Cet article a été reproduit via
un logiciel de reconnaissance de texte,
des erreurs peuvent subsister

L'autogestion et la technologie moderne

L'autogestion – quelles que soient la richesse et la diversité des significations que peut prendre ce terme – a toujours été étroitement associée à l'évolution des techniques – sans que cette association soit toujours explicitement examinée, du moins autant qu'elle le mériterait. En mettant l'accent sur ce lien, je n'ai certainement pas l'intention de m'engager dans une théorie grossière et simpliste de déterminisme technologique. Il est clair que les gens sont des êtres totalement sociaux. Ils se donnent des valeurs, des institutions, des relations culturelles qui encouragent ou inhibent l'évolution technologique. A-t-on besoin d'insister sur le fait que certaines inventions technologiques fondamentales, telle la machine à vapeur, si vitales au capitalisme et pour les premières sociétés industrielles, étaient connues des grecs il y a de cela plus de deux millénaires. Que cette source essentielle d'énergie n'ait jamais à l'époque été considérée autrement que comme un jouet, cela témoigne de la puissance de l'emprise qu'ont eue les valeurs et la culture anciennes sur l'évolution des techniques en général, et en particulier sur les époques non dominées par une logique de marché.

Mais il serait pourtant tout aussi grossier, et, d'une certaine manière, simpliste, de nier l'emprise que la technologie, une fois établie sous une forme ou sous une autre, a sur la façon dont l'humanité définit et interprète l'autogestion. Cela est tout particulièrement vrai aujourd'hui quand l'autogestion est conçue principalement en termes *économiques* tels que le « contrôle ouvrier », la « démocratie industrielle », la « participation économique », voire même la « collectivisation économique » exigée par les anarcho-syndicalistes radicaux. Nous discuterons le moment venu comment cette interprétation grossièrement économique a occulté d'autres significations de l'autogestion, en particulier, celles suggérées par les confédérations municipales de la société médiévale, par les sections révolutionnaires françaises de 1793, et par la Commune de Paris. Mais il est déjà clair, qu'aujourd'hui, lorsque nous parlons d'« autogestion », nous parlons généralement d'une forme ou d'une autre de syndicalisme. Nous parlons d'une formation économique qui se rapporte à l'organisation du travail, à la façon dont on emploie les outils et les machines, à la répartition rationnelle des moyens matériels. En bref, nous parlons de technologie.
Mais dès lors que nous nous référons à la technologie, nous nous trouvons devant un certain nombre de paradoxes qu'on ne peut faire disparaître par l'effet d'une rhétorique belliqueuse ou de formules morales insipides. Si le rôle de la technologie dans la formation de la société et de la pensée a souvent été exagéré par des auteurs aussi divers dans leurs opinions sociales que Marshall Mac Luhan et Jacques Ellul, on ne peut cependant nier son influence dans la création des institutions sociales et des attitudes culturelles. Le sens hautement économiste que nous attribuons si souvent à l'« autogestion » est en soi une preuve accablante du degré d'« industrialisation » que les mots subissent de la part de la société industrielle[1]. Les mots auto/gestion se dissocient intellectuellement et s'opposent alors sur un plan idéologique. « Gestion » prend le dessus sur « auto » ; la gestion a tendance à prendre le pouvoir sur l'autonomie individuelle. Par l'influence des valeurs technocratiques sur la pensée, le « selfhood » – concept essentiel pour donner du sens à la gestion libertaire dans tous les domaines de la vie – est subtilement supplanté

[1] Il suffit d'observer par exemple la place prise par la cybernétique dans le langage quotidien. Nous ne demandons plus un « conseil » à quelqu'un, nous lui demandons son « feedback »; au lieu d'engager un « dialogue» nous sollicitons un « input ».
Cette sinistre invasion du monde du« logos », au sens large de monde de la parole et de la raison, par la terminologie électronique de la technocratie moderne représente la subversion non seulement des interactions humaines à tous les niveaux de l'expérience sociale mais aussi de la personnalité elle-même en tant que phénomène organique et développementiel. *L'Homme-machine* de LaMettrie intègre sa propriété moderne comme système cybernétique – non seulement physiquement mais dans sa propre subjectivité.

au profit de stratégies administratives efficaces. Ainsi, l'autogestion est de plus en plus mise en avant pour des motifs fonctionnels plutôt que libérateurs, et ceci même par les syndicalistes les plus dévolus. On nous dit de penser que « plus c'est petit, plus c'est beau » parce qu'ainsi on économise l'énergie, plutôt que pour obtenir une société à l'échelle humaine que chacun puisse comprendre et contrôler. Autonomie et autogestion sont vues comme des composants de la logistique industrielle pour résoudre des problèmes économiques et techniques plutôt que moraux et sociaux. C'est cette même société technocratique qui dénie à l'homme son individualité et qui établit les termes de discours que doivent utiliser ceux qui veulent la remplacer par une société libertaire. Elle envahit la sensibilité de ses opposants les plus décidés en établissant les paramètres de leur critique et pratique, en bref, en « industrialisant » le syndicalisme.

L'« autogestion » étroite qui refuse la remise en question de ses bases techniques n'est pas moins paradoxale. Pouvons-nous réellement considérer que dans les entreprises collectivisées sous contrôle ouvrier ceux-ci ont changé de manière décisive dans leur état social, culturel et intellectuel ? Une usine, une mine, une entreprise agricole à grande échelle sont-elles devenues des espaces de liberté dès lors que ce sont des collectifs ouvriers qui les gèrent – même selon des principes anarchistes ? L'élimination de l'exploitation économique entraîne-t-elle vraiment celle de la domination sociale ? En détruisant le pouvoir de classe avons-nous détruit le pouvoir de la - hiérarchie ? Pour parler clairement: les techniques actuelles peuvent-elles rester sensiblement les mêmes si on attend des hommes et des femmes qui les mettent en œuvre qu'ils se transforment de manière significative en tant qu'êtres humains?

C'est ici que les notions de « contrôle ouvrier», « démocratie industrielle », « participation économique » se heurtent de la manière la plus aiguë au défi de la technologie exploiteuse. On n'a sans doute jamais mis en avant d'arguments plus irrésistibles pour s'opposer aux idées syndicalistes d'organisation économique que le fait que la technologie moderne est intrinsèquement autoritaire. De telles idées, nous le verrons, sont défendues non seulement par des idéologues bourgeois mais aussi par des penseurs en apparence radicalisés. Ce qui sous-tend ces idées, de quelque côté qu'elles viennent, c'est le postulat commun de la neutralité sociale de la technologie. On admet largement comme une évidence le point de vue fonctionnel qui considère la technique seulement comme le moyen inanimé du « métabolisme » entre l'homme et la nature. Que l'usine soit le lieu privilégié de l'autorité, on réduit cela à un fait naturel – en bref, un fait au-delà de la portée des considérations éthiques et sociales. Ironiquement, lorsque les considérations éthiques sur la technologie se trouvent ôtées de leur contexte historique et social, le point de vue fonctionnel a tendance à prendre le dessus pour les mêmes raisons qui font échouer le point de vue éthique - car les deux présupposent que la technologie n'est qu'une question de conception, n'est qu'un « donné », qui est, ou non, efficace. On vient tout juste de voir naître une interrogation populaire par rapport au caractère « donné » de la technologie, en particulier pour l'énergie nucléaire. L'idée que 1'« atome pacifique » est *intrinsèquement* un « atome démoniaque » s'est largement répandue à la suite de l'accident de la centrale de Three Mile Island à Harrisburg. Le plus significatif dans cet « incident » nucléaire est peut-être que les contestataires de l'énergie nucléaire ont attiré le regard du public sur de nouvelles technologies qui sont écologiquement et implicitement plus *humanistes,* et qui attendent d'être développées et utilisées. La distinction entre les « bonnes » techniques et les « mauvaises » techniques – qui correspond à une évaluation du développement technologique suivant des critères *éthiques* – a pris racine depuis la première révolution industrielle dans une ampleur inconnue.

Ce sur quoi je propose de mettre l'accent ici, c'est la nécessité pour les défenseurs de l'autogestion de placer la technologie dans le même contexte *éthique* où les groupes antinucléaires placent les ressources énergétiques. Je propose de demander si l'usine, la mine, l'entreprise agricole moderne peuvent être légitimement considérées comme un terrain acceptable pour une conception anarchiste de l'autogestion - et sinon, quelles sont les alternatives existantes qui puissent justifier cette conception à un niveau éthique, social et moral nouveau. Cette tâche devient d'autant plus nécessaire aujourd'hui que l'« autogestion » est de plus en plus travestie en un problème technique d'administration industrielle, pour mettre celle-ci au goût de certaines parties développées de la bourgeoisie et de certains mouvements néo-marxiens. Le « contrôle ouvrier » peut même devenir une tactique gestionnaire à la mode aussi longtemps que les ouvriers

consentent à n'être que des ouvriers. Leurs « décisions » peuvent être considérées comme opportunes – « productives », même – si elles contribuent à la rationalisation technique des opérations industrielles, et la radicalité des discours et le pittoresque des institutions à travers lesquelles les travailleurs peuvent « gérer» l'industrie n'y changeront rien.

Et pourtant, si l'autogestion ne devient pas autre chose qu'une autre façon de gérer les formes technologiques existantes, si le travail est socialisé ou collectivisé au lieu d'être transformé en une auto-expression signifiante – et si on identifie ces modifications faibles, voire insidieuses, des conditions matérielles de vie à la « liberté », alors l'autogestion n'est plus qu'un enjeu creux. Ainsi; le concept même de l'autogestion demande à être réétudié si on veut arracher la liberté des griffes de la sémantique technocratique. Nous' ferions bien d'examiner quelques conceptions à la base de « self » et « gestion », – dans leur relation en particulier avec le développement, technique – avant de recoupler ces mots en tant qu'idéal social libérateur.
La notion de « selfhood » a son origine authentique dans l'idée grecque d'*autonomia*, c'est-à-dire de « gouvernement par soi-même ». Le fait que ce terme, autonomie, en est venu à signifier aujourd'hui la simple indépendance, c'est là l'effet de notre réductionnisme économiste appliqué à des termes qui étaient riches d'éthique avant l'ère du marché. L'« *autonomia* » grecque était intimement liée au gouvernement, au gouvernement *social*, à la capacité qu'avait l'individu de participer directement au gouvernement de la société avant même de s'occuper de ses propres affaires économiques. Le terme même d'« économie » signifiait en fait la gestion de sa maison – l'*oikos* – plutôt que celle de la société, et c'était là une activité plutôt inférieure, bien que nécessaire, par rapport à la participation à la communauté, au polis.

Le « selfhood », dirais-je, représente ainsi plus la revendication du pouvoir de l'individu au sein de la société que la gestion de l'existence matérielle. A vrai dire, la possibilité d'exercer un pouvoir social – et ainsi d'être un *individu*, un « soi » – supposait le temps libre et la liberté matérielle permise par la bonne gestion de la demeure. Mais une fois assuré cet *oikos*, le « selfhood » exigeait bien plus, et ces exigences sont extrêmement lourdes de sens pour notre époque, aujourd'hui que l'individu est devenu grossièrement impuissant et que l'individualité n'est plus qu'un euphémisme pour parler d'égotisme.
Pour commencer, le « selfhood » impliquait la reconnaissance de la compétence de l'individu. L'*autonomia*, « gouvernement par soi-même » aurait été un mot creux si la fratrie des individus qui constituaient le polis grec (en particulier la démocratie athénienne) n'était pas composée d'hommes de caractère qui puissent tenir la formidable responsabilité du « gouvernement ». En bref, la polis reposait sur la base qu'on pouvait confier le « pouvoir » aux citoyens parce qu'ils avaient la capacité personnelle d'en user de manière loyale et compétente. L'éducation de citoyens en vue du gouvernement était par conséquent une éducation de la compétence personnelle, de l'intelligence, de la probité morale et du civisme. *L'ecclesia* athénien, assemblée populaire du corps des citoyens qui se réunissait au moins quarante fois par an était le terrain d'épreuve de cette éducation au « gouvernement par soi-même »; *l'agora*, cette place publique où les athéniens traitaient tous les aspects de leurs affaires, était leur école véritable. Le « selfhood », en effet, eut son origine d'abord et avant tout dans une politique de la personnalité, et non dans le processus de production[2]. Il est presque absurde étymologiquement de dissocier le mot « self » de la capacité d'exercice du contrôle sur la vie sociale, de l'aptitude au gouvernement au sens grec du terme. Sans sa signification caractérologique – ses implications de courage personnel et de probité morale – le « selfhood » se dissout en individualisme, cette coquille creuse, névrotique même, de personnalité humaine qui émerge parmi les débris de la société bourgeoise tout comme les déchets de ces opérations industrielles.

---

[2] Il doit être clair pour le lecteur qu'en parlant de politique, j'emploie ce mot dans son sens grec, c'est-à-dire l'administration de la *polis*, et non dans un quelconque sens électoral. Pour les Athéniens, l'administration de la *polis* était un processus d'éducation perpétuelle ainsi qu'une activité sociale vitale à laquelle chaque citoyen était supposé participer.

Dépouiller le « selfhood » de son sens au niveau de la personnalité, c'est de manière irresponsable manquer de bases dans l'emploi de tout terme contenant le mot « auto ». Auto-activité, autre terme d'usage courant, implique l'usage de cette force de caractère dans le processus social. L'auto-activité repose aussi sur les bases exigeante d'une politique de la personnalité qui soit éducatrice de l'individu, qui forme sa capacité à intervenir et à peser directement sur les évènements sociaux, et, au niveau de l'action elle-même, de participer à une pratique sociale commune. Sans le jugement personnel, la force morale, la volonté, la sensibilité nécessaire à l'activité au sens le plus *entier* et *direct* le « soi » se dessèche et son activité se réduit à une relation d'obéissance et de commandement. L'auto-activité dans ce sens, ne peut être que l'action *directe*. Mais l'action directe ainsi que le gouvernement ne peuvent se concevoir autrement que comme attributs d'un « soi » engagé dans les processus sociaux concernés. Le « soi », l'éducation du « selfhood », la pratique du « selfhood » – quasiment comme gymnastique quotidienne dans l'élaboration du « selfhood » – est une fin en soi, la culmination de ce que nous appelons si futilement l' « auto-réalisation».

L'organisation suivant les principes anarchistes, avec sa ligne d'action directe est, par définition, l'instrument de l'éducation en vue de ses buts consacrés. C'est l'agora, pour ainsi dire, d'une politique de la personnalité. La structure en *groupe d'affinité*, lorsqu'elle donne le meilleur d'elle-même est une forme unique de consociation basée sur la reconnaissance mutuelle de la compétence de chacun de ses membres, ou, au moins, de la nécessité d'atteindre ce niveau de selfhood. Lorsqu'un tel groupe cesse d'enseigner ce but, il ne représente plus qu'un simple euphémisme. Pire, il « produira » des militants plutôt que des anarchistes, des subordonnés plutôt que des « soi ». Le groupe d'affinité anarchiste doit être une union éthique d'individus libres et moralement vigoureux qui peuvent directement participer à une prise de décision par consensus parce qu'ils sont compétents et qu'ils vivent dans le respect mutuel de leurs compétences. Ce n'est qu'une fois cette condition remplie et par conséquent que les membres du groupe se sont suffisamment révolutionnés *eux-mêmes* comme individus qu'ils peuvent se prétendre révolutionnaires, citoyens société libertaire future.

Je me suis arrêté sur ces aspects du « soi » et ce n'est que le manque de place qui m'empêche d'en traiter avec la précision que mérite ce mot parce qu'il s'agit là du chaînon le plus faible dans le concept « d'autogestion ». Tant que nous n'aurons pas au moins produit de tels « soi », l'autogestion est une absurdité. L'autogestion sans le « soi » qui doit s'engager dans la gestion se mue en fait en son contraire même: la hiérarchie basée sur l'obéissance et l'autorité. L'abolition de la domination de classe ne s'oppose d'aucune façon à l'existence de telles relations hiérarchiques. Celles-ci peuvent exister au sein de la famille, entre sexes et entre générations, entre des groupes ethniques différents, au sein de structures bureaucratiques et de groupes sociaux administratifs qui prétendent exécuter les décisions d'une organisation ou d'une société libertaire. Il n'y a comme seul moyen pour immuniser *n'importe* quelle formation sociale, même les groupes anarchistes les plus déterminés, contre les relations hiérarchiques que la sagesse de « l'autoconscience » qui provient de l'autoréalisation du potentiel de l'individu à atteindre le « selfhood ». De Socrate à Hegel, cela a été le message de la philosophie occidentale. Son appel à voir la conscience individuelle et la sagesse comme seul guide dans la recherche de la vérité et de la perspicacité, est encore plus nécessaire aujourd'hui que dans les ères sociales plus limpides qui nous ont précédés.

Avant de nous intéresser au défit posé par la technologie au processus « d'autoformation », il faut se rappeler que le « gouvernement par soi-même » – *autonomia* – précède historiquement la notion « d'autogestion ». Ironiquement, il est significatif que l'autonomie signifie aujourd'hui indépendance avec ses à-côtés matérialistes d'individualisme bourgeois dévergondé, plutôt que l'implication sociale de l'individu. L'autogouvernement s'applique à la société toute entière et pas seulement à l'économie. Le « selfhood » grec s'exprimait pleinement dans la polis et non dans l'*oikos*, dans la communauté sociale et non technique. En traversant les frontières de l'histoire, « l'autogestion» signifie aujourd'hui la gestion des villages, des quartiers, des villes et des cités. Il

est patent que, dans la vie, la sphère technique est secondaire par rapport à la sphère sociale. Dans les deux révolutions qui ont ouvert l'ère moderne de politique séculière, c'est-à-dire les révolutions françaises et américaines, on voit émerger l'autogestion lors des assemblées libertaires qui ont fleuri dans les cités de Boston à Charleston, et chez les sections populaires qui se réunissaient dans les quartiers de Paris. Le caractère intensément civique de l'autogestion d'alors contraste vivement avec l'autogestion grossièrement économique d'aujourd'hui. Il serait superflu d'insister encore sur cette opposition et de la détailler encore en étudiant des époques sociales antérieures, vue l'œuvre impressionnante de Kropotkine à ce sujet. Le fait demeure que l'autogestion avait un sens plus large dans la pratique libertaire qu'elle n'en a aujourd'hui.

A partir de là, il faut donner à la technologie un rôle plus important qu'on ne lui donne habituellement. La nature artisanale des sociétés précapitalistes laissait toujours une place pour un développement libertaire souterrain, même lorsque l'état politiquement centralisé avait atteint un niveau élevé de croissance. En dessous des institutions impériales des Etats européens et asiatiques, il y avait toujours les systèmes de consociation basés sur le clan, le village, la corporation, et que ni l'armée ni le collecteur d'impôts ne pouvait durablement réduire. Marx comme Kropotkine donnent la description classique de ce réseau social archaïque – un monde antique, presque statique, apparemment sans visage et résistant totalement à tout changement et à la description. La *polis* grec et la congrégation chrétienne y ajoutaient les riches reflets de l'individualité – de « selfhood » et d'autoconscience – jusqu'au jour où l'autogestion acquit les couleurs resplendissantes d'un monde hautement individualisé. Dans les démocraties urbaines d'Europe centrale et d'Italie, tout comme dans les *polis* du promontoire grec, l'autogestion municipale de villes bâties à des dimensions humaines compréhensibles atteignait une efflorescence exquise bien que brève, ceci au sens le plus entier du terme. C'est là qu'ont été établies les normes de l'individualisme socialement impliqué qui devaient hanter les révolutions américaines et françaises plusieurs siècles plus tard pour donner lieu à notre époque à la conception la plus avancée de l'autogestion.

Il ne peut y avoir de retour à ces périodes – ni socialement, ni techniquement. Leurs limitations sont bien trop claires pour excuser une quelconque nostalgie atavique du passé. Mais les forces techniques et sociales qui devaient y mettre fin sont encore plus transitoires qu'on ne le croit. Je m'attarderai ici à la dimension technique à l'exclusion de la dimension institutionnelle. De toutes les' transformations techniques qui différencient notre époque des précédentes, aucune n'a eu, seule, plus d'importance que la moins « mécanique » d'entre elles: l'usine. Au risque d'abandonner tout soupçon de prudence, j'avancerai que ni la machine à vapeur de Watt ni le fourneau à acier de Bessemer n'avait plus d'importance que le simple processus de rationalisation du travail lui-même à l'intérieur d'une machine industrielle destinée à la production de biens. La technologie, au sens strict, a largement contribué à ce processus - mais la rationalisation systématique du travail au service du travail dans des tâches indéfiniment spécialisées a totalement démoli ·la structure technique des sociétés autogérées et finalement de toute œuvre de qualité – le « selfhood » appliqué au monde de l'économie.

Arrêtons-nous pour peser la pleine signification de ces remarques. L'artisanat se base sur l'habileté et un outillage étonnamment réduit. L'habileté est en fait sa base réelle: c'est l'entraînement et la longue expérience d'une variété riche et expressive, voire artistique, de tâches; c'est une activité hautement déterminée, souvent intellectuelle ; la dextérité des doigts et la coordination du corps ; le défi d'une riche diversité de stimuli et d'auto-expression subtiles. Son arrière fond, c'est le chant qu'on chante en travaillant, sa spiritualité, c'est le plaisir de l'articulation dans le matériau brut des possibilités latentes de l'artisan pour l'acquisition du plaisir sous une forme utile. Il n'est pas surprenant que la divinité platonicienne ait été littéralement un artisan qui donnai la forme à la matière. Les présuppositions qui maintiennent ces traits artisanaux sont évidentes: une rondeur et une plénitude de la virtuosité personnelle qui sont aussi bien éthiques, spirituelles et esthétiques que techniques. L'artisanat, c'est le travail amoureux et non le labeur éreintant. C'est le travail qui éveille la sensibilité, et non celui qui l'abrutit, qui ajoute en dignité à l'humanité, qui ne la dégrade pas. L'artisanat libère le champ de l'esprit, alors que le travail d'aujourd'hui l'avorte.

Dans la sphère technique, c'est l'expression *par excellence* du « selfhood » – de l'individuation, de la conscience, de la liberté. Ces mots s'expriment à travers toute description d'objets bien travaillés ou d'œuvres artistiques.
Pour l'ouvrier d'usine, ces qualités ne sont plus qu'un souvenir. Le bruit de l'usine étouffe toute pensée, sans parler du chant. La division du travail lui dénie toute relation à l'objet fabriqué ; la rationalisation du travail émousse ses sens et épuise son corps. Il n'y a aucune place pour les modes d'expression artisanaux – artistiques, voire spirituels – autres qu'une interaction avec les objets qui réduit le travailleur à un simple objet. La distinction entre l'artisan et l'ouvrier est suffisamment claire. Mais deux raisons précises sont particulièrement importantes pour faire de cette différence un désastre social et caractériel. Premièrement, la déshumanisation de l'ouvrier en fait un être de masse; deuxièmement, l'ouvrier est réduit à l'état d'être hiérarchique.
Il est significatif que cette déchéance de l'artisan à l'état de simple travailleur ait été conçue par Marx et Engels comme preuve du caractère intrinsèquement révolutionnaire du prolétariat. Et c'est souvent, précisément d'après ce jugement grossièrement erroné sur la destinée du prolétariat que le syndicalisme emboîte le pas au marxisme. Les deux idéologies voient l'usine comme « école » de la révolution (plus précisément, pour le syndicalisme, de la reconstruction sociale) plutôt que comme sa ruine. Les deux s'attachent à l'usine comme la structure qui doit engendrer la mobilisation sociale.
Pour le meilleur ou pour le pire, Marx et Engels expriment ce point de vue plus clairement que les théoriciens syndicalistes – ou anarcho-syndicalistes. En tant que masse comme en tant que classe, le prolétariat marxien n'est plus qu'un simple instrument de l'histoire. Ironiquement, sa transformation même en catégorie dépersonnalisée de l'économie politique libère le prolétariat de tout caractère humain autre que le besoin, « le besoin urgent, le besoin sans fard, totalement contraignant...». En tant que « classe» à l'état brut, en tant qu'« agent » social, le prolétariat n'a pas de volonté *personnelle* mais seulement *historique.* Il n'est qu'un instrument de l'histoire au sens le plus strict. Ainsi pour Marx, « la question n'est pas de savoir ce que tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat en entier, *considère* comme son but. La question est : *quelle est la nature* du *prolétariat*, elle est de savoir ce que, d'après sa *nature* même, celui-ci sera forcé de faire ».
Ici, la nature est séparée de l'être, l'action de la volonté, l'activité sociale du « self-hood ». En effet, c'est l'absence même chez le prolétariat du « self-hood » – sa déshumanisation même - qui lui donne cet aspect d'agent social « universel», avec ses qualités sociales quasiment transcendantes. L'esprit de ces citations, tirées de La *Sainte Famille* écrite au début des années 1840, devait baigner les écrits de Marx des décennies suivantes. Si on ne les garde pas à l'esprit en lisant ses écrits ultérieurs, ceux-ci deviennent incompréhensibles – et ceci malgré toute rhétorique sur la supériorité morale du prolétariat.

En conséquence, il n'est pas étonnant de voir que pour Marx l'usine est l'arène quasi religieuse de l'éducation de cet « agent » social. La technologie joue ici le rôle d'agent métabolique entre l'humanité et la nature mais également entre l'humanité et son propre métabolisme. Parallèlement à la centralisation industrielle par la compétition et l'expropriation, « s'accroît la masse de misère, d'oppression, d'esclavage, de dégradation et d'exploitation; mais en même temps s'accroît aussi la révolte de la classe ouvrière, de plus en plus nombreuse, *entraînée, unie et organisée par le mécanisme même* du *processus capitaliste de production* », déclare Marx, dans les dernières pages du Tome l du *Capital.* « Le monopole du capital devient une chaîne pour le mode de production qui a fleuri à ses côtés et sans lui... Cette coquille volera en éclats. Le glas sonne pour la propriété privée capitaliste. Les expropriateurs seront expropriés ». (souligné par moi-même – M. B.)
L'importance de ces célèbres lignes de Marx repose dans le rôle révolutionnaire qu'elles attribuent à l'usine, ce rôle d'éducation, d'unification et d'organisation « par le mécanisme même du processus capitaliste de production ». L'usine, pourrait-on dire, « fabrique» des révolutionnaires presque aussi mécaniquement qu'elle fabrique des objets. Mais surtout, l'usine « fabrique » le prolétariat lui-même. Ce point de vue particulier est caractéristique

également du syndicalisme. Dans les deux idéologies, l'usine n'est pas une structure seulement technique, mais également sociale. Marx tend à la sous-estimer historiquement, en la considérant comme une nécessité, dont l'emprise sur la vie doit être en fin de compte tempérée par le temps libre qu'exige le fonctionnement du communisme. Au contraire, le syndicalisme souligne cette structure, comme enveloppe de la société libertaire. Mais les deux mésestiment son sens en tant que lieu technique d'organisation sociale, tant pour le prolétariat comme classe que pour la société entière.

On en arrive à ce paradoxe troublant que l'usine, comme structure, loin de servir de force pour le progrès social, sert en réalité comme facteur de régression. Tant pour le marxisme que pour le syndicalisme, en conséquence de leur attachement à l'usine comme lieu social révolutionnaire, il faut redéfinir l'autogestion comme gestion industrielle du « soi ». Pour le marxisme, il n'y a pas là de problème. Le « selfhood » ne peut exister à l'intérieur de l'usine. L'usine sert non seulement à la mobilisation et à l'éducation du prolétariat, mais également à sa déshumanisation. La liberté n'est pas à chercher à l'intérieur de l'usine mais à l'extérieur. En effet, la liberté « ne peut être autre chose que le fait pour l'homme socialisé, les producteurs associés, de pouvoir contrôler leurs échanges avec la nature de manière rationnelle, de gouverner ces échanges, collectivement, au lieu d'être dominés par cette interaction comme par une puissance aveugle... » (Volume trois du *Capital*).

« Mais c'est toujours là le domaine de la nécessité. Au-delà commence le développement du pouvoir humain, qui est sa propre fin, le vrai lieu de la liberté, qui, pourtant, ne peut s'épanouir que sur la base du domaine de la nécessité. La diminution du temps de travail est le préliminaire fondamental ».

De toute évidence, l'usine, comme « domaine de la nécessité », n'a que faire de l'autogestion. Et même, c'est l'antithèse d'une école d'autoformation comme l'agora avec la notion grecque d'éducation. Lorsque les marxistes contemporains singent leurs adversaires syndicalistes en revendiquant le « contrôle ouvrier » sur l'industrie, ils travestissent l'esprit même de la conception marxiste de la liberté. Ils dénigrent un grand penseur en son propre nom en des termes totalement étrangers à ses idées. Engels, dans son essai « Sur l'autorité», vient à point pour mener la critique que Marx fait de l'anarchisme à son terme le plus mesquin, et ceci précisément sur la base du fonctionnement de l'usine. L'autorité, en tant qu'« imposition de la volonté d'autrui sur la nôtre », comme « subordination », est inévitable dans toute société industrielle, communiste ou non. C'est là un caractère *naturel* de la technologie moderne, aussi inévitable (selon Engels) que l'usine elle-même. Engels poursuit en détaillant, contre les anarchistes, ce point de vue avec la minutie victorienne d'un philistin. La coordination des opérations industrielles suppose la soumission aux ordres – plus, au « despotisme » de la machine automatique et à la « nécessité de l'autorité... de l'autorité *impérieuse»* dans l'administration de la production. (Souligné par moi-même – M. B.). Engels ne déçoit jamais nos préjugés les plus étroits sur ce sujet. Il saute agilement du rôle « commandant » de la machine à filer le coton, à l'« obéissance instantanée et absolue» qu'exige le commandant d'un navire. Comme il se doit, la coordination est confondue avec l'autorité, l'organisation avec la hiérarchie, l'accord avec la domination – domination « impérieuse ».

Plus intéressantes que les sophismes d'Engels dans son essai sont ses vérités insidieuses. L'usine est, effectivement, le domaine de la nécessité - et non celui de la liberté. C'est une école de hiérarchie, d'autorité et de soumission, et non de révolution émancipatrice. C'est heure après heure, que l'usine reproduit la servilité du prolétariat, et non historiquement, qu'elle produit son élan insurrectionnel. L'usine sape le « self-hood » du prolétariat, sa capacité de transcender le besoin, et non sa réduction à l'état d'objet. Par conséquent, si l'on considère que l'autogestion, l'auto-activité, le « self-hood » sont l'essence même du « domaine de la liberté », il est nécessaire de les nier à la « base matérielle » de la société alors qu'on prétend les défendre dans la « superstructure » – ceci au moins tant qu'on conçoit l'usine et la technologie capitalistes comme *uniquement* de la technologie, comme faisant partie de la nature de la production.

On nous demande en plus de concevoir que ce domaine déshumanisé de la nécessité – où sévit même l'« impérieuse nécessité » – a la possibilité d'élargir la conscience de classe d'un travailleur lui-même déshumanisé, vers une conscience sociale universelle que cet être, démuni de tout

« selfhood » dans sa vie quotidienne laborieuse peut retrouver l'engagement social et la compétence que demandent une révolution sociale totale et une société réellement libre basée sur l'autogestion au sens le plus large du mot. Enfin, cette société libre doit abolir la hiérarchie dans un domaine tout en l'imposant « impérieusement » dans un autre. Quand on pousse sa logique jusqu'au bout, ce paradoxe prend des proportions absurdes. La hiérarchie est une veste qu'on enlève dans le « domaine de la liberté » pour la remettre dans le « domaine de la nécessité ». Comme une balance sur un axe, la liberté monte et descend selon le point où nous plaçons notre axe social – peut être au centre du fléau dans une étape historique, plus près d'un des bouts en d'autres « étapes », mais en tout état de cause, en un point rigoureusement mesurable en fonction de la durée de la « journée de travail ».

Le syndicalisme est tout autant que le marxisme victime de ce paradoxe. Mais il se rachète par sa conscience implicite – très explicite même dans les œuvres de Charles Fourier – que la technologie doit se débarrasser de ses aspects hiérarchiques et mornes si la société doit se libérer de ses tares. Cette conscience pourtant est pervertie par l'acceptation de l'usine comme infrastructure de la nouvelle société au sein de l'ancienne, comme modèle de l'organisation du prolétariat, comme école de l'humanisation de la classe prolétarienne et de sa mobilisation comme force sociale révolutionnaire. D'où ce dilemme posé par la technologie devant lequel les concepts libertaires d'autogestion restent muets. Par quel biais les travailleurs – voire tous les groupes dominés tels les femmes, les jeunes, les vieux, les groupes ethniques, les communautés culturelles – doivent-ils acquérir la subjectivité qui engendre le « selfhood » ? Quelles technologies peuvent remplacer la mise en œuvre hiérarchisée dans nos usines ? Enfin, quelle est la « gestion qui demande l'acquisition de la compétence authentique, de la rigueur morale, de la sagesse ?
Répondre à chacune de ces questions demanderait en soi un travail considérable, Ici, je me limiterai brièvement à la seconde question: la recherche des nouvelles technologies potentiellement non hiérarchisantes qui peuvent prendre la place de l'usine dans une société anarchiste.
La technologie n'est pas plus une « réalité naturelle » que ne le sont notre agriculture chimique ou nos boissons fermentées artificielles. Loin d'être « donnée », elle constitue potentiellement le plus malléable des modes qu'a l'humanité pour son « métabolisme » avec la nature. Les institutions, les valeurs, les codes culturels employés par les êtres humains dans leur relation « métabolique » avec le monde naturel sont souvent plus réticents au changement singulier que les outils et machines qui les matérialisent. La « primauté » de la technologie sur les relations sociales est un mythe, même les adeptes de la technologie ne soutiendront pas le contraire. Elle est immergée dans un univers social d'intentions, de besoins, d'interactions et de désirs humains.
L'usine exhibe cette dimension sociale avec vengeance. Son apparition n'a pas été fonction de facteurs strictement mécaniques mais de facteurs organiques. L'usine apportait une *rationalisation* au travail, et non des *outils*. Une fois pleinement pesée cette réalité, l'usine perd l'autonomie que lui prêtent Engels et ses acolytes. Elle n'est le « domaine de la nécessité » qu'aussi longtemps qu'on a *besoin* d'elle. Mais ce besoin n'est pas strictement technique; au contraire, il est surtout social. L'usine est le lieu de la hiérarchie et de la domination, non le théâtre du conflit entre l'homme et la nature. Une fois qu'on a remis en cause sa fonction d'instrument de domination humaine, on peut raisonnablement se demander quelle est la validité de ce besoin d'usines. De même, la monnaie, l'armement, l'énergie nucléaire sont les instruments d'une société devenue folle. Une fois cette folie guérie, on peut raisonnablement se demander quelle est la validité de ce besoin d'argent, d'armement, d'énergie nucléaire. Le besoin lui-même est un phénomène socialement déterminé – réalité que ne niait certainement pas Marx qui peut être intrinsèquement irrationnel ou rationnel. Le « domaine de la nécessité » a ainsi des frontières hautement élastiques, peut-être même dénuées de signification; il est aussi « nécessaire » socialement que la vision qu'on a de la liberté. Séparer l'un de l'autre de manière définitive n'est qu'une pure idéologie, car il est bien possible que la liberté ne se « base » pas sur le « domaine de la nécessité », mais au contraire le détermine.
Chez Fourier, dans ses meilleures lignes, cette conclusion était implicite. Les deux « domaines », celui de la nécessité et celui de la liberté, trouvaient leur synthèse dans un niveau supérieur de valeurs et de comportement social, où la joie, la créativité, le plaisir, étaient une fin en soi. La

liberté avait soumis la nécessité et la joie, le labeur. Mais des notions si totales ne peuvent être données de manière abstraite. Il faut les établir concrètement – sans quoi les riches potentialités de la réalité se transforment en catégories illusoires qui échappent aux exigences de l'imagination. D'où le pouvoir énorme de la pensée utopiste dans ses meilleurs jours : la possibilité de montrer presque visuellement ce qui trop souvent reste le domaine abstrait d'idéologies rivales. Il suffit de considérer concrètement, voire utopiquement, les alternatives qui peuvent faire du labeur ardu une fête ludique : considérer une moisson où la danse, les festins, le chant, l'amour contrastent avec la monotonie du gang des travailleurs avec leur mécanisation mortelle. Une des façons de moissonner, renforce le sentiment communautaire, l'autre, l'isolement et le sentiment d'oppression. La même tâche, accomplie esthétiquement, peut être une œuvre d'art, alors que dans les conditions de la domination, elle ne demande qu'un labeur éreintant. Supposer qu'une tâche ardue doit être forcément une tâche éreintante, c'est porter un jugement social déterminé par la structure sociale elle-même, non simplement par les conditions techniques de travail, L'employeur qui exige que ses employés restent silencieux est, en fait, un exploiteur. Un travail peut être fait avec jeu, créativité, imagination, art, même en l'absence de contraintes sociales pour identifier responsabilité avec reniement et efficacité avec sobriété.

J'ai fait ailleurs[3] l'inventaire des techniques alternatives existantes. Depuis, j'aurais beaucoup à y ajouter et beaucoup à en retrancher. Mais peut être plus importants que toutes ces précisions qu'on peut trouver dans les livres tel le remarquable *Radical Technology* des libertaires britanniques, sont les principes sur lesquels j'aimerais m'appesantir ici. Une nouvelle technologie est en train de naître – et qui n'est pas moins significative pour l'avenir que l'a été l'usine pour le présent. Elle amène potentiellement à une sélection des techniques existantes en fonction de leur pureté écologique et de leur impact sur la liberté humaine. En ses propres termes, elle pourrait être hautement décentralisée, à l'échelle humaine, simple dans sa conception, et naturaliste dans son orientation. Elle peut trouver son énergie dans le soleil et le vent, dans les déchets recyclés et dans les matières renouvelables tel le bois. Par son application, l'agriculture alimentaire peut devenir une forme de jardinage spirituellement et matériellement rentable. Elle restaure l'environnement et, surtout, l'autonomie personnelle et communautaire.

Cette nouvelle technologie peut à bon droit s'appeler « la technologie du peuple ». Les potagers communautaires créés spontanément par les habitants des ghettos de New York, dans des quartiers saignés à blanc, les panneaux solaires fait-main qui apparaissent de plus en plus sur les toits, les petites éoliennes qui les accompagnent pour la production de l'électricité – tout cela exprime la volonté d'initiatives novatrices de la part de communautés habituellement passives, en vue de reprendre le contrôle de leurs conditions matérielles de vie. L'important, ce n'est pas de savoir si une coopérative alimentaire peut remplacer un hypermarché, si un potager communautaire peut remplacer une entreprise agricole industrielle, si une éolienne peut produire autant qu'une centrale électrique polluante. Ces coopératives, ces potagers, ces éoliennes sont le *symbole* technique d'une renaissance du « selfhood » qui reste ordinairement inaccessible aux « masses » ghettoifiées, et d'un sentiment croissant de compétence qu'on refuse en général à des citoyens clientèlisés. L'image usinière de la cité, de la citoyenneté même, est déjà allée trop loin dans l'étouffement de la moindre étincelle de vie publique; des alternatives techniques et institutionnelles pourront peut-être faire autant de chemin inverse dans la restauration d'un sens de l'autogestion dans ses formes civiques traditionnelles.

Etant donné le silence de l'usine, c'est ailleurs qu'il faut chercher les appels les plus importants pour une autogestion populaire: dans les quartiers (peut-être sa source la plus traditionnelle), chez les féministes et dans les mouvements écologistes, chez les « masses » qui ont déjà acquis une nouvelle autonomie personnelle, culturelle, sexuelle et civique. Cette nouvelle technologie n'a pas été à l'initiative de ces développements. Au plus, elle peut être résultat d'une nouvelle sensibilité, d'un nouveau « selfhood », d'une nouvelle compétence, produits par une société globalement technocratique comme résultat de ses propres tendances répressives. L'énergie solaire ou éolienne et le potager, sont des options techniques bien plus vieilles que l'usine. Qu'elles renaissent aujourd'hui comme technologie populaire est l'indice d'un besoin pressant de se dégager d'un

[3] « Vers une technologie libératrice » dans mon *Post Scarcity Anarchism* (Ramparts Press, 1971).

système social dont la force et la faiblesse résident dans sa nature totalitaire. Mais ces technologies alternatives fournissent un contexte nouveau, voire historique, pour le changement social. Elles offrent la possibilité *concrète* de retrouver une autogestion possédant toute la richesse et la qualité qu'elle possédait dans le passé, sans pour autant constituer un retour au passé. Leur caractère concret les rend totalement utopiennes, réalistes plutôt que visionnaires. Enfin, en tant que dispositifs éducatifs pour la communauté, elles ont tendance à créer une politique de la personnalité comparable seulement avec le « groupe affinitaire » comme arène éducative.

L'opposition de ces alternatives a aujourd'hui atteint un degré qui n'a de précédent que dans la décomposition de la société traditionnelle à la veille de l'ère capitaliste. Cette même technologie peut également devenir une technologie industrielle – être à la base de centrales solaires, de satellites, d'une industrie agricole biologique comparable à l'industrie alimentaire chimique actuelle. Les jardins, panneaux solaires, éoliennes, centre de recyclage décentralisé, peuvent être recentralisés, industrialisés, structurés, selon des schémas rationalisés et hiérarchiques. Ni le marxisme, ni le syndicalisme ne peuvent saisir la nature de ces alternatives, sans parler de leurs implications subtiles. Pourtant rarement y a-t-il eu une plus grande nécessité de pénétration théorique dans les possibilités qui sont devant nous, dans les directions historiquement nouvelles que peut suivre l'humanité. Sans une interprétation libertaire de ces directions, sans une *conscience* libertaire qui articule la logique de ce nouveau cadre technique, on pourrait bien assister à l'intégration de cette technologie du peuple par une société gestionnaire et technocratique. Dans ce cas, nous aurons été réduits aux lamentations et incantations d'un cœur grec, qui laisse le destin maître de la société sous la poussée de forces qu'elle ne contrôle pas. C'est peut-être là une position héroïque – mais qui reste futile.

Texte tiré et partiellement revu de « Self-Management & The New-Technology », traduction parue dans Interrogations sur l'autogestion, Atelier de Création Libertaire, Lyon, 1979.