, juste avant celle-ci, durant l'époque classique, la thèse conventionnaliste existait déjà, mais sur un mode beaucoup plus détaché de la nature et des fonctions naturelles. On la doit surtout aux philosophes regroupés sous le nom de « sophistes ». Pour ceux-ci, l'être humain vit plus de conventions que de nécessités naturelles ou, plus exactement, il interprète et modifie tout ce qui lui est

donné naturellement. C'est le sens le plus probable et le plus intéressant qu'on peut accorder à la fameuse phrase de Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, comment elles sont, de celles qui ne sont pas, comment elles ne sont pas » (fragment 1). Un versant physique de la même conception se manifeste chez son compatriote Démocrite d'Abdère lorsqu'il affirme : « Convention que la couleur, convention que le doux, convention que l'amer ; en réalité, les atomes et le vide » (fragment 125). Ce point de vue rationaliste, selon lequel nos sens interprètent au travers de filtres déformants une réalité que seul le raisonnement peut nous révéler telle qu'elle est, est généralisé par Protagoras pour qui la raison elle-même opère un tel filtrage selon ses propres codes. Puisque donc il est vain de prétendre saisir la nature telle qu'elle est en soi indépendamment de nous, il est par suite tout aussi vain de chercher à en tirer un modèle auquel devraient se conformer nos comportements. Mais la réflexion de Protagoras sur le rapport entre la nature et la convention, entre la *physis* et le *nomos*, ne s'arrêtait pas là. Le mythe concernant les origines de l'homme, que lui attribue Platon dans son dialogue *Protagoras*, est introduit explicitement pour justifier la possession innée par chaque individu humain de la justice et de la honte, qui sont les deux conditions indispensables à l'action politique. Sous l'expression du mythe, il s'agit bien d'affirmer une disposition naturelle, au sens d'inhérente à la nature humaine, à pratiquer la justice et à avoir honte de commettre l'injustice. Mais Protagoras ajoute immédiatement

que cette disposition n'est qu'une potentialité qui se développe diversement selon l'éducation et l'environnement culturel. Il n'y a pas de passage automatique et nécessaire entre le potentiel naturel et son activation par les conventions ; une société ou un individu peut choisir de négliger cette tendance et de fonder l'action uniquement sur le bon plaisir de chacun. Ces philosophes se distinguent donc des stoïciens en ce qu'ils ne prétendent pas trouver dans la nature plus qu'une simple condition de possibilité, nécessaire mais pas suffisante, d'une organisation politique démocratique. Ce qui intéresse les sophistes, c'est, d'une part, de réfuter les justifications aristocratiques selon lesquelles tous les hommes n'ont pas les capacités naturelles nécessaires pour participer à la décision politique, et, d'autre part, de montrer à quel point la transmission des valeurs repose sur l'éducation et relève d'une décision sociale purement conventionnelle. Il en résulte une conception qui fait moins de place à l'universalisme (réduit à un simple potentiel naturel) et davantage au relativisme (les conventions sociales étant seules responsables de l'actualisation des potentiels). Cette conception, dont Aristote fera aussi la base de sa philosophie politique, exprime assez fidèlement ce qui se passait dans la pratique des cités grecques démocratiques. Comme l'a bien mis en évidence Castoriadis, cette époque constitue l'un des rares moments de

l'histoire où les hommes ont admis qu'ils choisissaient conventionnellement leur mode d'organisation, parmi des milliers d'autres choix possibles, sans invoquer aucune instance supérieure qui l'aurait commandé ou guidé. C'est ce qu'il a appelé l'autonomie d'une société, c'est-à-dire la conscience de ne devoir ses institutions fondamentales (organisation politique, économique, droit, morale, etc.) qu'à son propre pouvoir de création⁶. Nous venons de voir qu'une telle création, explicite et volontaire, n'est pas incompatible avec l'idée d'une nature humaine, à condition de concevoir celle-ci comme un potentiel pouvant être actualisé de multiples façons. C'est pourquoi ces questions relevaient de la philosophie pratique et non de la philosophie théorique, parce qu'y répondre ne consiste pas à découvrir une vérité préexistante, comme en physique par exemple, mais à produire la vie humaine la meilleure possible, d'une part selon l'axe politique, en convenant des institutions les plus favorables à son épanouissement, d'autre part, selon l'axe éthique, en cherchant « comment éduquer à la vertu », c'est-à-dire comment transmettre ce qui a été érigé en valeurs par le groupe.

Pour une autre éthique, au-delà du fonctionnalisme

À la lumière de ces siècles de réflexion, quel sens y a-t-il encore à affirmer que la morale a été sélectionnée culturellement, c'est-à-dire que les sociétés qui se maintiennent dans une stabilité de longue durée sont celles où les comportements moraux sont généralement

6. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975. On ne recommandera jamais trop la lecture de cet ouvrage d'une intelligence éblouissante, et qui fait trop peu de petits à notre goût.

répandus, non pas génétiquement mais par éducation et/ou coercition sociale ? Nous venons de voir que la réponse est loin d'être simple, si du moins l'on ne réduit pas la morale à la coopération (car évidemment toute société comporte, par définition, de la coopération). Mais il faudrait encore veiller à ne pas réduire la morale à la forme sous laquelle on la considère le plus souvent dans ce genre de débat, à savoir au combat de l'altruisme contre l'égoïsme. Il faut bien voir, en effet, qu'il existe une grande diversité de morales, et que les valeurs que certaines prônent peuvent être clairement égoïstes (valeurs élitistes, agonistiques, guerrières, etc.) ou indifférentes à la dimension relationnelle (en particulier, dans les morales religieuses, les valeurs de dévotion, sainteté, dépouillement, etc.).

D'autre part, l'hypothèse d'une sélection culturelle de la morale repose sur une vision fonctionnaliste de la société : les institutions, inventions, attitudes qui survivent dans une société seraient nécessairement celles qui répondent le mieux à ses besoins. Or, une telle vision a été contestée de manière très convaincante par Castoriadis :

« Les institutions sont certainement fonctionnelles en tant qu'elles doivent nécessairement assurer la survie de la société considérée. Mais déjà ce qu'on appelle « survie » a un contenu complètement différent selon la société que l'on considère ; et, au-delà de cet aspect, les institutions sont « fonctionnelles » relativement à des fins qui ne relèvent ni de la fonctionnalité, ni de son contraire. Une société théocratique ; une société agencée essentiellement pour permettre à une couche de

seigneurs de guerroyer interminablement ; ou enfin, une société comme celle du capitalisme moderne qui crée à jet continu de nouveaux « besoins » et s'épuise à les satisfaire, ne peuvent être ni décrites, ni comprises *dans leur fonctionnalité même* que relativement à des visées, des orientations, des chaînes de significations qui non seulement échappent à la fonctionnalité, mais auxquelles la fonctionnalité se trouve pour une bonne partie asservie. »⁷

Castoriadis, dont la critique vise particulièrement le fonctionnalisme marxiste, examine de manière approfondie l'apparition de la division du travail et celle de l'esclavage, pour montrer qu'en aucun cas les contraintes matérielles de la survie dans un environnement donné n'ont été les conditions suffisantes de cette apparition. De même que pour une multitude d'institutions sociales aussi anciennes que répandues, comme la propriété privée, la religion, le mariage, il est impossible d'en rendre compte par la seule pression de la nécessité ou de l'utilité, car dans tous les cas il était possible d'assurer d'une autre manière l'approvisionnement, la sécurité ou la reproduction. Ce qui a été à l'œuvre dans chaque institution, et qui d'ailleurs explique seul l'immense diversité de formes qu'elles ont pu prendre, c'est l'imaginaire social, capacité inhérente à l'humanité, qui invente sans cesse de nouvelles interprétations du monde et de la manière dont l'homme doit l'habiter. Mais, comme nous l'avons vu, Castoriadis met aussi en évidence la

7. *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 204-205.

réticence extrême qu'ont la plupart des sociétés à reconnaître leur auto-institution, et c'est ce qui explique encore aujourd'hui l'acharnement que mettent certains socio-biologistes à porter au compte d'une sélection génétique inéluctable le fait que les mâles soient volages, que les femelles restent à la maison et que les homosexuels s'occupent de leurs neveux⁸.

Tournant résolument le dos à ces mythologies, je terminerai par l'évocation d'une toute autre manière d'envisager la morale et sa transmission.

Il existait en effet dans l'Antiquité grecque une conception de la morale qui allait être absente du débat moderne jusqu'à ce que Nietzsche la retrouve et l'exalte, déplorant le dénigrement dont elle fut victime durant deux millénaires sous l'hégémonie de la morale judéo-chrétienne. Il s'agit de la conception esthétique de la morale selon laquelle la seule sanction de la vertu qui soit digne d'hommes libres est l'estime de soi, tandis que la sanction sociale ou physique ne convient qu'aux êtres incapables d'une évaluation plus élevée. Elle repose sur l'aspiration à se construire un caractère noble, grand et beau, pour sa propre satisfaction et non pour les récompenses que cela permet d'obtenir. En effet, une telle attitude est souvent peu utile matériellement ou socialement, et ce d'autant plus que la société dans laquelle on vit valorise davantage l'acquisition de richesses, de pouvoir, de prestige. Son exigence de noblesse est incompatible avec

l'exploitation des autres autant qu'avec la soumission aux autres. Son idéal de beauté refuse toute mesquinerie, toute cruauté, tout cynisme. Elle n'est pas pour autant réservée à une élite : si Platon exige pour sa réalisation un naturel exceptionnel réservé à quelques-uns, ce n'est pas le cas d'Aristote ni probablement de Socrate. Une éducation adéquate peut la développer en chacun, c'est-à-dire une éducation « éthique » plutôt que « morale ». La distinction terminologique est importante ici, car il s'agit d'une construction de son propre caractère (*êthos*) et non de l'acquisition de certaines normes (*mores*). Et certes cette construction est présentée en général comme incluant la sociabilité, mais elle n'est pas fondée sur la nécessité de rendre possible la société et elle se veut indépendante de la sanction sociale. Si, en effet, elle avait pour moteur la récompense sociale, elle serait utilitariste ; c'est pourquoi l'existence effective d'une morale esthétique dans certaines sociétés comme la société homérique ou chevaleresque révèle une version différente de l'éthique en question, car la motivation des actions d'éclat y était la valeur dominante de l'honneur. Ajoutons pour notre propos que cette éthique ne peut se réclamer d'aucun fondement naturel (tout au plus peut-elle montrer que la nature humaine ne s'y oppose pas) et qu'elle n'a pas non plus toujours été assortie d'une fondation « métaphysique » comme c'est le cas chez Platon, pour qui, c'est bien connu, les valeurs ne sont pas posées par nous mais existent par elles-mêmes avec leur hiérarchie que nous devons apprendre à connaître. Dans ses versions

8. Voir à ce propos l'article de Jacques van Helden dans ce numéro.

aristotélécienne ou nietzschéenne, l'éthique esthétique repose uniquement sur le choix personnel des valeurs, influencé dans une mesure variable par l'environnement culturel, mais avant tout expression d'une liberté dont, par définition, on ne peut rendre compte en termes d'aucune nécessité. Il ne s'agit pas de la liberté illusoire d'un individu qui serait seule cause de lui-même, car il est bien entendu que les individus doivent trouver quelque part dans leur société les conditions d'une prise de conscience de ce qu'ils sont et de ce qu'ils peuvent faire. Elle n'est pas non plus dépourvue de toute dimension politique et collective, car, d'une part, elle se voit favorisée par certaines politiques (notamment en matière d'éducation), et d'autre part elle favorise à son tour une certaine manière d'agir collectivement, sans domination ni sanction. Simple-ment, elle n'est pas contrainte de suivre le courant dominant : elle permet à un individu d'être, selon la revendication de Nietzsche, *intempestif*, étranger à son temps, de vivre selon sa notion du bien vivre, même dans des conditions politiques et sociales défavorables.

Si l'on est convaincu de cette liberté ou si l'on en fait le pari, il faut se résoudre à ne pouvoir jamais démontrer absolument que tel comportement doit être choisi plutôt que tel autre, se résoudre à ce que l'effort vers plus de respect, de coopération ou de grandeur soit un effort toujours renouvelé et toujours combattu par des tendances opposées. Je pense que l'éthique anarchiste est une telle éthique esthétique, et que c'est là sa grandeur et même sa force, car elle est

lucide et ne cherche pas à s'illusionner en se donnant une fausse nécessité. En transmettant le goût de la liberté éthique et de l'autonomie, l'éducation anarchiste offre les meilleures conditions pour l'essor d'une sociabilité non contrainte, épanouissante pour tous.

Annick Stevens



Céline Bondaz