

Utopies réalisables

Yona Friedman

Éditions de l'éclat, janvier 2000, Collection premier secours, isbn 2-84162-037-9, 256 p.

<http://www.lyber-eclat.net/lyber/friedman/utopies.html>

Table des matières

PRÉFACE	2
LES UTOPIES EN GÉNÉRAL	4
Le schéma non paternaliste	10
LES UTOPIES SOCIALES	12
LE GROUPE CRITIQUE.....	19
L'ENVIRONNEMENT	27
L'ORGANISATION DES «AUTRES»	38
LA SOCIÉTÉ SANS COMPÉTITION	45
L'IMPORTANT DE «L'IMPORTANT».....	54
LA VILLE	62
LA VILLE GLOBALE	69
CONCLUSION : UNE UTOPIE POLITIQUE RÉALISABLE	74
Annexe <i>Semi-Postface</i>	82

PRÉFACE

L'analyse de certaines utopies sociales présentées dans ce livre implique, en sous-entendu, l'acte d'accusation et la critique des deux «méchants» de notre époque que sont: «l'État mafia» et la «Mafia des médias» (presse, télévision, etc.). L'existence d'un «État mafia» est la conséquence de l'impossibilité du maintien de l'État démocratique classique dès que les dimensions de l'État dépassent certaines limites, et la «mafia des médias» en découle directement, par suite de l'impossibilité de la communication globale» (mondiale). Internet peut être cité en exemple pour montrer que cette impossibilité n'est pas le résultat de difficultés techniques, mais vient plutôt de l'inadaptation humaine fondamentale à la communication généralisée (de tout le monde vers tout le monde). L'échec de ces deux utopies généreuses, la démocratie et la «communication globale» entre les hommes, entraîne logiquement la formation de ces mafias qui agissent en notre nom et contre nos intérêts. En même temps qu'un acte d'accusation, ce livre veut être aussi un acte d'encouragement: il s'agit d'encourager l'individu à ne donner ni son consentement tacite ni son aide, à ces deux mafias. Ce n'est pas là une invitation à la révolution, mais une invitation à la résistance.

Comment a-t-il été possible que, durant la Seconde Guerre mondiale, la puissance envahisseuse rencontre si peu de résistance? L'envahisseur jouait sur le fait qu'un seul soldat ou un seul policier suffisait pour imposer un comportement donné à quelques centaines d'«envahis». Pourtant, dans certaines régions, ces petits groupes d'occupants se sont montrés incapables de s'imposer aux occupés, supérieurs en nombre (en Yougoslavie, par exemple), et le nazisme n'a pas réussi à «tenir le pays».

Nos mafias modernes, l'État et les médias, ont mis au point une attitude moins brutale – et plus adroite – que le nazisme d'autrefois: ils essaient de nous convaincre que c'est nous qui voulons ce qu'ils veulent.

Il n'en reste pas moins que ce livre se veut optimiste, parce que je considère que cette tactique, pour habile qu'elle soit, ne peut plus réussir. La série des crises que nous subissons est en telle contradiction avec les promesses de l'État et des médias, qu'il n'est plus guère possible d'être dupe. Tous ceux qui ont voulu, ou accepté les deux mafias, vont commencer à se rendre compte qu'ils ont été parfaitement stupides, ou qu'ils ont été abusés par la presse et par l'État dont l'activité principale est de leur mentir.

Le phénomène de la dégradation de l'État et des médias ne résulte pas d'une malveillance pure et simple des politiciens ou des journalistes; il découle de certaines impossibilités fondamentales dont on ne parle jamais: les «dirigeants» ne peuvent plus gouverner les États, ils ne peuvent plus «garder le contact» avec des masses devenues trop grandes. Par ambition, par goût du pouvoir, par amour des signes extérieurs du pouvoir, ils ne peuvent se résigner à devenir les gouvernants de petites organisations, à envisager la limitation de puissance qui résulterait du caractère égalitaire des organisations de petites dimensions, et, naturellement, du nombre plus réduit des «gouvernés». Quand la foule des gouvernés, se sentant abandonnée, commence à organiser sa survie en petites communautés capables de se suffire à elles-mêmes et d'assurer leurs services publics, alors les gouvernements, plus soucieux de théâtre et de «simulation» que d'assurer le bon fonctionnement des services publics défaillants, étiquent comme «mouvements marginaux» ces tentatives.

Pourtant, les mouvements marginaux d'aujourd'hui représentent peut-être les solutions du futur?

Quant aux médias, ils ne fonctionnent qu'en tant que «critiques dramatiques» des performances théâtrales des gouvernements, plus préoccupés de l'«effet» à produire que d'informer les autres de faits qu'eux, les médias, ne voient même plus: ils ne mentent pas, ils

sont aveugles. La déformation du journalisme est telle que le public, découragé, ne lit même plus les journaux: il est sûr d'avance que ce qui lui sera présenté comme essentiel, ne sera, pour lui, rien d'autre que des événements anodins. L'autocensure des médias découle de leur manière d'observer les choses; en souscrivant au mythe entretenu par les gouvernants.

Finalement, gouvernants et médias sont aujourd'hui isolés de la plupart de ceux qu'ils cherchent à atteindre.

Ce sont là des faits, ce n'est pas encore un acte d'accusation. L'acte d'accusation suivra dans ce livre, où j'essaie de démontrer que les professions de foi des gouvernants (arriver à une planification bénéfique pour les grandes masses) et celles des médias (arriver à une communication et une information globales) sont *irréalisables*. Les premières à cause du phénomène que j'appelle le «groupe critique»; et les secondes à cause du problème que j'appelle le «problème de l'accès». Aucune réorganisation, aucune idéologie ne peuvent changer cette situation, caractéristique des organisations sociales qui dépassent certaines dimensions.

LA SEULE SOLUTION RESTE CELLE DES PETITS GROUPES.

Seules les petites communautés peuvent résoudre leurs problèmes de survie et le rôle des gouvernements et des médias devrait être d'encourager cette attitude. Or, depuis des siècles, gouvernements et médias ont toujours rejeté ceux qui entendaient essayer de réaliser leurs projets pour eux-mêmes, sans experts et sans dirigeants. En effet, chacun est l'expert unique de ses propres affaires et l'unique dirigeant qualifié pour ces affaires. Les six milliards d'experts et de dirigeants d'aujourd'hui ne peuvent résoudre que leurs propres crises et leurs propres problèmes – très limités. Aujourd'hui les crises touchant les grandes collectivités sont de plus en plus graves, par suite de l'accroissement vertigineux des sociétés humaines et du développement de la technologie. Le temps passe, et les utopies d'autrefois, qui se «réalisent» seulement maintenant, sont déjà dépassées avant même d'aboutir. Nos utopies réalisables seront sans doute déformées et dépassées comme les autres, d'ici quelques décennies, mais, pour l'instant, elles sont nécessaires et urgentes en tant que médication. À ce titre, ce livre relève moins de la «futurologie» que de la «présentologie».

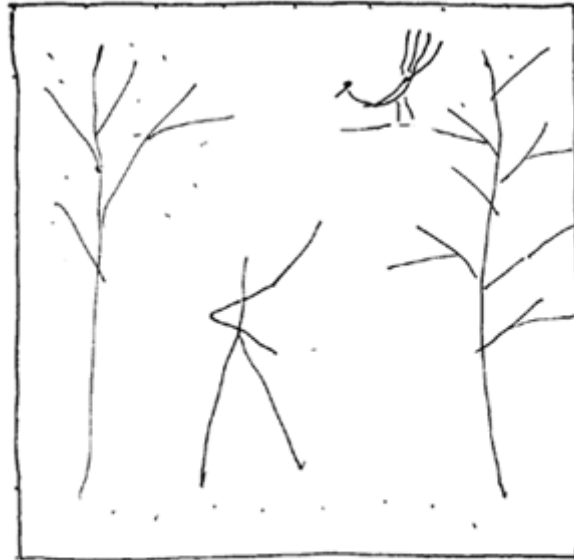
La question n'est pas tant de défendre mon livre que d'y exprimer mes opinions sur cette «présentologie», mais je concède volontiers que je peux me tromper (le rôle d'un auteur étant de faire des erreurs utiles). Pourtant, si je donne matière à réfléchir au lecteur en soulevant quelques problèmes, alors j'aurai atteint mon but.

Cette introduction a été écrite en 1974. Aujourd'hui, vingt-cinq ans plus tard, elle n'a rien perdu de son actualité: partout dans le monde nous voyons des sociétés immobilisées, des décideurs qui n'ont pas les moyens de décider – autant de millions de victimes de cette «société» incapable de trancher et de réagir. Nous sommes les victimes de notre incapacité à connaître nos limites, de notre mégalomanie ridicule devant les moyens réels (non techniques) dont nous disposons.

Communication et télécommunication ne sont pas synonymes. En matière de télécommunications, la distance séparant les partenaires ne compte pas, et la communication est instantanée. Mais si je mésinterprète un message en communiquant face à face, je le mésinterpréterai tout autant en le recevant par les moyens techniques les plus sophistiqués. Les moyens techniques ne servent qu'à réduire l'effort nécessaire : ils apportent la facilité.

Une grande partie de nos problèmes d'aujourd'hui tient au fait que nous avons voulu créer une «société de la facilité».

LES UTOPIES EN GÉNÉRAL



DES UTOPIES, EN GÉNÉRAL

Notre époque est celle des utopies. Elles sont nombreuses, de l'«american way of life» au communisme et aux «droits de l'homme», et elles possèdent toutes le pouvoir de mobiliser les foules. Mais, malgré ce pouvoir, elles ne sont pas «comprises» par leur partisans qui ne suivent, en leur nom, rien d'autre qu'une idée vague, non définie. Comment espérer alors que ces utopies deviennent réalité?

Mais il est important de souligner que ces utopies pourraient être réalisées. Les vraies utopies sont celles qui sont réalisables. Croire en une utopie et être, en même temps, réaliste, n'est pas une contradiction. Une utopie est, par excellence, réalisable.

1. Quand fabrique-t-on des utopies?

Notre époque est grande productrice d'utopies. Il n'existe pas de période historique durant laquelle on en ait inventé autant, et avec autant de soins dans l'intention de les rendre accessibles au public. L'adoption du terme «utopie» ne s'est d'ailleurs généralisée que depuis relativement peu de temps.

Les utopies anciennes, jusqu'à la première utopie moderne – celle de Thomas More –, n'ont pas été tenues pour «utopiques». L'utopie de Platon, les utopies chrétiennes sont considérées par leurs auteurs comme réalisables, sinon déjà réelles et existantes, dans ce monde ou dans l'autre. L'utopie, avant More, n'est pas encore réservée aux intellectuels.

En fait, les utopies existent depuis que le monde est monde, et les plus anciennes ne sont pas moins valables que les plus modernes. Il semble alors inutile de faire l'historique des utopies et d'essayer de prouver que l'utopie moderne intellectuelle s'est enrichie par rapport à l'utopie

primitive; ce serait frôler la falsification. Platon n'est pas «primitif» et More n'est pas «développé» par rapport à Platon.

Il me semble que commencer ce livre, consacré aux utopies réalisables, par un survol historique des utopies, serait donc une erreur. D'ailleurs, nous ne disposons même pas de données suffisamment solides, puisque les utopies du passé que nous connaissons ne sont soit que des tentatives d'utopies, soit que des utopies littéraires.

Pour parler des utopies réalisables, il me semble beaucoup plus logique de construire, tout d'abord, une théorie cohérente, sur des axiomes *a priori*, puis de regarder si cette théorie peut s'appliquer à des faits réels, observables, et les expliquer.

Pour atteindre ce but, essayons tout d'abord de voir ce qu'est une utopie à l'aide d'une image très primitive: Monsieur X se sent terriblement insatisfait. Pour soulager son insatisfaction, il réfléchit et il imagine une amélioration de la situation qui est à l'origine de ce sentiment d'insatisfaction. Cette amélioration de la situation peut être obtenue par un changement de sa seule conduite, ou par le changement de conduite d'autres personnes (ou d'objets) avec lesquelles il est en relation.

Supposons maintenant que Monsieur X choisisse la première solution, c'est-à-dire que son *utopie* consistera à envisager de changer sa conduite personnelle, changement qu'il peut réaliser sans grande difficulté (puisque'il n'implique que lui). Cette première solution, réalisable, ne sera donc finalement pour Monsieur X qu'un *projet*.

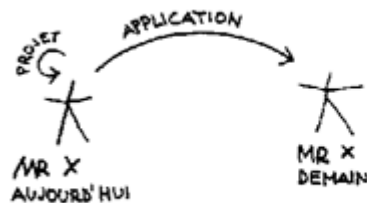


Fig. 1

Examinons maintenant une autre possibilité: Monsieur X n'a pas assez de force de caractère pour changer sa conduite, bien qu'il se rende compte que ce changement éliminerait son insatisfaction. Il lui plaît donc de rêver à cette autre conduite possible et d'imaginer la satisfaction qu'il en retirerait s'il avait la force de se décider à agir. Ce changement de situation, qui semble réalisable, mais qui ne l'est pas (dans notre exemple, à cause du manque de caractère de monsieur X), ne sera rien d'autre qu'un rêve, ce que les Anglo-Saxons appellent du *wishful thinking*.

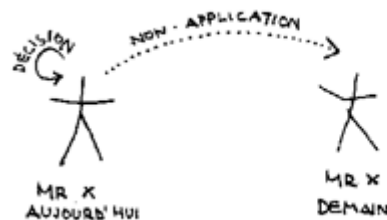


Fig. 2

Une autre solution encore consistera, pour Monsieur X, à imaginer un changement de conduite des *autres* (qui, eux aussi, se trouvent dans une situation insatisfaisante), ce qui lui procurerait (en même temps qu'aux autres) une situation satisfaisante, en améliorant les conditions de la vie qui le font tant réfléchir. Mais convaincre les *autres* de changer leur conduite n'est pas toujours facile. Monsieur X le sait, donc il n'essaye même pas, bien que

l'idée lui semble tout à fait raisonnable. Ce projet est une véritable utopie, au sens courant du mot, et cela à cause de la *résignation préalable* de Monsieur X.

Il reste une dernière solution: Monsieur X, avant de se proposer de changer la conduite des *autres* (comme dans la solution précédente), se mettra à réfléchir et étudiera quels aspects de la conduite des *autres* il peut réellement changer et de quels moyens il dispose. Si, finalement, il trouve une stratégie permettant d'obtenir le changement recherché, son utopie devient une *utopie réalisable*.

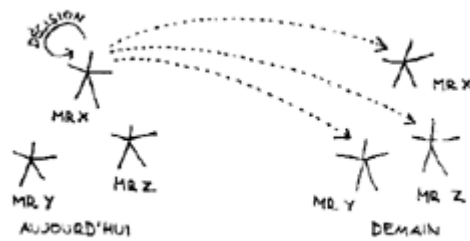


Fig. 3

Le sujet de cet essai est *l'utopie réalisable*.

L'exemple de Monsieur X nous a permis de montrer que *l'utopie réalisable* était une intersection du *projet* et de *l'utopie*, mais qu'elle était, par contre, fort éloignée du *rêve*, du *wishful thinking*.

Nous sommes donc prêts à aborder la théorie dont j'ai parlé au début.

2. Esquisse de la théorie

L'exemple très simple de Monsieur X nous permet de comprendre comment on peut construire une *théorie des utopies*. En partant de constatations fondamentales, on arrive à la théorie axiomatique suivante:

- a. les utopies naissent d'une insatisfaction collective;
- b. elles ne peuvent naître qu'à condition qu'il existe un remède connu (une technique ou un changement de conduite), susceptible de mettre fin à cette insatisfaction;
- c. une utopie ne peut devenir réalisable que si elle obtient un consentement collectif.

Si nous revenons maintenant à l'exemple de Monsieur X, il est évident, dans ce cas précis, que *projet* et *utopie réalisable* sont à peu près synonymes; pourtant il existe une différence non négligeable: le *projet* n'implique pas nécessairement le consentement, qui est considéré comme déjà accordé, alors que *l'utopie réalisable* nécessite un consentement qui n'a pas été accordé d'avance. Nous en arrivons là à formuler une constatation très importante: l'opération clé de *l'utopie réalisable* consiste à gagner le consentement; l'opération clé du *projet* est de savoir *utiliser une technique*, autrement dit *l'utopie réalisable* vient *avant* le *projet* (une fois *l'idée* de *l'utopie réalisable* acceptée, la réalité du projet lui succède grâce à la technique, sans laquelle, ajoutons-le et soulignons-le, l'idée de *l'utopie réalisable* n'aurait pas pu naître).

Cette théorie nous permet d'expliquer l'apparition périodique des *utopies réalisables* (et celle des utopies proprement dites). Pour qu'une utopie (réalisable ou non) apparaisse, il faut

qu'une technique ou un comportement nouveau soient connus et assimilés. L'apport de celui qui propose une utopie consiste donc, en général, à chercher l'application d'une technique déjà connue, en remède à une situation qui provoque l'insatisfaction collective. Cette observation explique que, tout au long de l'histoire, ceux qui formulèrent des utopies étaient moins des inventeurs de nouvelles techniques ou de nouveaux comportements que des réalistes (aussi étrange que cela paraisse) qui essayaient d'appliquer des techniques ou des comportements déjà connus.

L'apparition d'une utopie a donc toujours été caractérisée par un décalage des connaissances: quand, face à une situation insatisfaisante, on pense mettre en application une nouvelle technique, celle-ci est déjà connue depuis au moins une génération. On pourrait même dire, pour être encore plus exact, que, bien souvent, c'est lorsque la nouvelle technique a été découverte et reconnue qu'une situation commence à apparaître comme insatisfaisante. Ainsi, il y a quelques siècles, certaines maladies étaient acceptées comme un simple état de fait et l'idée qu'il serait possible de les guérir n'est apparue qu'avec la découverte d'un traitement envisageable.

Cette *loi* des utopies: *décalage* entre la *maladie* et le *remède* est la première qui découle logiquement de la simple esquisse de la théorie axiomatique qui précède. Nous allons en trouver d'autres.

3. *La nécessité du consentement*

Le troisième axiome de notre théorie, celui qui concerne la condition du consentement massif et qui définit, de ce fait même, la possibilité de réalisation d'une utopie (parce qu'il la transforme en *projet*), est souvent l'axiome le plus négligé par les observateurs superficiels, bien qu'il soit extrêmement important.

Pourtant, même si nous revenons à notre exemple très simple de la maladie et de la guérison, nous rencontrons immédiatement ce critère: il ne suffit pas de découvrir un remède à une maladie, il faut que le malade *consente* à le prendre.

Si la première *loi* des utopies concerne, comme nous l'avons vu, le décalage entre insatisfaction (premier axiome), et technique applicable (deuxième axiome), la deuxième *loi* des utopies va concerner le décalage entre la technique applicable (premier axiome) et le consentement nécessaire pour l'application de cette technique (troisième axiome).

Ces deux *lois de décalage* ralentissent toujours (pour au moins deux générations) le développement (pour le meilleur ou pour le pire) de l'espèce humaine. Aucune situation insatisfaisante ne pourra donc rapidement disparaître puisqu'on est obligé de passer par ce mécanisme de freinage.

Ces deux *lois de décalage* impliquent également qu'une utopie ne peut jamais être l'invention d'une seule personne. L'utopie ressort nécessairement d'une invention collective, puisqu'elle se transformera continuellement, et par *mini-apports* individuels, durant la période des deux décalages (période qu'on pourrait appeler celle de la *traversée du désert* de deux générations, comme dans l'image de la Bible). Si les utopies *littéraires* les plus connues, depuis Platon jusqu'à nos jours, sont restées des utopies proprement dites (et non des utopies réalisables), c'est parce qu'elles n'étaient que les *créations littéraires d'un seul et même individu* et non l'œuvre lentement façonnée et assimilée par *une chaîne d'individus consentants*.

Notre examen, dans la suite de cet essai sur les *utopies réalisables*, sera donc toujours axé sur le consentement ou sur la possibilité de consentement à une proposition donnée.

4. Utopies «positives» et utopies «négatives»

Revenons encore une fois à notre exemple de la *maladie*. On peut dire que la maladie est déjà insupportable avant même qu'on ait découvert comment la guérir, et si on cherche à la guérir, c'est justement parce qu'elle est insupportable. Autrement dit, il semble que ce soit l'insatisfaction qui provoque la recherche de l'utopie réalisable.

Pourtant, ce n'est pas toujours exactement le cas. Un malade incurable, par exemple, trouve sa situation insatisfaisante et il fera tout ce qu'il est possible de faire pour sortir de cette situation, bien qu'on n'ait pas encore trouvé de technique *positive* (technique de guérison). Le malade, dans ce cas précis, essaiera d'améliorer sa situation en faisant une *réévaluation*, c'est-à-dire en considérant, par exemple, sa mort prochaine comme une entrée triomphale parmi ses ancêtres, ou au paradis, etc. Autrement dit, il mettra en pratique une technique *négative*, une technique de résignation qui rende sa situation acceptable.

Cette image permet de comprendre ce que j'entends par utopies positives ou utopies négatives. Les utopies positives et les utopies négatives répondent exactement à notre théorie axiomatique fondée sur les trois conditions préalables (insatisfaction, technique possible, consentement collectif), mais en introduisant une restriction dans le domaine du deuxième axiome (celui de la *technique possible*). Cette restriction précise que la technique applicable peut être:

- a. soit une technique qui élimine la *source* de la situation insatisfaisante,
- b. soit une technique qui permettra *l'appréciation* de cette situation, et qui amènera à l'estimer désirable et satisfaisante, au lieu de la considérer comme insatisfaisante.

La première technique (a) caractérisera les utopies positives (la plupart des utopies scientifiques et sociales modernes), la deuxième technique (b), les utopies négatives (certaines utopies religieuses et morales). Je n'établis pas ici de préférence entre ces deux techniques qui sont également valables dans les contextes appropriés.

5. Utopies «paternalistes» et utopies «non paternalistes»

Nous avons donc découvert deux *lois de décalage*, la première en examinant la relation entre les domaines du premier et du deuxième axiome (c'est-à-dire: insatisfaction et technique), puis la deuxième loi, en examinant la relation entre les domaines du deuxième axiome et du troisième (technique et consentement collectif). Nous allons maintenant découvrir une autre loi en examinant la relation entre les domaines du premier et du troisième axiome (insatisfaction et consentement collectif).

Ces deux axiomes, celui de l'insatisfaction et celui du consentement collectif, qui déterminent les conditions d'apparition des utopies, possèdent un facteur commun très important: tous deux concernent la collectivité. Le premier axiome exige la prise de conscience de l'insatisfaction collective, le troisième exige le consentement collectif sur les moyens d'éliminer cette insatisfaction. Remarquons en passant un autre fait très important: le deuxième axiome, celui de la connaissance d'une technique applicable, n'exigeait pas une connaissance technique collective: cette technique n'était nécessaire, évidemment, que pour un seul *technicien-auteur-du-projet* de l'utopie. Or nous avons vu qu'une utopie ne se rapportant qu'à la *connaissance* d'un ou de plusieurs techniciens (deuxième axiome) ne peut être une véritable utopie ni même un projet: il s'agit tout au plus d'une invention technique

non appliquée et peut-être non applicable, tant qu'elle n'est pas suivie du consentement collectif (notre troisième axiome) et précédée par une insatisfaction consciente (suivant le premier axiome).

Cette réflexion montre bien que la relation existant entre l'axiome de l'insatisfaction collective et celui du consentement collectif est capitale pour une utopie *réalisable*, car c'est elle qui définit la *collectivité* pour laquelle l'utopie a été conçue.

Mais cette réflexion pose un autre problème: celui qui a conçu l'utopie au départ (le *technicien-auteur-du-projet* de notre deuxième axiome) appartient-il nécessairement à cette collectivité ou non?

Cette question introduit une nouvelle restriction qui permettra de préciser si celui qui doit opérer *est* ou *n'est pas* le même individu (ou la même collectivité) dans le cadre de nos trois axiomes. Nous avons deux réponses types à donner à cette question:

a. celui qui opère (individu ou collectivité) en concevant l'utopie ne fait pas partie de la collectivité consciente de son insatisfaction, et qui va devoir consentir à l'application de la proposition technique (ou du changement de conduite) susceptible de rendre sa situation acceptable;

b. celui qui opère (individu ou collectivité) en concevant l'utopie fait partie de la collectivité insatisfaite qui doit donner son consentement.

Dans le premier cas, nous nous trouvons en face d'une utopie *paternaliste*: un individu, ou un groupe, *bienveillant et extérieur*, essaie d'imposer une voie (choisie par cet individu ou ce groupe) à une collectivité que cet individu (ou groupe) considère comme malheureuse.

Quand je parle des utopies *paternalistes*, il doit être bien entendu que je ne parle pas uniquement des *cas abusifs*, tels que l'utopie soi-disant philanthropique des *colonialistes*, ou les utopies prêchées par certaines sectes ou religions, etc. Je donne une définition des utopies paternalistes dans leur totalité et indépendamment du fait qu'elles découlent de la bonne foi, de la bonne volonté ou de l'hypocrisie. Autrement dit: dans le cas de l'utopie *paternaliste*, la connaissance de la technique applicable appartient à une poignée d'individus dénommée *l'élite*, quelle que soit la qualification subjective, donnée à cette dernière.

Dans le deuxième cas, en revanche, nous nous trouvons en face d'une utopie *non paternaliste*: les mêmes connaissances sont détenues ou diffusées par tous et pour tous, et, par conséquent, nos trois axiomes concernent la même collectivité.

Les utopies réalisables de nos jours sont en général des utopies non paternalistes, même si elles n'existent à l'heure actuelle qu'à l'état latent et ne sont donc pas très bien connues. Elles ont probablement aussi existé dans le passé, mais nous les ignorons car elles n'ont pas laissé de traces *littéraires* (manifestes, slogans, théories, etc.).

Cela s'explique aisément: les utopies non paternalistes n'ont pas eu et n'ont pas de *littérature*. Il est évident que, dans le cas où *l'auteur-du-projet* est en même temps celui qui est insatisfait, il n'a pas besoin d'être convaincu et la propagande n'est pas nécessaire pour gagner son consentement à son propre projet. Seules les utopies paternalistes ont besoin de cette propagande (et on en trouvera des traces littéraires dans l'histoire), car c'est la propagande qui peut, et qui a pu, amener le consentement des *paternalisés*.

Il est bien évident aussi (et ceci fera l'objet d'un autre chapitre) que les utopies non paternalistes courent, malheureusement, très souvent le risque de se transformer en utopies paternalistes. Le but de ce livre est de servir d'avertissement contre ce danger qui n'est pas uniquement un danger moral, et qui menace directement notre survie.

6. Résumé du chapitre

Pour conclure ce chapitre je voudrais en faire le résumé:

Nous nous sommes rendus compte que l'examen purement historique des utopies ne nous mènerait pas loin et pour cette raison nous avons préféré construire une théorie axiomatique des utopies. Nos trois axiomes ont été:

1. les utopies naissent d'une insatisfaction collective,
2. les utopies supposent l'existence d'une technique ou d'une conduite, applicable pour:
 - a. soit éliminer la source de cette insatisfaction;
 - b. soit réévaluer cette insatisfaction en la considérant comme une ouverture vers une meilleure situation.
3. les utopies ne deviennent réalisables que si elles entraînent un consentement collectif.

Nous avons découvert deux *lois de décalage* constatant qu'une certaine durée doit séparer les trois stades décrits par les axiomes: le stade de l'insatisfaction, le stade de l'invention d'une technique applicable et le stade du consentement à cette application.

Nous avons aussi découvert que les utopies peuvent être paternalistes ou non paternalistes, suivant que la connaissance de la technique applicable est à la portée d'une *élite* ou à la portée de n'importe qui: autrement dit, suivant que le *technicien-auteur-du-projet* n'est pas *celui-qui-doit-consentir*, ou que l'auteur technicien et celui qui consent sont une seule et même personne.

Le schéma non paternaliste

Nous venons d'examiner ce qu'est une utopie et quelles sont celles que l'on peut qualifier de réalisables. Avant d'aller plus loin, je voudrais encore insister sur ce que j'appelle les utopies non paternalistes.

Tout d'abord, voyons ce qu'est le *paternalisme*. Nous allons, pour ce faire, prendre l'exemple le plus typique: celui du père de famille qui veut le *bien de ses enfants* et pense être seul capable de savoir ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire; il prend alors les décisions qui engagent l'avenir de ses enfants. Pourtant, malgré toute sa bonne volonté, il n'est pas infallible – il commet donc des erreurs, c'est inévitable – et certaines de ses décisions auront des conséquences fâcheuses; fâcheuses pour qui? Pour les enfants qui auront à supporter les conséquences des erreurs paternelles. Le comportement de ce père, plein de bonne volonté et qui se croit infallible, est un comportement *paternaliste*. Je qualifie de paternaliste toute organisation au sein de laquelle *quelqu'un* est habilité à prendre des décisions pour les *autres*, décisions dont les conséquences, parfois catastrophiques, seront supportées uniquement par les *autres* et non par celui qui porte la responsabilité de la décision.

Un médecin, par exemple, est toujours paternaliste (le paternalisme est souvent bienveillant): ce n'est pas lui qui souffrira de ses éventuelles erreurs de diagnostic ou de traitement, mais son patient.

Non seulement les médecins, mais tous les experts sont paternalistes – par définition –, ce sont des individus qui *savent mieux que les autres* ce qui est bon ou n'est pas bon pour ces *autres*.

Par contre, une organisation non paternaliste est une organisation au sein de laquelle ceux qui décident auront également à supporter les conséquences, quelles qu'elles soient, de leurs décisions. *Ceux qui décident sont ceux qui prennent le risque*; il n'y aura personne d'autre qu'eux-mêmes pour souffrir des retombées d'une éventuelle erreur de jugement dans les décisions prises.

Une démocratie parlementaire ou un despotisme éclairé, par exemple, sont des organisations paternalistes; une démocratie directe suit le schéma non paternaliste. Voyons maintenant comment peut être réalisée une utopie non paternaliste.

La clé du schéma non paternaliste sera, bien entendu, celle de *l'information préalable*, qui

doit répondre aux impératifs suivants:

1. Apprendre à connaître les alternatives possibles qui permettent à Monsieur X de choisir parmi celles-ci la solution qui semble lui convenir le mieux (autrement dit établir un *répertoire* de toutes les solutions possibles).
2. Monsieur X devra connaître toutes les conséquences possibles qui peuvent découler de sa décision d'adopter une solution quelconque du répertoire (autrement dit, il s'agit d'établir l'avertissement quant aux *retombées* de toute décision, sur celui qui a décidé).
3. Il faut aussi connaître les règles particulières qui relèvent du contexte dans lequel la décision de Monsieur X va être appliquée (autrement dit, connaître *l'infrastructure* extérieure existante).
4. Il faut encore savoir calculer les conséquences entraînées par la décision de Monsieur X, sur les autres, ceux qui cohabitent avec lui à l'intérieur du même contexte (autrement dit, établir un avertissement quant aux retombées de la décision d'un individu sur les autres, retombées qui intéressent toute la collectivité).

Le petit croquis qui suit expliquera le schéma non paternaliste.

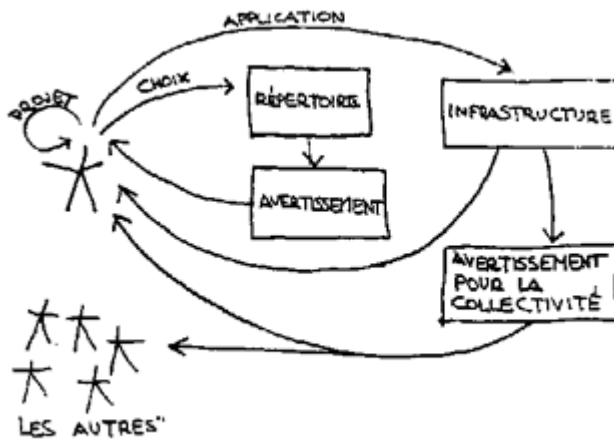


Fig. 5

Notre définition du non-paternalisme montre combien il est nécessaire que ces informations soient mises à la portée de chaque membre, quel qu'il soit, d'une collectivité. Pour être compréhensibles par tous, les quatre groupes d'informations énumérés plus haut doivent être décrits et énoncés dans un langage suffisamment simple pour être accessible à chacun des membres de la collectivité.

C'est le but que nous rechercherons dans le chapitre suivant.

LES UTOPIES SOCIALES



LES UTOPIES SOCIALES

Une société est une utopie réalisée: c'est un projet d'organisation très complexe, accepté par un certain nombre d'individus qui, dans leur comportement quotidien, manifestent leur accord à ce projet verbalement non formulé.

En effet, l'espèce humaine est la seule espèce animale (autant que nous le sachions) dont le comportement social n'est pas «naturel», mais «inventé», réglé par la spéculation intellectuelle. Et ceci à tous les niveaux de civilisation.

L'invention «société» a un but utilitaire: faciliter la survie. Mais la survie de qui? de l'individu? de la collectivité?

C'est une question qui reste ouverte.

Personnellement, je pense à la primauté de l'individu. L'espèce n'est qu'une abstraction: elle n'a ni volonté, ni but, ni même un moyen de s'exprimer. Ce sont les individus qui veulent quelque chose, qui poursuivent un but et qui s'expriment. Ce n'est pas l'espèce qui a inventé l'individu, mais c'est l'individu qui a conçu l'abstraction «espèce».

Un collectif «espèce» s'est réalisé à l'aide de la communication: les individus, inventeurs de l'abstraction, ont réussi, bien ou mal, à communiquer, les uns aux autres, l'abstraction inventée.

1. Les utopies sociales impliquent un langage

Quand nous avons parlé des utopies dans le chapitre précédent, nous avons parlé des utopies en général: sociales, technologiques, biologiques, etc. Mais, de la définition de l'utopie dont nous avons trouvé qu'elle reposait sur un mécontentement ressenti par une collectivité, puis sur un consentement à l'application d'une méthode destinée à faire disparaître ce mécontentement, et enfin sur l'importance des moyens mis en œuvre pour obtenir le consentement, il ressort que toute utopie est, au moins partiellement, sociale.

Reconnaissant ce caractère essentiellement social, nous nous occuperons dans cet essai – surtout – des utopies sociales. Pour pouvoir les décrire autrement que sur le mode poétique, il nous faudra trouver un langage.

Nous ne devons pas attendre de miracles de ce langage. Il ne s'agit pas de faire une

description minutieuse des sociétés, mais au contraire de chercher un vocabulaire succinct, facile à retenir, et qui décrive la *structure* d'une société avec suffisamment de précision pour que n'importe qui puisse reconnaître cette structure, ou comparer les structures de différentes sociétés, sans que cette comparaison implique un *jugement* autre que personnel et libre. Ainsi, notre langage ne sera pas fondé sur une échelle de valeurs (qui est différente suivant chaque individu), mais représentera les éléments *invariants* de chaque structure. Il doit, en outre, permettre de reconnaître certaines qualités des organisations sociales qui pourraient sembler importantes pour la prévision de ce que nous pourrions attendre d'elles.

2. Représentation de la société par des graphes

Nous appelons *société* un ensemble d'individus assez particulier qui ne contient que des individus entre lesquels existe obligatoirement une *relation* quelconque. Un individu qui n'a aucune *relation* avec au moins un autre individu appartenant à cette société peut être considéré comme un homme *hors de la société*.

Supposons maintenant que je veuille esquisser l'image d'une société. Je dessinerai d'abord toutes les personnes qui lui appartiennent, puis je dessinerai les lignes reliant deux personnes entre lesquelles j'observerai une relation et ceci pour toutes les personnes appartenant à cette société. J'aurai alors représenté cette société par une figure et, dans cette figure, chaque *individu* sera relié par au moins une *chaîne* de lignes (relations passant par d'autres individus) à n'importe quel autre individu appartenant à cette société.



Si je remplace par des points les petits bonshommes de cette *carte de la société*, j'obtiendrai une figure composée de points et de lignes, dans laquelle *un chemin au moins* reliera n'importe quel couple de points arbitrairement choisis. Le mathématicien appelle cette figure un *graphe connexe*.



Bien entendu, ce graphe ne donne qu'une image extrêmement simplifiée de la société. Pour que cette image soit utilisable pour quiconque, nous devons l'explicitier plus longuement.

Dans ce but, je vais réexaminer le concept des *relations*, relations que j'ai représentées par des lignes, et je vais chercher à savoir avant tout qui dessinera cette image? Autrement dit, il me faut savoir qui est l'observateur de cette société.

Remarquons tout de suite que différents observateurs verront différemment chaque société. Dans la plupart des cas, je ne trouverai pas facilement deux observateurs qui donneront la même importance à la même relation: *donc l'importance de ces relations n'est pas observable sans erreur possible* et nous ne chercherons pas à la considérer dans nos calculs.

Par contre, *l'existence* pure et simple d'une relation directe entre deux individus appartenant à une société est observable. Ce qui veut dire que l'existence ou la non-existence d'une *ligne*

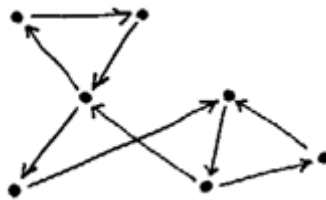
dans le graphe représentant une société peut être considérée de la même manière par un très grand nombre d'observateurs. Nous nous contenterons donc de noter l'existence de ces relations.

Une autre caractéristique de ces relations peut être également observable et notée: la *direction* d'une relation. Expliquons maintenant ce terme.

Si nous observons deux personnes qui sont *en communication* (c'est-à-dire deux personnes entre lesquelles existe une relation), nous pouvons voir qu'une fois la communication terminée, l'un ou l'autre (ou les deux) individus changera son comportement préalable à la communication. Nous dirons, dans ce cas, que l'une de ces personnes (ou toutes les deux) a reçu une *influence* de l'autre.

Cette influence a une direction, une *flèche* qui part de celui qui exerce l'influence vers celui qui la reçoit.

Nous appellerons donc *influence* une relation entre deux individus quand cette relation a une *direction* (flèche) *observable*.



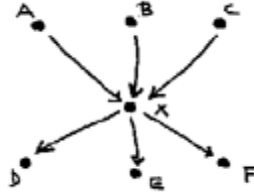
En conclusion, une société sera représentée par un graphe connexe orienté: c'est-à-dire par *une figure composée de points et de lignes*, dans laquelle il n'y a *aucun point* qui ne soit *relié par au moins une ligne* aux autres points et dans laquelle *chaque ligne a une flèche* qui *représente la direction* de la propagation de l'influence.

3. Les caractéristiques structurales des sociétés

Notre représentation d'une société nous permet de décrire, à l'aide de nos cartes de société, ses caractéristiques structurales. Ces caractéristiques ne se référeront pas à des grandeurs mesurables car nous avons exclu plus haut et avant tout la possibilité d'observer les importances, les intensités, etc. des influences. Nous devons donc nous contenter de certaines propriétés dites topologiques pour caractériser l'organisation d'une société. Ces propriétés topologiques indiqueront des caractéristiques découlant du mode de liaisons, de chemins et de circuits dans la carte d'une société, puisqu'elles correspondent au *schéma de la propagation des influences* dans un ensemble d'individus reliés entre eux.

Pour arriver à la description d'une caractéristique aussi importante, nous ferons appel à une image: l'image de la *situation* d'un individu dans une société. Cette *situation sociale* sera définie par les influences que cet individu recevra des autres et exercera sur eux. Par exemple, s'il exerce une influence sur quatre de ses voisins et s'il ne reçoit aucune influence des autres, il sera considéré comme plus *puissant* qu'un autre individu qui, lui aussi, exercera quatre influences mais recevra deux influences venant des autres.

Ainsi, la situation sociale d'un individu sera exprimée par la *différence* entre la *somme* des flèches (influences) qui *partent* de lui et la *somme* des flèches qui *arrivent* jusqu'à lui. Pratiquement, la situation sociale correspondra à un *bilan d'influences* de chaque individu. Mais – et c'est très important – dans ce bilan, nous sommes obligés de ne pas associer une *grandeur* différente à des flèches différentes car nous sommes convenus que la *grandeur d'une influence n'est pas observable*.

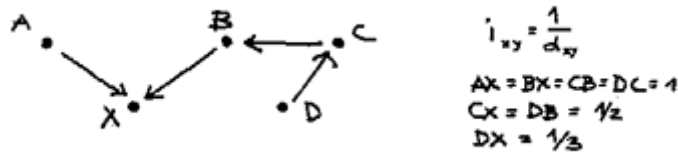


Nous considérons donc, par une simplification inévitable, chaque *influence* directe (donc transmise directement d'un individu à autre) comme ayant la même importance aux yeux d'un observateur qui n'est pas relié à l'un de ces deux individus (c'est-à-dire à un observateur qui n'appartient pas à la même société).

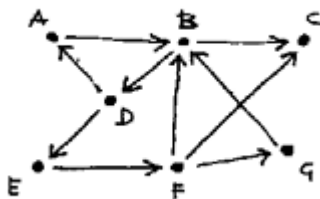
Notons au passage que cette convention ne veut pas dire, bien entendu, que les deux individus reliés par cette influence n'associent pas une valeur, une importance quelconque à cette influence. Nous pouvons être sûrs qu'ils en associent une; il est même probable que cette importance est très différente pour l'un et pour l'autre: celui qui exerce l'influence pourra l'estimer très importante et celui qui la reçoit pourra aller jusqu'à l'ignorer; ou bien, inversement, quelqu'un peut ignorer l'influence qu'il exerce et celui qui la reçoit peut l'apprécier hautement.

Pour éviter toute équivoque, nous avons donc considéré comme *étalon* l'observation d'un observateur extérieur à la société observée. Ajoutons encore une précision supplémentaire: si cet observateur considère toutes les influences directes comme égales entre elles, il pourra observer aussi qu'une influence *indirecte* (donc transmise par plusieurs personnes) s'affaiblit au cours des transmissions consécutives par suite du phénomène que la théorie d'information appelle le *bruit*: erreurs, mésinterprétations, omissions.

Imaginons, par exemple, qu'une influence, partant d'un individu, est transmise par un intermédiaire à un autre individu. La moindre erreur, commise par cet intermédiaire quant au *contenu* de cette influence, fera que le destinataire ne recevra *qu'une partie* de l'influence qui lui a été originellement envoyée; évidemment, cette partie arrivée à destination sera d'autant plus amoindrie qu'il y aura plus d'intermédiaires participant à son acheminement.



Nous utiliserons, pour décrire cette dégradation de l'influence au cours des transmissions, une règle simple: nous supposerons que *l'intensité* d'une influence se dégrade en proportion inverse du nombre des transmissions intermédiaires nécessaires à son acheminement.



Nous sommes maintenant préparés à définir la situation sociale de chaque personne dans une société, situation vue par un observateur extérieur. Elle sera représentée par la différence entre la somme de toutes les influences (directes ou indirectes) exercées par un individu déterminé sur tous les autres individus de cette société et la somme de toutes les influences exercées sur lui par les autres.

$$S_x = \sum_{y=1}^{y=n} \frac{1}{d_{xy}} - \sum_{y=1}^{y=n} \frac{1}{d_{yx}}$$

Cette formule qui peut, à première vue, sembler rébarbative, est en fait si simple qu'un enfant de douze ans, élève de cinquième, n'aurait pas besoin de plus d'une heure de cours pour la comprendre, y compris les deux matrices qui vont suivre.

Pour faire le calcul très simple qui découle de notre formule, il nous suffit de dresser ce qu'on appelle la *matrice des chemins* du graphe qui représente la *carte* d'une société donnée. À partir de ce graphe (ou matrice), nous pouvons obtenir les deux sommes nécessaires pour avoir le paramètre de la *situation sociale*.

À l'aide de ce calcul, ce n'est pas uniquement la situation sociale de chaque membre de la société de notre exemple (ici elle contient 7 personnes) que nous avons obtenue, mais également la *hiérarchie* réelle qui est établie (souvent tacitement) dans cette société.

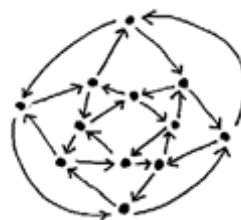
Nous appellerons *structure mathématique* d'une société sa description soit par un graphe (*carte* de la propagation des influences), soit par la matrice des chemins (*tableau* de la dégradation des influences).

La *structure sociale* de cette même société, c'est la *hiérarchie* réelle des situations sociales dans la société.

Il est évident que la structure sociale d'une société est une sorte de fonction de la structure mathématique de cette même société. Ainsi, certaines propriétés (topologiques) de la structure mathématique influencent la structure sociale. Par exemple, un *arbre* comme celui de la figure suivante



correspondra toujours à un certain type de société (que nous appellerons *hiérarchique*, et un graphe du type de celui-ci



correspondra toujours à un autre type de société que nous appellerons hiérarchique, et égalitaire.

	A	B	C	D	E	F	G		
A	0	100	50	50	33	25	20	2,78	Sa = 2,78 — 2,41 = 0,37
B	50	0	100	100	50	33	25	3,58	Sb = 3,58 — 4,00 = — 0,42
C	0	0	0	0	0	0	0	0,00	Sc = 0,00 — 3,83 = — 3,83
D	100	50	33	0	100	50	33	3,66	Sd = 3,66 — 2,83 = 0,83
E	25	50	50	33	0	100	50	3,08	Se = 3,08 — 2,56 = 0,52
F	33	100	100	50	33	0	100	4,16	Sf = 4,16 — 2,33 = 1,83
G	33	100	50	50	33	25	0	2,81	Sg = 2,81 — 2,28 = 0,63
	2,41	4,00	3,83	2,83	2,00	2,33	2,28		

matrice des dégradations (decay-matrix) « Situations sociales » (« social situations »)

Bien entendu, la hiérarchie que nous voyons dans la figure ci-dessus nous servant d'exemple, n'est que la hiérarchie observable par l'observateur *extérieur* à cette société. On peut très bien imaginer que la hiérarchie observée par Monsieur A ou par Monsieur B diffère sensiblement de cette *hiérarchie objective*.

Dans notre carte de la hiérarchie *réelle*, établie par un observateur extérieur, c'est Monsieur F qui est le membre le plus influent de cette société; mais Monsieur B, par exemple, peut très bien imaginer que c'est lui-même le membre le plus influent du groupe. En effet (et nous le verrons dans un autre chapitre), la fidélité de la *carte* (graphe), quant à la description fiable de la structure d'une société, dépend de *l'attention* (souvent dirigée arbitrairement) de l'observateur. C'est pourquoi Monsieur B peut tracer une carte de la hiérarchie très différente de la nôtre, si, pour des raisons qui ne regardent que lui (aveuglement, vanité, optimisme), il considère comme négligeables les influences qu'il reçoit de Messieurs A et F.

Supposons maintenant qu'un des membres de cette société la quitte, pour une raison personnelle quelconque. Immédiatement, la hiérarchie se transformera par suite de cette défection. Certains membres de la société en bénéficieront (leur situation sociale s'améliorera à leurs yeux); à d'autres, par contre, cette défection portera préjudice. Ainsi, si nous supposons — pour la simplicité de l'exemple — que tous les membres de cette société sont intéressés à obtenir une place *plus élevée* dans la hiérarchie, ceux qui bénéficieraient de la défection de Monsieur X seront ses *adversaires* et ils essayeront de le chasser de la société; ceux qui, par contre, en seraient victimes, essayeront de retenir Monsieur X et d'empêcher son départ: ils seront ses «alliés».

Par une simple fonction, que j'appelle la *dépendance* d'un membre de la société au départ de Monsieur X, nous pouvons dresser un *tableau d'alliances* propre à cette société.

$$D_x(z) = S_x - S_x(y \neq z) = \left(\sum_{y=1}^{y=x} \frac{1}{d_{xy}} - \sum_{y=1}^{y=x} \frac{1}{d_{yz}} \right) - \left(\sum_{y=1}^{y=x} \frac{1}{d_{xy}} - \sum_{y=1}^{y=x} \frac{1}{d_{yz}} \text{ si } y \neq z \right)$$

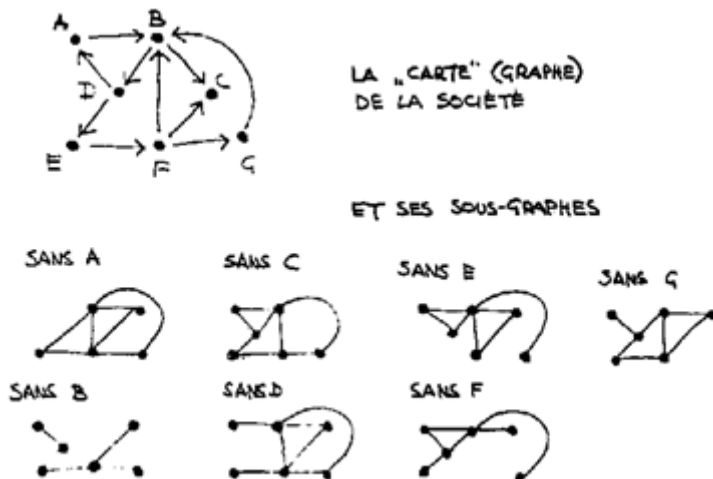
adversaire de Mr X	Mr X (victime)	allié de Mr X
BCDE	A	FG
ACDEG	B	F
ACE	C	ABGDEF
CDEG	D	BC
ABCG	E	AB
ABCDF	F	ED
	G	E

«alliés»:
ceux qui veulent garder Mr X dans la société

«adversaires»:
ceux qui veulent chasser Mr X de la société

Mais expliquons d'abord ce qu'est la *dépendance*. Imaginons que Monsieur X fasse la *grève* (il est malade, il boude, il est furieux, etc.), en un mot qu'il devienne sourd et aveugle aux influences qu'il reçoit d'ordinaire et à celles qu'il exerce sur les autres. Ce nouveau comportement aura un effet sur les autres membres de la société et la *dépendance* l'indique. Par exemple, en regardant notre tableau, nous voyons que Monsieur C, dont la situation sociale était jusqu'alors la plus basse, perturberait gravement les autres par sa défection (les autres sont donc *dépendants* de lui); Messieurs F et G, par contre, hautement situés dans leur société, ne manqueraient guère au bon fonctionnement de la société, s'ils la quittaient. Monsieur B représente un cas très intéressant: bien que mal situé dans l'échelle sociale, sa défection aurait pour effet de *débloquer*, pour ainsi dire, la situation sociale de beaucoup d'autres.

La dépendance se calcule donc simplement en obtenant la différence entre la situation sociale d'une personne appartenant à une société et la situation sociale de la même personne *après* le départ de Monsieur X. La première situation sociale se calcule donc sur le graphe qui représente la société dans sa totalité; la deuxième, par contre, doit être obtenue du *sous-graphe* de cette même société après le départ de Monsieur X (sous-graphe ne contenant pas X).



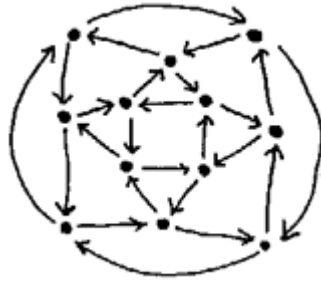
Nous avons obtenu ainsi, à l'aide d'une méthode tellement simple que n'importe quel enfant de douze ans peut l'utiliser, une description de la structure réelle de toute société imaginable.

N.B. — En effet, la simplicité de la notation à l'aide de graphes, et la simplicité des opérations (qui restent très simples malgré l'écriture mathématique rébarbative), est voulue. Je crois qu'une étude sur la société n'est utile que si elle présente une méthode utilisable et applicable *par le non-expert*, c'est-à-dire par un individu quel qu'il soit. (C'est la raison pour laquelle la plus grande partie de ce livre a été *traduite* en un langage simple, celui des images, traduction qui a paru en 1974 sous le titre: *Comment vivre entre les autres sans être chef et sans être esclave?* aux éditions Jean-Jacques Pauvert, à Paris.)

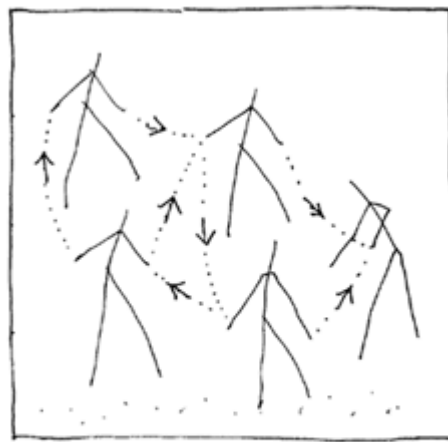
4. La société «égalitaire» et la société «hiérarchique»

J'essaierai de définir, après ces explications préliminaires, deux concepts de la société que je trouve assez importants: la société *égalitaire* et la société *hiérarchique*.

Je peux considérer une société comme *égalitaire* si tous ses membres ont la même situation sociale. Autrement dit, dans une société égalitaire, la différence entre la totalité des influences exercées et la totalité des influences reçues sera la même pour tous. Cette société ne contient donc pas de *notables* ayant de *l'influence*.



LE GROUPE CRITIQUE



LE "GROUPE CRITIQUE"

La société s'est constituée par le biais de la communication: les abstractions inventées par un individu et transférées à d'autres individus, deviennent, de ce fait, des biens en commun. Ce transfert des pensées, des abstractions est terriblement compliqué et aléatoire, mais, par miracle, il réussit assez souvent. Si le transfert de pensée d'une personne à une autre est déjà très difficile, à l'intérieur d'un groupe d'individus, il devient plus difficile encore, plus lent et plus sujet à des malentendus. Ces difficultés augmentent encore si le groupe devient plus grand; ceci jusqu'à une limite au-delà de laquelle toute communication s'avère pratiquement impossible. Cette limite implicite aux difficultés de la communication est peut-être la contrainte la plus fondamentale, la plus naturelle, à la formation des sociétés, humaines ou autres.

1. L'impossibilité de «l'utopie universaliste»

Nous avons vu ([au chapitre 1](#)) que la condition *sine qua non* de toute utopie réalisable était, soit la *persuasion*, à laquelle doit avoir recours l'auteur de l'utopie pour convaincre ceux qui pourraient avoir un rôle à remplir dans la réalisation du projet de l'utopie, soit une *communication directe* entre ceux-là mêmes, communication qui leur permettrait de comprendre la nécessité de réaliser ce projet. Il s'agit donc, dans le cas d'une utopie sociale, soit de la persuasion venant d'un individu, soit d'un commun accord entre tous les membres d'une société.

Évidemment, cette condition n'est pas trop difficile à remplir, tant que l'utopie ne concerne qu'un groupe relativement restreint. S'il s'agissait de groupes beaucoup plus grands, nous pourrions observer qu'au-delà de certaines dimensions, ces groupes ne seraient capables d'arriver à l'accord commun nécessaire à la réalisation d'une utopie que très lentement ou même jamais (la persuasion et la communication directe sont devenues impossibles). Une certaine grandeur fonctionnelle du groupe ou de la communauté représente ainsi un *seuil* très important quant aux utopies sociales.

Ce fait – que nous allons examiner plus loin et plus en détail – nous permet de réaliser une vérité évidente qui, malgré sa simplicité, est rarement reconnue. Il s'agit de l'impossibilité des utopies *universalistes*, c'est-à-dire, de l'impossibilité des projets qui ne sont réalisables qu'en fonction d'un consensus universel.

Étrangement, l'histoire de l'humanité fourmille d'utopies universalistes qui, bien entendu, n'ont jamais pu arriver au terme de leur réalisation: la paix mondiale, la croissance zéro, la justice sociale (donc les *grands principes moraux*) en font partie.

On se plaît souvent à dire que ces utopies sont irréalisables, car la *nature humaine* ne peut s'y adapter. À mon avis, c'est faux, et cette critique ne fait pas autre chose que de *remplacer un grand principe moral* par un *grand principe cynique*, ce qui ne fait toujours qu'un peu plus de paroles vides de sens.

En effet, si nous examinons les choses de plus près, nous pouvons voir que si – par exemple – la paix mondiale est difficile à réaliser, par contre la paix intérieure à une société de dimension limitée existe un peu partout. La même observation est valable pour les autres grands principes moraux, qui sont tous réalisables au sein d'un groupe plus restreint.

Si notre raisonnement n'est pas faux, les utopies sociales fondées sur les grands principes moraux sont réalisables quand elles ne concernent qu'un groupe de dimension réduite, à l'intérieur duquel la persuasion entraînant le consensus *reste possible*.

Donc, les utopies universalistes sont irréalisables, mais elles ne l'ont pas toujours été nécessairement. En fait, pour une humanité plus réduite en nombre, répartie en groupes qui ne savent rien de l'existence les uns des autres, cette situation de paix plus ou moins généralisée, de justice sociale, etc., semble être plus réalisable.

2. «Valence» et «dégradation de l'influence»

En réalité, l'impossibilité des utopies sociales universalistes (donc des utopies qui semblent établir des règles de conduite valables, par exemple, pour toute l'humanité, ou pour une part très nombreuse de cette dernière) est la conséquence de certaines propriétés *animales* de l'homme; *animales* en ce sens qu'elles résultent de la structure physiologique de l'être humain. Je pense ici surtout à certaines limitations actuellement inhérentes à son cerveau.

Dans le chapitre consacré au langage, nous avons examiné deux facteurs: la *structure mathématique* des sociétés (exprimée à l'aide des graphes) et la *structure sociale*, fonction de la structure mathématique (telles la société *égalitaire*, *hiérarchique*, etc.). Si nous nous contentions de cette représentation, nous pourrions, par exemple, imaginer une société de dix millions d'individus dans laquelle chacun pourrait influencer directement tout autre individu, ce qui est impossible dans la réalité, mais admis suivant la première formulation de notre

langage. En effet, un graphe (donc une structure mathématique) de dix millions de points complètement reliés entre eux est possible mathématiquement.

Nous allons donc devoir rajouter des contraintes à notre langage de base et ces contraintes seront d'ordre biologique: ce seront les *limitations* de l'animal humain. Regardons donc les concepts qui expliquent ces limitations biologiques.

Le premier concept à examiner sera celui que j'appelle la *valence*: il représente une propriété (observable et biologiquement déterminée) de l'animal homme. Cette propriété définit le *nombre* de centres d'intérêts sur lesquels un homme *peut concentrer* son attention consciente. Par exemple, je peux lire à la fois deux textes (même avec difficulté), peut-être même trois, mais je ne pourrai sûrement pas comprendre dix textes lus simultanément. Dans ce cas, ma *valence* sera peut-être de trois, ou plus, mais sûrement inférieure à dix.

La valence *limitera* donc le nombre de personnes dont un membre d'une société peut recevoir (ou sur lesquelles il peut exercer) une influence, durant une *période de référence quelconque*. Cette valence sera visualisée dans les *cartes* de cette société (ou de cet environnement) par le *degré* du point qui correspond à cette personne (degré = le nombre de lignes partant de, ou arrivant à, un point donné dans un graphe).

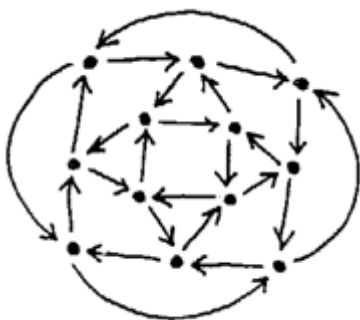
L'autre concept clé, celui de la *dégradation de l'influence* au cours de sa transmission, est un concept déjà mentionné quand nous sommes convenus de la façon de calculer la *hiérarchie réelle* dans une société.

Il s'agit, là aussi, d'une propriété *observable et biologiquement déterminée* de l'animal homme: en fait, cette dégradation dépend de nos capacités cérébrales. C'est la *capacité de canal* pour la transmission d'une information, capacité de canal qui est particulière à une espèce ou à une sorte d'objet.

Cette propriété, elle aussi, est fortement limitative pour les structures sociales possibles: elle implique qu'à partir du point de départ d'une influence, et après un certain *nombre de transmissions intermédiaires*, l'influence originale ne peut que se dégrader ou devenir négligeable.

La valence et la capacité de canal de l'être humain représentent des *seuils naturels*, seuils que nous ne pouvons transgresser facilement. Ces deux seuils fixent des *limites* à la propagation de l'influence entre êtres humains (et entre objets): donc les organisations sociales (ou environnementales) *dépendent* sensiblement de la valeur numérique de ces seuils.

3. Le «groupe critique»



EXEMPLE :

VALENCE $v = 4$
 CAPACITÉ DE CANAL $c = 4$
 STRUCTURE "ÉGALITAIRE"

LE "GROUPE CRITIQUE"
 CONTIENT ALORS
 $n = 12$ PERSONNES

La possibilité d'application pratique entraînée par la connaissance de ces deux seuils (valence et capacité de canal) pour les sociétés/environnements est la suivante: ils déterminent des grandeurs numériques qui *limitent* le nombre d'*éléments* (hommes et objets) pouvant appartenir à une société sans gêner son bon fonctionnement, ainsi que le nombre de liens (influences) reliant ces éléments. Ainsi par exemple, il sera impossible de réaliser une société

égalitaire à laquelle appartiennent n' humains et m' objets et dans laquelle il existe w' liens, si les seuils respectifs n'admettent pas plus de n humains, m objets et w liens, tout comme il sera impossible de concevoir une société hiérarchique contenant n'' hommes et m'' objets reliés entre eux par w'' liens. Dit plus simplement: une société ou un environnement ayant une structure déterminée (dans le sens donné plus haut à ce terme) ne pourra pas contenir plus d'un *nombre établi* d'éléments (hommes, objets et liens).

Nous appellerons *groupe critique* le plus grand ensemble d'éléments (hommes, objets et liens) avec lequel le bon fonctionnement d'une organisation, ayant une structure définie, peut encore être assuré.

Le concept du groupe critique est peut-être *le résultat le plus important* de cette étude, car la comparaison d'une organisation avec son groupe critique montre immédiatement si un projet d'organisation ou une utopie sociale est réalisable ou non. La plupart des utopies ou projets ont échoués non à cause de l'impossibilité de leurs idées de base mais cause de la violation de la loi du groupe critique. Très souvent même, le succès initial d'une tentative a été l'outil de son déclin car le succès attirant de nouveaux adhérents, le groupe faisant cette tentative s'est accru puis détruit par sa propre expansion !

4. La grandeur du «groupe critique» est une caractéristique de chaque espèce

Le groupe critique résulte donc de deux facteurs *biologiques* (la valence et la capacité de canal) et d'un facteur *topologique* (la *structure* de la société). Sa grandeur n'est donc pas régie par une idéologie, une technique ou des connaissances, autrement dit, par des facteurs artificiels qui dépendraient de l'homme. Les trois facteurs décisifs ne dépendent que des lois de la nature, et la loi du groupe critique est elle-même une loi naturelle.

Deux des facteurs (valence et capacité de canal) sont des facteurs biologiques: ils varient donc avec chaque espèce. Le troisième facteur est invariant, en ce sens qu'il est le même pour toutes les espèces.

Le groupe critique lui-même varie donc avec l'espèce: il est différent pour l'homme, pour le singe ou pour les lions, les harengs ou les abeilles. Mais, pour chaque espèce, il est possible de l'établir, et sa grandeur numérique peut être considérée comme une caractéristique de cette espèce.

Si nous considérons, par exemple, une espèce animale, disons l'éléphant, nous trouverons que la horde des éléphants varie suivant le nombre d'individus qui en font partie, mais cette horde ne dépassera jamais, au grand jamais, un certain nombre donné: celui du groupe critique des éléphants.

L'aliénation pour l'homme est une conséquence du dépassement très important du groupe critique humain: nous cohabitons avec plus d'hommes que nous ne pouvons en supporter et nous utilisons plus d'objets que nous ne pouvons en commander; tout cela sans que nous ayons changé nos caractéristiques biologiques.

Le dépassement du groupe critique provoque une surcharge sur le cerveau de l'individu, surcharge qu'il ne peut aucunement supporter.

N.B. — À première vue il semble que la *valence* et la *capacité de canal* seules dépendent des lois de la nature, mais, en fait, c'est aussi le cas de la structure sociale: nous avons vu qu'elle est fonction de la structure mathématique d'une société, donc régie par les lois de la topologie.

5. La désintégration des grandes organisations

Ce qui vient d'être dit du phénomène du groupe critique dépasse, et de loin, la simple observation et l'hypothèse scientifique. Il s'agit, en fait, d'un phénomène que j'appelle *parapolitique*: plus fondamentalement politique que tout ce que nous appelons politique. Ce phénomène du groupe critique devient évident, si nous considérons que la viabilité de toute organisation sociale (donc le caractère réalisable de toute utopie) dépend des limites inhérentes à toute communication, et que le phénomène du groupe critique est l'expression la plus simple et la plus rigoureuse de ces limites.

Imaginons un exemple. Dix humains, utopistes convaincus, décident de former un groupe *égalitaire*. Ils y parviennent, après quelques difficultés. Leur groupe fonctionne bien, et beaucoup d'autres humains veulent se joindre à eux. Les fondateurs du groupe décideront de n'accepter d'abord que quatre nouveaux membres. Le groupe pourra encore rester égalitaire, car – si nous supposons, pour l'exemple, que la valence est 4 et la capacité de canal 6 – le groupe de 14 membres est encore inférieur au groupe critique égalitaire. Puis 6 autres nouveaux individus rejoindront le groupe; aussitôt, un des *anciens* deviendra meneur du groupe: le groupe a dépassé la grandeur critique égalitaire, et est devenu, de groupe égalitaire, groupe hiérarchique.

Ce groupe hiérarchique commence à grandir, l'arbre hiérarchique s'installe. Puis, quand le nombre des membres du groupe dépasse 900 (qui est la dimension critique du groupe hiérarchique, à condition que la valence reste 4 et la capacité de canal 6), un des sous-groupes devient *dissident*. Ce phénomène est quasi automatique, quand le groupe dépasse la dimension critique correspondant à sa structure sociale, il se scinde.

Cet exemple, extrêmement simplifié, a montré une des conséquences possibles du dépassement de la dimension du groupe critique.

En réalité, le phénomène est beaucoup plus complexe, et les conséquences beaucoup plus différenciées, car d'autres facteurs entrent en jeu, dont nous allons parler maintenant.

Nous avons vu que la grandeur du groupe critique peut varier en fonction de:

- a. la structure du groupe,
- b. la valence spécifique de ses membres,
- c. la capacité de canal spécifique des membres du groupe.

Mais, si nous reprenons notre définition de la valence, nous voyons qu'il est question du nombre des influences assimilables par un individu *durant une période de référence donnée*. La valence dépendra donc aussi, mis à part le mécanisme cérébral spécifique de l'individu en question, de la *durée* de référence. Expliquons-nous: le nombre d'influences assimilables sera différent, naturellement, si la durée de référence est d'une minute, d'une heure, d'un jour, d'un an ou d'un siècle. De plus, il dépendra encore du *langage* par lequel l'influence s'exprime: langage parlé, exemple non verbal, etc.

Nous devons donc introduire ici un concept supplémentaire, que j'appelle la *vitesse caractéristique du langage*: cette vitesse est exprimée par le temps, par la durée nécessaire à un individu pour exprimer et pour assimiler une influence. Il existe des codes très rapides: le langage militaire, les codes commerciaux, etc., et des codes très lents, dont la compréhension est liée à l'expérience vécue: codes artistiques, religieux, philosophiques, etc.

La vitesse caractéristique d'un code influence *et* la valence *et* la capacité de canal. Si j'ai parlé auparavant de diverses valeurs numériques de la valence ou de la capacité de canal des humains, je l'ai toujours fait en fonction d'un code défini, car la valence et la capacité de canal en sont fonction.

Une autre variable encore, non négligeable, est celle que j'appelle la *vitesse de réaction* admise par le contexte extérieur. Cette vitesse doit correspondre au temps de référence qui a servi pour déterminer la valence et la capacité de canal, compte tenu, aussi, de la vitesse caractérisant le langage utilisé.

Expliquons-nous. Imaginons un marin conduisant un frêle esquif. Il utilise un gouvernail

qu'il peut manier avec une certaine vitesse et auquel obéit le frêle esquif à une vitesse qui lui est propre. Notre marin réussira à conduire son bateau tant que le rythme des changements extérieurs (vagues, coups de vent) est plus lent que la vitesse avec laquelle son frêle esquif obéit à ses manœuvres. Autrement dit, l'esquif ne sombrera pas tant que sa vitesse de réaction sera plus rapide que le rythme des changements du contexte extérieur.

La vitesse de réaction est un élément essentiel pour déterminer la grandeur critique des organisations. Ainsi, le bon fonctionnement d'une unité militaire dépend de sa grande vitesse de réaction qui est fonction d'une grandeur critique beaucoup plus réduite qu'une Église dont la vitesse de réaction peut être mesurée en siècles.

L'expression précise de la grandeur du groupe critique sera donc une fonction dépendant:

- a. de la structure sociale du groupe,
- b. de la valence spécifique de l'espèce humaine,
- c. de la capacité de canal spécifique à l'espèce humaine,
- d. de la vitesse de réaction imposée par un contexte,
- e. de la vitesse caractéristique du langage utilisé par le groupe.

En possession de cette formule précise nous pouvons conclure qu'un groupe (ou une organisation), qui dépasse la grandeur du groupe critique correspondant, peut réagir de diverses manières. Il peut, soit:

- aa. changer sa structure sociale,
- bb. se scinder en plusieurs groupes qui garderont la structure sociale du groupe originel,
- cc. ralentir sa vitesse de réaction.

Ces trois réactions représentent un changement politique important: soit une révolution, soit une sécession, soit une sclérose. Les révolutions, les sécessions ou les scléroses sont, dans la plupart des cas, les conséquences d'un dépassement de la grandeur critique: le phénomène du groupe critique représente donc bien un phénomène parapolitique.

Nous connaissons beaucoup d'exemples de ce phénomène: la désintégration, des empires, l'ingouvernabilité des grands États, etc. Ces empires, ces États, pouvaient exister tant qu'ils étaient relativement petits, tant qu'ils n'étaient pas centralisés (je ne considère pas comme *centralisée* une organisation dans laquelle – comme dans les anciens empires – l'acheminement des décisions du centre prenait six à douze mois: en effet, ces États étaient, de ce fait, régis moins par le pouvoir central que par des proconsuls localement tout-puissants), ou encore tant que la vitesse de réaction exigée par le contexte extérieur était relativement lente (l'Angleterre victorienne, par exemple).

À notre époque, cette dégradation due au dépassement de la grandeur critique appropriée s'exprime, entre autres, par le fait que les pouvoirs centraux font de la *politique étrangère*, mais sont incapables de faire de la *politique intérieure*, qu'il s'agisse des États ou des entreprises, etc. C'est à ce fait que l'on doit le nombre grandissant des rencontres *au sommet*, qui ne sont, en définitive, rien d'autre que des clubs de dirigeants à l'échelon le plus élevé, essayant de *s'entresauver* face à l'abîme profond qui les sépare des organisations qu'ils sont supposés diriger.

6. La diversification

Cette constatation du caractère parapolitique du phénomène du groupe critique nous ramène aux constatations de départ de ce chapitre sur l'impossibilité des utopies universelles, qui découle des limitations impliquées par le fait du groupe critique.

Si les utopies universelles sont impossibles, la clef des utopies pourrait être, au contraire, la *coexistence dans la diversité*. Chaque groupe rechercherait son utopie, qu'il réaliserait, et ces utopies seraient particulières à chaque groupe, même si leur particularité ne s'exprimait pas

par une terminologie consacrée. Cette multiplicité d'utopies et l'impossibilité de l'utopie unique sont la conséquence logique de nos observations précédentes; c'est une sorte de *loi de la nature*.

Il est probable que la foi dans l'utopie unique, supérieure aux autres, est particulière à l'Occident, héritage des Grecs et de la chrétienté. Cette foi qui incite à la conquête pour *sauver* les autres – contre leur propre volonté –, cette attitude missionnaire, est probablement la caractéristique la plus autodestructrice imaginable, car, ayant pour but l'impossible, elle passe à côté de la voie réalisable (la multiplicité des utopies), sans l'apercevoir. Quelle Église a-t-elle déjà compris que les religions ne peuvent être sauvées que par les hérésies?

Une autre conséquence de ce qui précède est l'impossibilité de la communication globale. Toute image que l'Occidental se fait du monde repose sur l'hypothèse tacite de la désirabilité d'une *union*, de la *compréhension* entre tous, de la communication entre tous. Tant que cette communication n'a pas été réalisable, faute d'une technologie adéquate, cette hypothèse ne s'est pas manifestée dans toute sa nocivité. Par contre, aujourd'hui, puisque ce ne sont plus les moyens de communication qui manquent, c'est manifestement l'inadaptation biologique de l'animal humain qui rend impossible la communication générale et l'Occident se remet difficilement du choc¹.

1. Comme je l'ai déjà fait remarquer dans la préface de ce livre, l'impossibilité de la communication généralisée n'est pas due à une impossibilité technique, mais plutôt à notre incapacité structurelle (dans le sens biologique du terme) à coordonner un surplus d'informations, nécessairement ambiguës.

La peur des catastrophes, typique de

ces trente dernières années, est un exemple à citer: la pénurie est imminente, et le recours qui vient à l'esprit de l'Occidental est la création de *conseils de sages*. Ces *conseils de sages* arrivent avec leurs propositions, et, une fois celles-ci faites, nous voyons qu'elles sont inapplicables. Inapplicables parce qu'incommunicables dans le court laps de temps restant, incommunicables pour l'humanité tout entière. La vitesse de réaction propre à un groupe, dont la dimension serait celle de l'humanité entière, correspondrait à un temps disponible de plusieurs siècles, ce qui est évidemment beaucoup trop long face à l'urgence des problèmes à résoudre.

Par contre, les petits groupes peuvent se défendre avec des moyens de fortune contre ces pénuries. Ils sont capables de réussir le sauvetage que la grande organisation ne peut réaliser. Les organisations parallèles, comme celles des marchés noirs (qui pallient les défections des marchés officiels), des organisations de quartiers (qui réalisent les services que les gouvernements ne sont plus capables de fournir), etc., représentent quelques exemples de l'autodéfense des petits groupes. Le troc qui remplace l'argent à l'époque des pénuries, l'isolation volontaire de petits groupes qui essaient de survivre dans des situations difficiles, sont des phénomènes sains. Nous devons encourager leur émergence, en expliquant l'impossibilité de la communication généralisée prônée par nos ancêtres, et en enlevant l'étiquette d'*asociabilité* aux tentatives d'autonomie des petits groupes, blackboulés par les dogmes sociaux courants.

7. *L'autorégulation sociale ou encore: pourquoi un chien est-il toujours assis confortablement?*

Nous avons vu jusqu'à présent dans ce chapitre que les utopies sociales réalisables obéissent à une sorte de loi naturelle, *celle* du groupe critique. Pour toute utopie sociale, il existe donc un nombre limite définissant le plus grand groupe qui puisse encore réaliser cette utopie.

Bien entendu, nous pouvons ainsi élargir le concept du groupe critique aux réseaux entre groupes, lesquels sont nécessairement régis (parce qu'ils sont liés entre eux par l'intermédiaire d'humains, ayant la même valence et capacité de canal que les autres membres du groupe) par des lois identiques; ces lois peuvent être différentes, par contre, en ce qui concerne la vitesse de réaction du réseau qui peut être plus lente que celle du groupe.

L'existence d'une loi limite est toujours le signe de *l'autorégulation* d'un système: le système se développe d'une certaine manière jusqu'à ce qu'il arrive à sa *limite*, et, à partir de ce moment, il commence à se comporter différemment. Les lois naturelles de la biologie sont des exemples typiques de ce genre de lois.

De là découle une constatation très simple, souvent pressentie: nos sociétés sont parfaitement autorégulantes. Cette hypothèse peut être confirmée en fonction des réflexions contenues dans ce chapitre.

Voici comment nous verrons fonctionner l'autorégulation d'une société si nous admettons que l'organisation sociale humaine ne peut se développer qu'entre des limites très étroites: nous comprendrons que si une organisation s'accroît, elle est obligée de changer sa structure, et que, changeant sa structure, elle est contrainte en même temps de changer de dimension. L'hypothèse de l'autorégulation des organisations sociales peut être conçue comme un des facteurs les plus importants de la sélection naturelle: une société qui garde sa structure et qui, en même temps s'accroît, ralentit sa vitesse de réaction, se rend d'elle-même vulnérable dès la première crise et se détruit à un rythme accéléré. Dans une telle société, peu de membres survivront: et ce seront ceux qui auront été orientés vers un autre type de structure; ils seront peu nombreux et constitueront le départ d'une autre lignée génétique.

Il y a quelque temps j'ai posé, à un ami biologiste, la question rhétorique suivante: comment se fait-il qu'un chien s'assise toujours confortablement? Ce qu'on ne peut pas toujours dire d'un humain. Évidemment la réponse est que le chien n'a probablement pas de théories quant à savoir comment on doit s'asseoir; après s'être assis, le chien continue de bouger jusqu'à ce qu'il trouve son parfait bien-être. Par contre, l'homme s'assoit suivant une image qu'il se fait de la parfaite façon de s'asseoir, sans suivre sa propre autorégulation comme le fait le chien.

Il y a quarante-deux ans (1958), dans mon livre sur l'architecture mobile (qui traite de la possibilité d'autorégulation dans le domaine de l'architecture), je constatai que «les animaux possèdent la liberté individuelle en suivant des lois inviolables, et que les hommes n'ont pas de liberté individuelle, mais que leur système de lois est violable. Il est donc clair que les animaux ont une supériorité sociale sur les hommes».

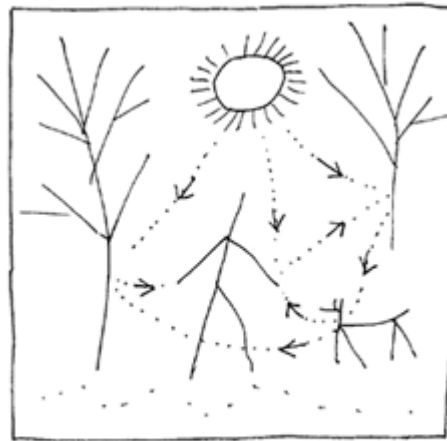
Cette supériorité sociale des animaux vient de l'autorégulation (qui est régie, comme nous l'avons vu, par des lois strictes comme, entre autres, celle du groupe critique). L'utopie sûrement réalisable, et l'une des plus importantes, consisterait à admettre l'équivalence de toutes les utopies, mais ceci n'est possible que dans un système de lois qui admet l'autorégulation. Dans un tel système de lois naturelles – qui est inviolable – et qui est nécessairement du type des lois limites, l'utilité et la «réalisabilité» des utopies s'ensuivraient naturellement.

Je parle ici, au futur, d'un tel système de lois naturelles, bien que nous vivions actuellement dans un système semblable (et que nous y ayons toujours vécu), mais si je le fais c'est pour souligner, en usant de ce futur, le fait qu'un jour il faudra bien que nous *reconnaissons*

l'existence de ce système et que nous *renoncions aux idéologies* verbeuses qui remplacent actuellement ce qui devrait être notre science sociale et politique. Reconnaître le monde dans lequel nous vivons pour ce qu'il est, pourrait être plus «animal» (dans le sens noble du terme), que de créer pour nous-mêmes un monde imaginaire de plus en plus compliqué et de plus en plus contradictoire par rapport à nos expériences quotidiennes, et par là, pourrait être fort important pour notre survie.

L'hypothèse du groupe critique est peut-être le point de départ d'une *écologie sociale*.

L'ENVIRONNEMENT



L'ENVIRONNEMENT

La règle du «groupe critique» représente une contrainte pour tout système régi par un quelconque mode de communication entre composants du système, personnes humaines ou objets; autrement dit, les «sociétés» aussi bien que les «environnements». De ce point de vue, société et environnement sont synonymes.

Pour un individu, les «autres», qu'il s'agisse de personnes humaines ou d'objets, forment son environnement. Le «monde», dans sa totalité, est cet environnement avec lequel il est en communication continue, qu'il le veuille ou non.

La communication avec le monde suggère à chaque individu une «image du monde». C'est cette image qui oriente son comportement, donc sa survie. Et cette communication, comme toute communication, est, elle aussi, limitée par le groupe «critique»: l'image du monde que chacun de nous se «fabrique» ne peut pas contenir trop de composants.

Notre comportement est ainsi façonné pour faire face à un monde réduit par notre imagination limitée.

1. L'idée de l'écologie sociale

Nous avons vu que l'existence même du groupe critique et de l'impossibilité de la survie des trop grandes organisations entraîne une sorte d'autorégulation sociale. En effet, par suite de la division ou du ralentissement de réaction de ces organisations, il semble que la survie sociale soit liée à l'impossibilité d'accroissement sans limite des sociétés, et cela en conséquence de certaines propriétés biologiques de l'animal humain (la valence et la capacité de canal). Il

s'agirait donc d'un mécanisme qui régule la coexistence des sociétés exactement comme le mécanisme d'un écosystème régule la coexistence des espèces. D'où l'expression *écologie sociale*.

Il existe peut-être un autre élément de l'écologie sociale que nous pourrions mentionner, en dehors de celui qui limite la croissance. Je pense à celui de la *sélection sociale*.

La *sélection sociale* relève d'un système de règles inventées par une société, règles dont le but est de maintenir un certain type de situation (voir chap. II, § 3) à l'intérieur de la même famille, clan, etc., donc dans le même groupe génétique.

À première vue, la sélection sociale semble aller de pair avec la sélection naturelle, qui postule la survie des plus aptes. Si nous partons de l'hypothèse selon laquelle, dans un groupe non égalitaire, l'individu le plus habile s'attribue le plus grand pouvoir (la plus grande influence), la probabilité génétique que ses descendants conservent son habileté est renforcée par des règles (inventées ou convenues) qui facilitent la conservation du pouvoir aux descendants.

Si, par contre, nous partons d'une hypothèse, plus réaliste, suivant laquelle les descendants des plus habiles ne sont pas nécessairement les plus habiles, la sélection sociale (donc les règles inventées) permet aux descendants des plus habiles d'être mieux entraînés (par la scolarité, l'hygiène, etc.) à garder leur situation dans la société, et nous pourrions considérer que la sélection sociale est alors un facteur artificiel équilibrant la sélection naturelle.

Évidemment, ce facteur fonctionne bien jusqu'à une certaine limite, mais si l'écart entre la sélection naturelle et la sélection sociale s'accroît au-delà de cette limite, la sélection sociale (et l'organisation sociale qui essaye d'assurer son existence grâce à cette aide) devra céder à la sélection naturelle.

En résumé, nous pouvons considérer l'écologie sociale comme un système de mécanismes à caractère biologique qui maintiennent les groupements de notre espèce entre certains seuils: dans le cas des répercussions du groupe critique, il s'agit des limites *quantitatives* d'une organisation sociale; dans le cas de la sélection sociale, il s'agit de limites *qualitatives* à l'intérieur même de ces organisations.

2. L'environnement, c'est les «autres»

L'idée de l'écologie sociale nous ramène à l'écologie tout court. L'écologie est le mécanisme qui fait fonctionner un ensemble d'objets et d'êtres vivants qui sont en relation de dépendance. La moindre variation dans le mécanisme écologique a des répercussions immédiates, ou décalées, sur tous les objets et tous les êtres vivants qui appartiennent à ce mécanisme (écosystème). L'idée d'écologie est donc liée à celle d'un équilibre du mécanisme; ce dernier réagit à toute perturbation. *au-dessous* d'un certain seuil, il réagit en retournant à l'état d'équilibre qui avait précédé la perturbation; mais *au-dessus* de ce seuil, la perturbation rompt l'équilibre du mécanisme, qui retrouve alors un autre équilibre, très différent du précédent.

Nous avons retrouvé, précédemment, dans l'écologie sociale, les mêmes phénomènes: le mécanisme et les perturbations qui interviennent dans son fonctionnement. Nous allons maintenant essayer de préciser ces concepts du mécanisme social et des seuils dont il dépend.

Une première remarque, très importante, concernera ce mécanisme: nous avons admis, précédemment que le mécanisme social était composé d'individus, d'une part, et d'autre part des influences reliant entre eux ces individus. En réalité, la situation est plus complexe, car les influences peuvent partir aussi bien d'un objet que d'un individu. Par exemple, le changement de comportement d'un individu peut être provoqué soit par un autre individu soit par un objet (maison, nourriture, voiture, argent, etc.). Pour être très précis, le mécanisme social devra donc être décrit par le réseau des influences entre personnes et objets (le mécanisme sera un

mécanisme mixte de personnes et d'objets).

Une fois cette hypothèse acceptée, voilà qu'elle transforme de nouveau nos considérations. J'ai parlé plus haut, comme d'une des utopies sociales les plus importantes, de la société *égalitaire*, et je l'ai définie comme un ensemble de personnes dont la *situation sociale* (c'est-à-dire l'excédent des influences exercées par rapport aux influences reçues) est la même. Mais si cette société est composée en partie de personnes et en partie d'objets, ma définition tient-elle toujours? Il est bien évident qu'il n'y a aucune nécessité à assurer une *égalité* entre les objets; l'égalité n'est nécessaire qu'aux individus. Ainsi, notre utopie *non paternaliste* ne sera non paternaliste qu'envers les personnes, mais pourra être aussi paternaliste qu'on le voudra quant aux *objets*.

Cet exemple m'a permis, plus haut, de remplacer la notion de *société* (mécanisme des influences entre personnes) par celle d'*environnement* (mécanisme mixte d'influences entre personne et personne, personne et objet, et objet et objet). Comme je l'ai dit, l'environnement c'est *les autres*, convenant que *les autres* désigne à la fois *personnes* et *objets*.

Mais cette définition de l'environnement (les autres) a impliqué déjà quelques remarques: les autres sont différents pour chaque observateur: l'environnement de Monsieur X *contient* Monsieur Y, il est donc différent de celui de Monsieur Y dont l'environnement *contient* Monsieur X.

Monsieur X ne connaît pas très bien Monsieur Y, et ils ne connaissent pas leurs préférences mutuelles. Pour chacun d'eux *sa* préférence, très importante, est prioritaire par rapport à celle de l'autre: pris séparément, ils sont donc *paternalistes*, car ils essayeraient volontiers de convaincre les autres de l'importance primordiale de leurs préférences. La résistance de leur environnement à ce paternalisme sera, de plus, différente, selon qu'il s'agit d'une influence à exercer sur une personne ou sur un objet.

(En fait, l'idée de l'environnement (les autres) et celle de l'écologie sociale traduisent un *racisme* en faveur des personnes humaines à l'encontre des objets.)

Les *seuils* sont fortement affectés par cette différenciation: nous avons dit que seules certaines organisations pouvaient être *égalitaires* et *stables*. Or, nous voyons maintenant qu'il existe d'autres organisations sociales (ou organisations d'environnement) qui pourront être égalitaires ou stables pour les personnes seulement (et pas pour les objets). Ces possibilités supplémentaires agrandissent le champ des utopies sociales réalisables en faveur des personnes et au détriment des objets.

(Un exemple de ce genre d'organisation sociale égalitaire – pour une *minorité* – pourrait être celui des sociétés aristocratiques, dans lesquelles la classe dirigeante est égalitariste, et cela aux dépens des exploités, considérés comme des objets: esclaves, serfs, etc.)

L'introduction des objets entraîne quelques difficultés pour le fonctionnement des organisations d'environnement qui sont à la fois égalitaires et stables pour les personnes: en effet, une société *égalitaire pour les personnes* est assurée de fonctionner aisément à condition de comprendre *beaucoup* d'objets à situation sociale très basse (excédent *néгатif* des influences). Dans ce cas, la *dépendance* par rapport aux objets devient d'autant plus grande que l'élément de l'environnement (ou de la société) sur lequel on fonde son calcul est situé plus bas. Or cette dépendance par rapport aux objets entraînera un bouleversement dans les *situations sociales* des autres en cas de grèves de l'un des éléments de l'environnement. (Par exemple: voiture, chauffage central, etc.)

Par conséquent, la stabilité (égalité des dépendances) est très difficile à assurer dans une société *égalitaire-pour-les-personnes*. En fait, dans une société de ce type, la moindre panne technique peut être fatale.

J'ai fait, à la [fin du paragraphe 5](#) du deuxième chapitre, une observation qui peut nous fournir un exemple des *conditions de seuil*: dans une organisation sociale, un grand nombre d'objets facilite l'égalitarisme pour les personnes, mais crée, en même temps, une dépendance

par rapport aux objets, qui met en danger la stabilité de l'organisation.

Les conditions de seuils réglant la proportion des objets et des personnes dans un ensemble (environnement ou société) seront donc différentes (et pratiquement inversées) selon qu'on considérera l'organisation de cet ensemble du point de vue de *l'égalitarisme* ou de celui de la *stabilité*.

3. «Individus» et «objets»

Après avoir remplacé la notion de *société* par celle d'*environnement*, nous avons constaté que le rôle des *objets* dans cet ensemble n'était pas moindre que celui des *personnes*. Nous avons cependant fait une réserve, de nature morale, en disant que nous voulions assurer une priorité aux intérêts des personnes et non à ceux des objets (un non-paternalisme envers les personnes et un paternalisme envers les objets).

Mais il nous manque encore la définition des objets, par rapport aux personnes. Cette définition ne peut être considérée comme évidente sous prétexte que tout le monde reconnaît un objet d'une personne humaine: dans une société *esclavagiste* un esclave était considéré comme un objet et certaines personnes (pas moi!) sont capables de considérer un ordinateur (ou même, un livre) comme une personne.

La définition que je proposerai, utilisera la notion de *but*: j'appellerai *objet* tout élément d'un environnement qui n'a pas de buts propres, communicables, et *personne* (ou individu) tout élément d'un environnement pour lequel, au contraire, ses propres buts sont importants.

Cette définition justifie le traitement différent appliqué aux objets (paternalisme admissible) et aux hommes (paternalisme inadmissible).

On peut également retourner cette définition et dire que les paternalistes traitent les personnes humaines comme des objets et que les non-paternalistes ne traitent que les objets comme les objets.

4. L'infrastructure, c'est le nombre

Nous pouvons enfin conclure que le nombre des éléments (personnes et objets) et leur proportion dans une société (ou environnement) sont essentiels, car le nombre des éléments et cette proportion déterminent le répertoire des organisations sociales (ou environnementales) possibles et, entre autres, toutes les utopies réalisables. Le *répertoire* dont nous avons parlé à propos des organisations non paternalistes est donc défini en fonction du nombre des éléments d'une société ou d'un environnement. Par exemple, entre 3 personnes, il n'y a pas plus de 10 schémas de liaisons possibles, si l'on ne tient pas compte des directions des flèches, et 16 schémas, si l'on en tient compte, et cela sans pour autant identifier les 3 personnes.



L'*infrastructure* de ce petit répertoire d'organisations possibles entre trois éléments, est tout simplement le nombre de ces éléments (3) et toutes les contraintes qu'on peut choisir; par exemple si nous posons la contrainte que ces organisations sont *égalitaires*, le répertoire ne contiendra pas plus de deux organisations possibles. Tous les répertoires *restreints* découleront donc, eux aussi, de l'*infrastructure*.

Partant de là, le groupe critique ne sera donc rien d'autre que l'*infrastructure* la plus grande, satisfaisant à des conditions correspondant à la structure sociale: autrement dit, le plus grand nombre d'éléments ayant certaines propriétés désirées pour une société (ou un environnement).

Nous voyons donc, sans même entrer très profondément dans le détail, que les deux faits les plus importants, c'est-à-dire ceux qui déterminent *toutes* les possibilités réalisables (pour une société ou pour un environnement), sont les suivants:

- a. *L'intention individuelle* de chaque personne appartenant à cette société (ou environnement), intention qu'aucune autre personne ne peut connaître;
- b. *Le nombre des éléments* (personnes ou objets) appartenant à cette société.

5. Le problème de «l'accès»

Tout en conservant le même langage tout au long de cette étude, nous avons peu à peu modifié notre angle de vision (sans pour autant changer de centre d'intérêt). Partant de la définition de l'utopie tout court, passant par l'utopie réalisable, nous avons découvert le non-paternalisme et son organisation caractéristique, puis, à l'aide de notre langage *objectif*, nous avons trouvé comment on pouvait arriver à l'utopie sociale non paternaliste réalisable, et finalement, en passant par l'équivalence des termes *société* et *environnement*, nous avons défini l'*infrastructure* (nombre de personnes et nombre d'objets dans un système) et la propagation de l'influence dans cette infrastructure.

Il est évident que la propagation de l'influence (comme tout autre flux) est liée au problème de l'accès. Nous allons maintenant examiner ce problème.

Imaginons une personne qui cherche une autre personne bien déterminée, dont elle ne connaît pas l'emploi du temps. Si elle la cherche dans un groupe de dix personnes, elle la retrouvera facilement. Parmi cent personnes cela lui prendra beaucoup plus de temps. La retrouver entre dix millions d'autres personnes est à peu près impossible.

Prenons un autre exemple: tout le monde est capable de lire deux livres par jour, c'est-à-dire 700 livres par an, à condition de consacrer tout son temps à la lecture. Durant tout le temps de sa vie active, un lecteur quel qu'il soit, ne pourra donc pas lire plus de 35 000 livres environ. Imaginons maintenant que ce lecteur cherche quelque information dans une bibliothèque de dix millions de volumes non classés (ou bien ordonnés suivant un système qui lui est inconnu). Il y a de grandes chances pour qu'il ne trouve jamais l'information qu'il recherche.

Ces deux exemples du problème de l'accès montrent deux caractéristiques, liées à deux données numériques: l'*infrastructure* (nombre des éléments dans un système) et la vitesse de l'opération de sélection (dans nos exemples, reconnaître un visage ou lire un livre). Il existe une troisième donnée qui est constante: la *durée* totale du temps dont dispose l'opérateur. (Par exemple, sa vie active, 10 minutes ou 8 jours.)

Cette durée totale de temps – disponible pour l'opération – impose, bien entendu, une limite: toute infrastructure (nombre des éléments dans un système) qui demande un nombre de manipulations trop grand par rapport à la durée totale du temps disponible, rend l'opération *inaccessible*, donc impraticable.

Ici, nous allons revenir au concept de la *valence* (le nombre des informations ou influences qu'une personne humaine peut recevoir durant une période déterminée): je peux, par exemple,

regarder simultanément deux écrans de télévision, peut-être même trois; si j'en regarde quatre, je ne peux plus regarder attentivement; la valence, caractéristique biologique d'une espèce, représente le plus grand nombre de centres d'intérêt simultanés possibles. Il est évident que la valence, ainsi définie, n'est autre que la *vitesse* de l'opération de sélection dont nous venons de parler à propos de notre problème de l'accès.

Le problème de l'accès est donc fonction de:

1. la durée globale (temps disponible),
2. la valence,
3. le nombre des éléments d'un système.

Les deux facteurs principaux de ce problème, qui sont des constantes biologiques (durée globale et valence), ne peuvent changer sans une mutation de l'espèce. Les utopies réalisables actuellement ne peuvent donc pas laisser de côté les conséquences du problème de l'accès.

Nous pouvons maintenant comprendre que les seuils critiques dont nous avons parlé ne sont que des conséquences déguisées du problème de *l'accès*. Si les sociétés égalitaires ou stables sont irréalisables quand le nombre des individus qui les composent dépasse un certain seuil (groupe critique), ce n'est pas uniquement le résultat de l'impossibilité de certains schémas de liaisons (nos *cartes d'organisations*), mais c'est aussi une conséquence du problème de l'accès quant à la propagation de l'influence.

6. L'impossibilité de la communication généralisée

Le problème de l'accès et le concept du groupe critique (qui sont les différentes facettes d'un même ensemble de problèmes) représentent le point essentiel de cette étude sur les utopies réalisables. En effet, depuis le premier chapitre, j'essaie d'insister sur l'importance de la persuasion comme critère principal de la réalisabilité des utopies, et ce critère dépend surtout du problème de l'accès, dont le phénomène du groupe critique est la première résultante.

J'ai essayé de caractériser cette situation en la rapprochant de celle que j'ai appelée le syndrome de la Tour de Babel. La Tour de Babel peut être considérée comme une organisation technique aux buts démesurés. Au début tout se passe bien, et la construction de la Tour commence. La Tour grandissant, l'organisation des bâtisseurs grandit à son tour, jusqu'à ce qu'un beau jour, les messages envoyés par les maçons n'arrivent plus qu'avec beaucoup de retard et de graves erreurs de transmission, etc. jusqu'à ceux qui supervisent la préparation des matériaux de construction: l'organisation a dépassé le groupe critique approprié.

Cette image est intéressante à un autre point de vue: la Tour devait être bâtie pour renverser un certain ordre du monde (ou de la nature) préexistant. Dieu, en tant que représentant de cet ordre, ne contre-attaque pas les bâtisseurs de la Tour: il attend patiemment que la loi-limite du groupe critique fasse son effet. Ce qui arrive inévitablement.

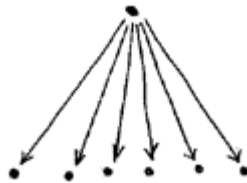
Il existe actuellement beaucoup d'exemples de ce syndrome de la Tour de Babel: toutes les organisations internationales, tous les espoirs d'une communication mondiale. Tous ces exemples sont, en même temps, des tentatives qui ont échoué. Pourquoi?

L'idée de base de la communication généralisée, c'est que *tout le monde* peut se mettre en contact avec *tout le monde*, et que le fait de s'exclure de l'ensemble des autres (de se retirer) est un acte asocial. Autrement dit, suivant la terminologie que nous avons employée dans les chapitres précédents, l'humanité tout entière est une seule et unique société gigantesque.

Les conditions purement techniques dont relève cette idée sont réalisables: il est possible d'imaginer une infrastructure de la communication (un réseau, un langage, une écriture: donc tous les supports de la communication) qui puisse être réalisable. Le naufrage de l'idée de la communication généralisée n'est pas d'ordre technique, il tient aux limites du mécanisme

cérébral humain (comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent). Regardons maintenant les aspects techniques qui découlent de ce fait.

Imaginons, par exemple, un réseau d'émetteurs de télévision. Ces émetteurs coordonnés pourraient atteindre sans difficulté, en principe, l'humanité tout entière, et chaque humain pourrait recevoir le même message. C'est parfaitement possible.



Mais un message distribué par télévision n'est pas une influence. La réaction de Monsieur X au message reçu est complètement imprévisible; dans la majorité des cas, le message devra être répété et, à chaque répétition, il devra être de plus en plus adapté aux réactions de Monsieur X. Afin d'effectuer cette adaptation, l'émetteur devra évidemment être réinformé de *l'attitude* de Monsieur X à la première réception, puis à la deuxième, etc.

Si je traduis cette condition dans la terminologie de notre *langage objectif*, le centre TV du système émetteur devra alors recevoir plus de *six milliards* de réactions après la première émission. Même si j'accepte qu'un réseau de *feedbacks* et un système d'ordinateurs puissent recevoir correctement cette masse d'informations, il reste inimaginable que la ou les personnes dirigeant le Centre puissent avoir accès à tous ces *feedbacks*, et qu'ils puissent réagir et y répondre. Je ne peux pas imaginer un être humain ayant une valence de l'ordre de grandeur de *six milliards*!

Nous sommes actuellement face à ce phénomène, si nous examinons comment est géré un pays: un gouvernement est l'organe central d'un groupe hiérarchique formé d'un certain nombre de millions d'individus. Comme il est impossible à tout gouvernement de connaître les désirs ou les attitudes de chaque gouverné, les dirigeants se font alors faire des rapports sur les divers comportements des gouvernés et décident sans connaître la situation autrement que par ces rapports. Un pays de la dimension des États-Unis, par exemple, ou de la Russie, est gouverné en fonction d'un rapport quotidien de 50 à 150 pages, préparé par les assistants des dirigeants. La manière suivant laquelle ces pays sont gouvernés dépend beaucoup plus des omissions de faits, volontaires ou non, des assistants, que de la volonté ou du programme des dirigeants.

La situation dans un village est très différente: le maire du village peut connaître toutes les opinions de tous ses administrés, et il peut gouverner son village suivant la situation réelle.

Nous pouvons conclure, après l'observation de ces deux situations, que leurs différences viennent du fait que dans un système aléatoire, comme celui du comportement social, le comportement (souvent marginal) de quelques individus peut être plus caractéristique pour le système que le comportement purement statistique du système entier. Les dirigeants des superpuissances qui ne connaissent que le comportement *statistique* de leurs compatriotes, sont donc moins bien informés que le maire, qui connaît le comportement individuel (et marginal) de chacun des habitants de son village.

La réaction naturelle des dirigeants des grandes organisations est alors de préférer consacrer leur temps à la politique étrangère: c'est-à-dire de négliger le pays réel (les citoyens existants) en faveur d'une entité fictive (*la France, l'Angleterre, etc.*) qui n'est qu'un symbole, un nom remplaçant les citoyens réels. Pour pouvoir conserver l'existence de cette illusion, ils forment un *club* (dont le nombre des membres est inférieur au groupe critique approprié): le club des porte-parole de ces entités symboliques. Dans ces clubs tout va, évidemment, bien; le club

fonctionne, mis à part le fait qu'il est sans rapport avec la réalité: il n'a été créé que pour cacher la fragilité réelle des gouvernements qui l'ont fondé.

L'humanité continue d'agir comme elle l'a toujours fait – en réalité – en fonction d'innombrables petits groupes très faiblement reliés entre eux.

7. *Le phénomène Gandhi*

Ce modèle peut être illustré facilement par deux exemples historiques: celui de l'Inde et celui du Japon des Tokugawas.

L'autoségrégation en Inde est connue dans le monde entier. L'Inde est le pays des 500 000 villages indépendants, celui des 50 000 sous-castes compartimentées (car elles sont *juxtaposées*, mais non *superposées*). Cette autoségrégation exclut l'illusion d'un gouvernement central, sauf en ce qui concerne certains sujets abstraits pour la masse des Indiens. La survie et les décisions qu'elle nécessite sont débattues et réglées par le petit groupe (village et sous-castes), et toute décision prise, bonne ou mauvaise, ne met pas en danger l'ensemble des petits groupes: elle peut être dangereuse pour le seul groupe qui en aura pris la responsabilité.

La survie en Inde est assurée par les *abandonnés du pouvoir central*.

Dans le Japon des Tokugawas, l'autoségrégation paraît, elle aussi, étrange aux Occidentaux. Il s'agissait d'un système de *rideaux de fer*; le premier autour du pays, et d'autres entre les provinces. La migration n'était autorisée qu'exceptionnellement.

La différence entre l'autoségrégation japonaise et celle de l'Inde est cependant très grande: au Japon la non-communication entre les groupes résultait d'une pression policière établie par la force, alors qu'en Inde, la séparation de chaque groupe s'est toujours faite de l'intérieur du groupe. En Inde, personne ne veut quitter son groupe pour entrer dans un autre (ce qui n'exclut pas de quitter sa sous-caste pour essayer d'en fonder une autre).

De toute façon, dans ces deux pays, l'autoségrégation des groupes est devenue une habitude qui existe encore aujourd'hui, sans qu'aucune force extérieure ne l'impose.

J'ai voulu mentionner ces deux exemples, car c'est dans un de ces pays, l'Inde, que s'est manifesté un événement qui semble représenter l'exception à l'hypothèse de l'impossibilité de la communication généralisée. J'ai baptisé cet événement le *phénomène Gandhi*.

Le phénomène Gandhi est simple à décrire sommairement: dans un pays de 300 millions d'hommes, il se trouve un individu qui essaye de propager une idée. Il a accès à toutes les radios et à tous les journaux de son pays, mais dans ce pays, seule une incroyable petite fraction des habitants a un récepteur ou lit les journaux. Les messages de Gandhi n'arrivent pas facilement à la masse du peuple.

C'est le moment crucial. Gandhi, au lieu de parler, *donne l'exemple*: il marche vers la mer pour en extraire le sel, il tisse à la main, chez lui, de simples tissus, il se comporte comme un paysan. L'exemple est alors suivi, et son message parvient – au moins partiellement – à la masse des 300 millions d'Indiens.

Ce phénomène (que je considère comme unique dans les derniers deux mille ans) n'est pourtant pas en contradiction avec notre hypothèse. Nous avons parlé, à propos des facteurs du groupe critique, de la vitesse caractéristique d'un langage. Gandhi a utilisé le langage le plus *rapide* imaginable pour l'Inde de son époque: celui du comportement traditionnel et habituel du paysan.

La communication généralisée n'est donc possible que s'il s'agit de communiquer des faits que tout le monde *connaît déjà* au préalable. Elle n'est pas possible pour la propagation des idées nouvelles.

8. *La communication de masse étouffe les idées nouvelles.*

Dire que la communication généralisée est un obstacle aux idées nouvelles semble d'abord être plutôt une stupidité. Malheureusement, cette constatation est un fait.

Imaginons un journal (ou une bibliothèque) qui voudrait recueillir toutes les idées nouvelles formulées à un certain moment de référence donné. Nous avons déjà vu, en parlant du problème de l'accès au début de ce chapitre, qu'il serait pratiquement impossible de retrouver un sujet quelconque dans un pareil recueil.

Afin de rendre accessible au lecteur le matériel des idées contenues dans un journal ou une bibliothèque, il n'existe qu'un seul moyen: la masse de matériel doit être réduite. Une sélection doit donc être faite, mais cette sélection ne peut être que mal faite, par les éditeurs ou par les censeurs, car, eux aussi, seront incapables de lire un tel amas d'informations pour n'en sélectionner que quelques-unes. De plus, cette sélection sera d'autant plus difficile à opérer pour les idées nouvelles et inhabituelles, que leur terminologie ne peut pas encore avoir été établie, et qu'elles exigent un certain temps de réflexion. Les éditeurs ou les censeurs chargés de la sélection conserveront automatiquement le matériel le plus médiocre et *déjà connu*, et rejetteront toute idée nouvelle. Nous pouvons constater ce fait, *quotidiennement*, dans nos journaux, sur nos écrans de télévision, etc. Imaginons maintenant un autre exemple – inverse –: celui de journaux qui n'intéressent que de 2 000 à 5 000 personnes, journaux provinciaux, professionnels, etc. Ils ne pourront jamais faire connaître toutes les idées nouvelles, mais ils pourront sûrement publier toute nouveauté proposée par un de leurs lecteurs parmi ces quelques milliers, et ces idées seront alors accessibles aux autres lecteurs. Si nous supposons maintenant que chaque communauté de 5 000 à 10 000 membres puisse avoir son journal, nous pouvons être sûrs que n'importe quelle idée nouvelle sera publiée, même si elle n'est pas nécessairement lue par tous les habitants du globe. Aussi simple que soit ce procédé, le rejet des idées nouvelles n'est pourtant plus empêché, et une diversité de subcivilisations peut en découler.

J'ai voulu montrer, grâce à cet exemple, imaginaire, que la communication généralisée, contrairement aux idées répandues, ne sert pas le développement culturel ou celui des connaissances de l'homme, mais bien au contraire, est un moyen d'appauvrissement.

La communication la plus efficace semble rester celle du face à face¹.

1. Il est peut-être utile de remarquer que les petits groupes possèdent, chacun, leur langage propre, langage qui utilise les mots du langage parlé, alors que la signification d'une grande partie de ces mots reste hermétique à ceux qui n'appartiennent pas à tel ou tel groupe. Étrangement, souvent, la mimique et les gestes aident à réduire les malentendus liés à l'usage du langage intra-groupes.

9. *La surproduction de «déchets»*

Les constatations concernant le groupe critique dans le monde des vivants (animaux et hommes) ont tout aussi bien leurs correspondances dans le monde des objets, mais mon

intérêt sera réservé surtout au monde réel, qui contient vivants et objets formant un tout.

Nous l'avons déjà dit: l'environnement c'est les autres. Mais nous ne sommes pas nécessairement en contact avec toutes les entités, vivants ou objets, c'est pourquoi l'expression «les autres» ne se réfère qu'aux entités avec lesquelles nous sommes reliés d'une manière observable.

La crise *environnementale* tient au fait que notre mode d'observation s'est amélioré: il y a aujourd'hui beaucoup de relations qui ne sont connues que depuis peu et qui étaient auparavant inobservables. Beaucoup d'autres relations, encore, qui n'étaient pas inobservables, échappaient pourtant à notre attention.

Une de ces relations, très importante, est la production de *déchets*. Chaque organisme vivant, chaque organisation contenant des vivants, fonctionne à l'aide d'une sélection de composants *utiles* à sa survie.

La quantité de composants utiles est très réduite par rapport à tous les composants que l'environnement *met à la disposition* de nos organisations; nos organismes ou organisations rejettent donc une quantité de composants très supérieure à la quantité de composants retenue. Un être vivant est ainsi une *usine à déchets*.

Si ces déchets sont *recyclables*, ils ne le sont pas en n'importe quelle quantité. Au-dessus d'une certaine quantité de déchets, la *pollution* (l'accumulation des déchets) commence. Il s'agit donc d'une quantité critique de déchets, cette quantité étant déterminée par rapport à la structure de l'organisme ou de l'organisation qui opère cette sélection menant à la production des déchets, et par rapport à ses liens avec les autres organismes ou organisations.

Le problème de la *surproduction des déchets* vient donc de l'opération de sélection des composants utiles. Aujourd'hui, avec notre actuel mode de sélection, le produit principal que l'humanité finit par créer est le déchet: environ 70 % de l'énergie humaine y est consacré.

10. «*Rubbish is beautiful*» ou de l'utilisation des déchets

Il devient évident, en partant du paragraphe précédent, que le déchet n'est déchet qu'en conséquence d'une opération de sélection préconçue de composants utiles. Nous pourrions donc réduire, très simplement, la surproduction des déchets en *transformant* le mode d'utilisation de certains objets, donc en changeant l'opération-clé: la sélection.

Pour expliquer cette idée, je voudrais recourir à un exemple *historique* ou plutôt préhistorique. Je pense à la période *héroïque* de l'agriculture.

Le cultivateur défrichait d'abord la végétation aborigène des terrains proches pour les ensemercer puis, de saison en saison, enlevait les pierres qui se trouvaient dans ses champs. Le produit du défrichage et du dérocaillage était un déchet de l'agriculture: du bois et des pierres. Une des premières inventions de l'agriculteur primitif a été de recycler ces déchets sous forme de construction d'abris.

Ce recyclage n'a pas impliqué une transformation des matériaux de déchets ou l'invention d'une nouvelle technologie: il a consisté en un *changement d'attitude* de l'homme face à un déchet qui s'accumulait au-dessus de la quantité critique.

L'homme préhistorique a donc empêché une pollution avec rien de plus compliqué qu'un changement d'attitude.

Imaginons, toujours à titre d'exemple, un tel changement d'attitude aujourd'hui: j'ai voulu, il y a quelques années, proposer un concours international sous le titre *rubbish is beautiful*. L'idée de base était que de nombreux mouvements artistiques modernes prônent l'organisation des déchets. Pourquoi alors ne pas chercher à transformer les accumulations de déchets en œuvres d'art monumentales, vrais témoignages de notre époque? Une grande partie des déchets, qui ne sont pas biodégradables, demande actuellement de grands efforts pour être

éliminée du circuit quotidien. Pourquoi essayer de les enlever? Pourquoi ne pas les utiliser en mégasculptures, collectives si possible? Imaginons, par exemple, une pyramide de bouteilles de plastiques ou une énorme sculpture à partir d'épaves de voitures¹?

La conclusion serait donc de dire que si nous avons en face de nous une pollution (donc un dépassement de la quantité critique des déchets), il est souvent plus facile de changer notre attitude que d'éviter ce dépassement.

Autrement dit, encore, la quantité critique est caractéristique à une *espèce d'objets* (comme l'était le groupe critique pour une espèce vivante) et à l'organisation que l'homme impose à ces objets. C'est l'organisation qui pourrait changer, une fois la quantité critique dépassée.

11. *Le «groupe critique» de la production*

Essayons donc de coordonner les deux manifestations du groupe critique:

1. *le groupe critique d'une espèce vivante* dépend de la valence et de la capacité de canal spécifiques à cette espèce, et de la structure de l'organisation du groupe (le terme structure pris dans le sens topologique);

2. *la quantité critique des déchets* dépend de l'organisation du groupe humain, de son attitude envers le déchet et des caractéristiques du processus de transformation (sélection) qui mènent à la production des objets.

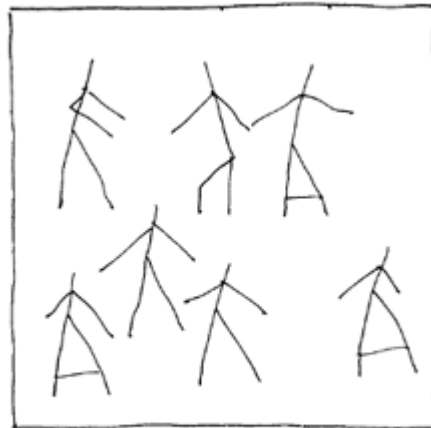
Mais alors que les facteurs du groupe critique ne sont pas facultatifs et que l'homme ne peut rien pour les changer, les facteurs de la quantité critique dépendent presque complètement de l'homme et à peine de l'objet.

Il est donc intéressant de noter que la quantité critique des déchets est partiellement fonction du groupe critique et, partiellement, fonction d'une loi naturelle quelconque régissant le processus de transformation (sélection) spécifique dont le produit est un objet particulier.

En conséquence, le retour des groupes sociaux à des groupes se situant au-dessous du groupe critique ne résoudrait-il pas aussi les problèmes de la pollution, au moins dans le plus grand nombre de cas? Le retour des groupes sociaux à un niveau inférieur à celui du groupe critique n'entraînerait-il pas la disparition du commerce et de l'échange (en tant que moyens de communication parmi les plus anciens et qui entraînent au dépassement du groupe critique)?

Je ne pense pas pouvoir répondre à ces questions à l'heure actuelle, la seule remarque que je puisse faire est que je trouve justifié de les poser. Mais je suis sûr que le retour à des groupes qui ne dépassent pas les groupes critiques typiques pour une structure sociale donnée résoudrait la plupart de nos problèmes économiques: les relations entre la production, la propriété et les échanges.

L'ORGANISATION DES «AUTRES»



L'ORGANISATION DES AUTRES

L'environnement c'est les autres, et notre impulsion irrésistible est de vouloir «organiser» ces autres, c'est-à-dire la société et l'environnement.

Cet instinct d'organisation, fondamentalement humain, nous vient de notre désir d'«améliorer» le monde, de l'améliorer en le rapprochant de l'image du monde que chaque individu façonne pour lui-même.

C'est peut-être la caractéristique principale qui différencie l'animal humain des autres animaux: les humains veulent organiser le monde, alors que la plupart des autres animaux savent s'organiser eux-mêmes. Se changer soi-même ou changer le monde.

Changer le monde c'est le «conquérir». Le but, inconscient, de l'humanité c'est la conquête du monde, celle des autres, des sociétés ou de l'environnement. Est-ce inévitable?

1. Une axiomatique des liaisons entre personnes et objets

Nous avons constaté, dans les chapitres précédents, que – dans notre langage – société et environnement sont deux termes qui désignent une même entité: un ensemble d'individus et d'objets, reliés entre eux, et que cet ensemble – *les autres* – est différent pour chaque observateur lui appartenant.

Cet ensemble relié – ou système – possède un mécanisme, et nous avons cherché, et trouvé, le langage objectif qui décrivait ce mécanisme; puis nous avons cherché, et trouvé, comment rendre réalisable l'utopie non paternaliste en introduisant un *feed-back*, continu et immédiat, entre les différentes parties de notre mécanisme (individus et objets) et ce mécanisme lui-même. Un nouveau problème nous est alors apparu: le problème de *l'accès*.

Ce dernier n'a jamais pu être complètement résolu pour un ensemble contenant un nombre d'éléments supérieur à un seuil donné; en fait, et nous l'avons vu, on ne peut éviter ce problème que pour les petits ensembles et pour les ensembles organisés. De cette constatation a découlé une règle que nous retrouvons dans toutes les sciences naturelles: si un système s'accroît (dépasse le seuil impliqué par le problème de l'accès), il doit alors ou bien s'organiser (donc établir des lois régissant les accès), ou bien se désintégrer (c'est-à-dire former, à partir de ses sous-ensembles, de nouveaux ensembles où le nombre des éléments restera inférieur au

seuil).

La solution du problème de *l'accès* consistera donc, pour une société (ou un environnement), à *essayer de s'organiser*. Ce sont ces organisations, utopiques et réalisables, qui vont être le sujet de ce chapitre.

Comme je l'ai déjà fait précédemment, je vais essayer, tout d'abord, d'établir une axiomatique qui décrive en premier lieu les liaisons entre les personnes et les objets. Cette axiomatique sera la suivante:

	I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.	VIII.
UTILISATION PAR:	*	***	*	*	*	***	***	***
PROPRIÉTÉ CONSCIENTE PAR:	***	***	*	***	*	*	***	*
TRANSFERT CONSCIENT PAR:	*	***	***	***	*	***	*	*

LES 8 CAS DE L'ORGANISATION DE LA PROPRIÉTÉ	*
---	---

1. un objet n'appartient à un environnement que s'il fixe l'attention d'un individu;
2. un objet nécessaire à la survie d'un individu fixe son attention;
3. un objet qui fixe l'attention d'un individu fixe également son attention sur les liens existants entre cet objet et les *autres* (personnes ou objets).

Cette axiomatique, très simple à première vue, inclut un certain nombre de corollaires:

- a. l'environnement peut être différent pour des individus différents en fonction de leur faculté d'attention;
- b. l'opération génératrice des liens (qui ont servi à construire notre langage objectif) est donc l'attention;
- c. la survie, sans cette attention, n'est pas possible;
- d. la différence entre individus et objets (que nous avons définie par le concept de conscience des *buts*) est une différence d'attention, différence non traduisible du langage des uns dans celui des autres;
- e. le problème de l'accès n'a pas d'autre origine que les limites de la possibilité d'attention d'un individu donné. Ce problème peut donc comporter des seuils différents selon les individus ou les objets.

Cette axiomatique nous permet de décrire l'essentiel des chapitres précédents, y compris notre axiomatique de départ, concernant les utopies en général: en effet, cette première axiomatique, traduite dans les termes de celle que nous venons de définir, comporte finalement les axiomes suivants:

1. L'attention est fixée par une situation insatisfaisante;
2. il est nécessaire de changer cette situation pour survivre;
3. l'attention est fixée sur les liens existant entre cette situation et les *autres*.

2. Une axiomatique de l'organisation

Alors que la première axiomatique que nous avons considérée dans le paragraphe précédent était la plus générale possible, et décrivait par conséquent tout système de relation entre les éléments d'un environnement (contenant des personnes, des objets, ou à la fois personnes et

objets), le champ des axiomatiques qui va suivre sera restreint à la description des relations particulières au mécanisme mixte (contenant à la fois individus et objets), et ceci d'une façon plus détaillée.

Dans ce genre de mécanisme nous avons trois types de relations: celles entre personnes et personnes, entre personnes et objets, et finalement, entre objets et objets. L'axiomatique, que je proposerai dans le paragraphe qui va suivre, tiendra compte de ces trois types de relations, sans pourtant leur attribuer la même importance, puisque notre étude portera essentiellement sur les deux premiers types de relations (personne-personne et personne-objet).

Cette deuxième axiomatique aura donc pour sujet une relation fondamentale dans notre société (ou environnement), la propriété. Mais, avant d'y arriver, quelques précisions sont encore nécessaires.

La propriété, au sens que lui donnent les journalistes, les juristes, les démagogues, tout le monde enfin (y compris moi-même dans ma vie quotidienne), n'est qu'une fiction: en effet, si, moi, je sais qu'un objet est ma propriété, cet objet, lui, ne le sait pas. Si quelqu'un veut s'approprier mon objet, j'essayerai, moi, de l'en empêcher, mais l'objet, lui, n'interviendra pas dans le litige: lui, il n'est sensible à rien.

Cet exemple montre bien que ce n'est pas l'objet qui est ma propriété, mais que je possède simplement la possibilité de l'utiliser, par suite d'une sorte d'acceptation passive de l'objet et d'une convention avec les autres individus qui m'en autorisent l'emploi.

Ce que nous appelons la propriété se réduit donc à une relation passive personne-objet et à une relation de convention personne-personne, ces deux relations ne concernant que l'utilisation de l'objet.

Établissons donc la deuxième axiomatique:

1. Un individu ne peut faire autre chose avec un objet que de l'utiliser;
2. l'utilisation d'un objet implique le consentement des autres;
3. le consentement et l'utilisation sont transférables d'un individu à l'autre.

Pour être plus précis, je vais encore faire appel au concept de la simultanéité, c'est-à-dire que je vais établir une distinction entre les cas où un axiome est valable pour une personne et un objet, puis entre ceux où il est valable pour une personne et plusieurs objets en même temps, ceux où il est valable pour plusieurs personnes et un seul objet simultanément, et, enfin, ceux où il est valable pour plusieurs personnes et plusieurs objets en même temps.

L'axiomatique prend alors l'aspect suivant:

1. Un individu peut utiliser un objet
 - a. en exclusivité,
 - b. simultanément avec d'autres.
2. Le consentement permettant cette utilisation requiert
 - a. l'attention des autres,
 - b. elle échappe à l'attention des autres.
3. Le droit d'utilisation d'un objet est transférable
 - a. avec le consentement des autres,
 - b. sans le consentement des autres.

Cette axiomatique élargie (formulée déjà dans mon livre: *Pour l'architecture scientifique*) peut décrire toutes les organisations de *propriété*. L'organisation de la propriété est l'organisation la plus importante qui soit, dans notre société (ou environnement) actuelle, et, de ce fait, elle représente une réponse (consacrée par l'habitude) à certaines conséquences du problème de l'accès. Cette organisation de la propriété est le résultat d'une convention appartenant en propre à la variété actuelle de l'espèce humaine: nous l'étudierons donc très attentivement dans les paragraphes qui vont suivre.

3. Une théorie de «stockage-réglage»: aspects de l'utilisation

Essayons d'oublier momentanément nos axiomatiques, et de décrire intuitivement l'état actuel de l'organisation des relations objet-personne-personne. Nous pourrions alors constater que la plus grande partie de la propriété proprement dite de chaque individu est représentée par des objets (souliers, chambres à coucher, voitures, fourchettes, etc.) réservés à son usage exclusif. Mais, il n'utilise pas ces objets vingt-quatre heures sur vingt-quatre, sauf dans des circonstances tout à fait exceptionnelles. Un individu normal utilise quotidiennement seize heures ses souliers, huit heures sa chambre à coucher, quelques heures sa voiture et quelques minutes sa fourchette. Pendant tout le temps de leur non-utilisation, ces objets ne cessent pas, pour autant, d'exister: ils *attendent* que leur propriétaire *légitime* (par convention) ait besoin d'eux. Ils occupent alors une place: ils sont *stockés*, et durant cette attente (stockage) personne ne peut les utiliser.

L'utilisation d'un objet n'occupe donc qu'une infime fraction du temps de sa durée d'existence, ce qui représente un gaspillage inimaginable par rapport à son utilisation potentielle. En outre: pendant le temps de non-utilisation (attente) ces objets occupent une place de stockage (ce qui représente encore un autre gaspillage).

Il existe une autre manière de poser le problème: un homme n'occupe jamais (dimensions minimales nécessaires pour la vue, pour la protection et l'accessibilité comprises) un volume de plus de quelques 40 m³. Dans une ville d'un million d'habitants, le volume réellement utilisé n'est donc que de 40 000 000 m³, ce qui correspond à 2 km x 2 km x 10 m (le VII^e arrondissement, à Paris, avec des immeubles de deux étages): il y a donc à Paris dix-huit arrondissements sur vingt qui ne servent qu'au *stockage*. Il existe, d'autre part, des objets qui ne sont pas à la disposition exclusive d'un individu donné, mais à la disposition de tous (le métro, le réseau d'électricité, la façade principale de Notre-Dame, le Jardin des Plantes, etc.). Mais ces objets n'ont pas la capacité de servir tous les individus simultanément; imaginons pourtant que tout le monde sans exception veuille utiliser un de ces objets en même temps: tous ces gens seront obligés d'attendre et de faire la queue, et pour éviter le désordre qui suivrait cette attente, un système de *réglage* enregistrant les priorités deviendra alors nécessaire.

Ces deux organisations sont des parentes proches: toutes deux concernent *l'attente* (que nous avons déjà mentionnée lors du problème de la durée de l'utilisation). Dans le cas du *stockage*, comme nous l'avons vu, c'est l'objet qui *attend* (et cette attente implique, en dehors du stockage proprement dit, la durée de fabrication d'un nombre suffisant d'objets et d'un volume suffisant réservé au stockage); par contre, dans le cas du *réglage*, c'est la personne qui *attend* (ce qui implique la mise au point d'un système de contrôle des priorités). Il est intéressant de noter que ce qui rend ces deux systèmes très coûteux, ce n'est pas la fabrication des objets stockés, mais la réalisation de l'infrastructure du stockage ou du réglage. (Par exemple, le prix d'une armoire est souvent plus élevé que celui de tout ce qu'elle contient, le prix d'un logement plus élevé que celui de tous les meubles qui le remplissent, le contrôle d'accès aux avions ou aux trains coûte environ le tiers du billet, etc.).

Il existe encore d'autres objets utilisés qui ne sont pas soumis au stockage ou au réglage. Ce sont les moyens de subsistance élémentaire, c'est-à-dire ceux qui sont économiquement les plus faciles à obtenir (en général).

Essayons maintenant de décrire le phénomène du stockage-réglage à l'aide de notre axiomatique:

stockage: $1a - 2a - 3b$ I
 réglage: $1b - 2a - 3a$ II

ce qui signifie que dans le cas du «stockage» (cas I):

1. l'objet est réservé à un seul individu (axiome 1a),
2. cet usage exclusif est consenti par les autres (axiome 2a),
3. l'objet est transférable sans consentement (axiome 3b).

Par contre dans le cas du «réglage» (cas II):

1. l'objet est utilisable (simultanément ou à tour de rôle) par plusieurs personnes (axiome 1b),
2. cet usage est accepté par les autres (axiome 2a),
3. le droit d'usage est transférable avec consentement (axiome 3a).

Examinons maintenant les cas qui n'ont pas été traités par ces deux schémas:

$1a - 2b - 3a$	cas III
$1a - 2a - 3a$	cas IV
$1a - 2b - 3b$	cas V
$1b - 2b - 3a$	cas VI
$1b - 2a - 3b$	cas VII
$1b - 2b - 3b$	cas VIII

Dans le cas III :

1. l'usage de l'objet est réservé à un seul individu,
2. cet usage ne nécessite pas de consentement des autres,
3. mais ce consentement est nécessaire pour le transfert.

Dans le cas IV:

1. l'objet est réservé à un seul individu,
2. le consentement est nécessaire,
3. l'objet est transférable avec consentement.

Dans le cas V:

1. l'objet appartient à une seule personne,
2. sans nécessité de consentement des autres,
3. il est transférable sans consentement des autres.

Essayons de voir à quoi correspondent ces trois cas (qui ne sont pas moins importants que le stockage classique).

Le cas III pourra représenter la propriété de notre propre corps, ou de notre propre capacité de travail. Une personne ne peut se louer (louer son travail), donc transférer cette propriété (son travail), qu'avec le consentement des autres, mais la nécessité de ce consentement n'entraîne pas une contestation de cette propriété.

Le cas IV représente tout système de privilège de type héréditaire: noblesse, nom, etc.

Le cas V concerne toute propriété immatérielle (*software*): connaissances, informations, etc., obtenue et distribuée sans avoir à demander le consentement des autres.

Voyons maintenant les autres cas.

Cas VI.

1. l'objet est utilisé par plusieurs personnes,
2. un consentement n'est pas nécessaire pour avoir l'objet,
3. cet objet n'est transférable qu'avec le consentement des autres.

Cas VII :

1. l'objet est utilisé par plusieurs personnes,
2. un consentement est nécessaire pour l'utiliser,
3. l'utilisation de l'objet est transférable sans le consentement des autres.

Enfin, le cas VIII :

1. l'objet est utilisable simultanément par plusieurs personnes,
2. l'utilisation n'implique pas le consentement des autres,
3. le transfert n'implique pas le consentement des autres.

Voyons ce que représentent ces trois derniers cas:

Cas VI : il s'agit d'un droit de *jouissance* dans le genre de celui qui consiste à assister à un spectacle, à une réunion quelconque, liée à une invitation particulière.

Cas VII : ce cas correspond à l'utilisation d'une infrastructure technique du genre de celle du réseau routier, réseau de distribution d'eau, électricité, etc.

Cas VIII : c'est tout simplement le cas de notre *biosphère* (la surface de la terre, la mer, l'air à respirer), ce qui représente le but de toute utopie *idyllique* (retour à la nature) et de toute utopie *d'abondance* (produite par une technologie), il s'agit donc de l'utopie *noble* par excellence. Il est intéressant de remarquer que les utopies *nobles* impliquent toutes un système de *réglage* poussé jusqu'à ce degré extrême.

4. Conclusions sur la théorie de «stockage-réglage»

La première constatation à faire, après cet examen en détail fondé sur des axiomes concernant les systèmes de stockage et de réglage, est que tous ces systèmes sont réalisables. Il n'y a pas d'organisation non réalisable dans cette liste exhaustive des huit possibilités (bien que les exemples improvisés pour chaque cas ne soient pas toujours les meilleurs que j'aie pu trouver): toutes ces possibilités existent donc déjà partiellement. La difficulté à résoudre, pour réaliser chacun de ces systèmes possibles, tient au fait qu'ils ne sont pas clairement définis et que chaque société ou environnement en contient parallèlement plusieurs qui ne sont jamais suffisamment *raccordés*.

Je ne veux pas dire par là qu'une société (ou un environnement) ne doit comprendre qu'un seul de ces systèmes de *propriété* (contrairement à l'avis de beaucoup d'idéologues ou *messies*), mais que, conformément au modèle non paternaliste, les membres d'une société devront savoir à laquelle de ces huit organisations ils ont affaire, comme ils devront savoir aussi que le passage d'une organisation à une autre est toujours possible avec un simple accord (consentement).

Cette remarque contredit donc beaucoup de théories politiques ou pseudo-politiques. Le simple calcul de la *situation sociale* (dont nous avons déjà parlé) permet à chacun de remodeler sa société (ou son environnement) dans le sens de l'une ou l'autre de ces organisations, puisqu'il s'agit d'une utopie non paternaliste. J'ai naturellement évité scrupuleusement tout jugement de valeur à propos des organisations de la liste, mais il nous reste toujours la possibilité d'évaluer, dans un contexte donné, l'effort réel (travail, perte de temps, bien-être, etc.), donc le coût de la transformation d'une organisation en une autre.

En conclusion, je crois nécessaire de souligner que cette liste des organisations possibles des relations personnes-objets (propriété) est exhaustive, et qu'on ne peut trouver aucune organisation de la propriété (donc de l'utilisation des objets) qui n'y soit pas contenue. C'est peut-être un coup dur pour les politiciens et les idéologues, car l'existence d'une liste complète des organisations possibles leur enlève tout droit d'être fiers de leur originalité et de leur

imagination...

Or, nous sommes parvenus à ce résultat par le seul examen des organisations de la propriété sous l'angle de la *modalité d'utilisation* des objets. La grande erreur contenue dans la plupart des théories politico-économiques, à mon avis, est d'oublier l'importance de l'utilisation pure et simple, et de prendre pour point de départ une *réification* de cette utilisation: la *Propriété*, avec un P majuscule, de *l'Objet*, avec un O majuscule, remplace l'idée de modalité d'utilisation de cet objet (qui est la *relation réelle* entre hommes et objets).

5. La théorie du «stockage-réglage»: quelques autres aspects

Cette théorie du *stockage-réglage* comporte encore d'autres aspects que celui du *coût* (en efforts) des différentes organisations possibles pour l'utilisation des objets. Je veux parler en particulier du gaspillage de l'espace et des pertes de temps, caractéristiques entraînés par ces organisations.

Dans le paragraphe précédent, j'ai expliqué le stockage grâce à l'exemple de la ville de Paris. D'après cet exemple, les neuf dixièmes environ de la surface de cette ville (ou de toute autre ville) servent uniquement au stockage. Le système de réglage est moins encombrant, mais il nécessite cependant un certain espace, car, pour bien fonctionner, il implique, lui aussi, un stockage nécessaire des objets qui sont à la disposition de tous (s'il ne s'agit pas de choses immatérielles, comme dans le cas de connaissances, privilèges, etc.). De toute façon même si un système de réglage ne concerne pas un très grand nombre d'objets, il implique, malgré tout, une très grande *perte de temps*, le temps *d'attente* (qui est lié au problème de l'accès). Néanmoins, dans un système de réglage bien organisé, l'encombrement des objets peut être réduit, suivant mes estimations très superficielles, à environ la moitié ou au tiers de l'espace qui serait encombré dans le cas d'un système de stockage: il suffit de comparer la surface utilisée, dans un hôtel par une seule personne (peu de place) avec la surface utilisée par cette même personne dans son habitation individuelle (beaucoup plus de place).

Outre l'encombrement de l'espace – plus exactement, de la surface terrestre – ces organisations produisent aussi un encombrement dans le temps – plus exactement, dans le temps de la durée de la vie. Je vais essayer d'expliquer ce phénomène par un exemple. Nous pouvons considérer la vie humaine comme une durée constante. Une grande partie des utopies a pour but d'augmenter cette durée, soit en reculant l'âge de la mort par des moyens biologiques, soit en augmentant l'efficacité d'utilisation de cette durée grâce à des inventions technologiques, comme l'avion, la voiture, le téléphone, etc.

Prenons un exemple se rapportant à cette deuxième méthode qui est plus proche de notre sujet: quand je prends l'avion pour aller de Paris à Zurich, je prends d'abord un taxi ou un bus pour l'aéroport, j'attends l'enregistrement et le contrôle des passeports, puis intervient un vol de 45 minutes qui se termine par une série d'attentes au contrôle, aux bagages, et le voyage en taxi ou en bus en sens inverse. Tout cela m'a pris environ 4 heures, avec des attentes *émiettées* en instants inutilisables – au moins pour moi – de 20 à 30 minutes. Si par contre, j'avais pris le train, mon parcours aurait duré 6 heures. Mais ces 6 heures n'auraient pas été émiettées: j'aurais pu lire, écrire, dormir, etc.

Cet exemple montre ce que j'entends par l'expression *encombrement du temps*. La question n'est pas de savoir quelle a été la durée de l'attente, mais quelle a été la proportion de temps *utilisable* dans le voyage. La réduction du temps d'attente, nous venons de le voir, ne signifie donc pas nécessairement l'augmentation du temps utilisable.

Cette constatation nous fait prendre conscience d'un aspect nouveau des systèmes de stockage et de réglage: l'aspect de l'utilisation du temps. Suivant les remarques précédentes, le système qui engendre une attente longue mais continue est plus satisfaisant que celui qui

réduit l'attente en l'émettant.

Ce sont surtout les organisations de stockage qui émettent le temps, à cause du problème de *l'accès* (difficulté de retrouver un objet stocké). Les organisations fondées sur le réglage comportent plus d'attente, mais celle-ci est utilisable.

Je peux donc, finalement, énoncer la constatation suivante: un système de réglage est plus avantageux qu'un système de stockage, tant du point de vue de l'encombrement dans l'espace que de celui de l'encombrement dans le temps. En fait, je ne devrais pas énoncer cette constatation, car, selon le modèle de l'utopie non paternaliste, ce n'est pas moi qui peux décider lequel de ces deux systèmes est le plus avantageux. J'ai simplement voulu signaler les propriétés de nos deux organisations principales (et des autres organisations de la liste complète), en me référant à une capacité préétablie et immuable, celle de la surface terrestre, ou encore à celle de la durée de la vie humaine.

LA SOCIÉTÉ SANS COMPÉTITION



LA "SOCIÉTÉ SANS COMPÉTITION"

Vouloir organiser les «autres» c'est vouloir être supérieur aux autres – cette supériorité ne peut être assurée qu'en devenant le-plus-fort, par la lutte ou par la compétition.

Nous recherchons la lutte et la compétition. En même temps nous rêvons d'un paradis, d'un monde où la compétition ne serait ni nécessaire, ni admise.

Toute société, humaine ou non, admet la compétition et en même temps la réglemente. Tout n'est pas permis.

Peut-être est-il possible (ou sera-t-il possible) d'aller plus loin que de simplement réglementer la compétition? Peut-être est-il possible de réduire la nécessité de la concurrence?

Il existe sûrement des moyens d'arriver à une société sans compétition, mais comment trouverons-nous la vie dans une société aussi mortellement ennuyeuse? C'est peut-être l'ennui, l'ennemi de notre «paradis» imaginaire?

1. La «lutte pour la vie» est-elle indispensable?

Nous connaissons depuis toujours le concept de *lutte pour la vie*. Celle-ci est facilement représentée par l'image de deux chiens en présence d'un os: les deux chiens se battent jusqu'à la soumission de l'un d'eux, puis le vainqueur emporte l'os.

Si nous répétions cette expérience, avec deux chiens et deux os, le scénario pourrait se dérouler comme le précédent (les chiens se battent et le plus fort prend les deux os), mais il y a une autre alternative possible: un chien prend l'un des os, l'autre prend le second os, le tout sans combat.

Répétons encore une fois cette expérience, cette fois en mettant les deux chiens en présence de deux cents os. La quantité d'os dépassant la capacité de ronger des deux chiens, la bataille pour les os est exclue et invraisemblable. Mais, il n'est pas impossible qu'une bataille entre les chiens ait lieu, non pour obtenir un os (assuré par l'abondance préétablie dans l'expérience), mais pour la préséance: lequel des deux chiens sera le premier à avoir droit aux délices du festin? Ces trois expériences sont des parodies, mais elles mettent en évidence la lutte pour la vie entre individus de la même espèce:

1. Si une denrée nécessaire à la survie n'existe pas en quantité suffisante pour un ensemble d'individus (rareté des denrées), les individus essayent de supprimer un certain nombre entre eux (les surnuméraires), directement (par bataille) ou indirectement (en les affamant), et l'équilibre entre la quantité des denrées et le nombre des individus sera rétabli.

2. Si l'équilibre entre la quantité d'une denrée et le nombre d'individus est préétabli (abondance naturelle ou abondance provoquée artificiellement), il n'est pas nécessaire de supprimer les individus surnuméraires.

3. Dans le cas d'un équilibre préétabli entre quantité de denrées et nombre d'individus, c'est donc la question de la préséance (l'ordre dans lequel on accède aux denrées) qui peut mener à une lutte, laquelle (contrairement à celle qui assure l'équilibre) n'est pas nécessairement meurtrière, mais vise à la soumission à un ordre de préséance arbitraire.

Ce court examen nous a montré que la lutte pour la vie proprement dite n'a lieu que dans le premier cas, et que son origine vient du déséquilibre entre l'ensemble des moyens de survie et l'ensemble des individus.

Nous avons vu que, soit l'abondance des moyens de survie, soit la réduction de l'ensemble d'individus dépendant de ces moyens, peuvent l'une ou l'autre également mener à un équilibre.

C'est donc la *manipulation* de cet équilibre qui est l'élément important pour la survie d'un ensemble d'individus, et nous pouvons imaginer quatre schémas possibles:

- a. abondance naturelle, donc équilibre,
- b. abondance naturelle et provocation d'une rareté artificielle,
- c. rareté naturelle et *lutte pour la vie*,
- d. rareté naturelle et *réponse technologique*.

Expliquons ces quatre schémas:

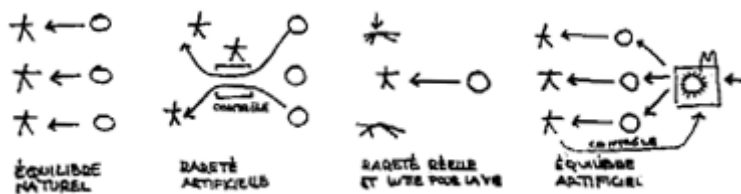
a. Le schéma de l'équilibre (abondance réelle des denrées par rapport au nombre d'individus dont la survie dépend de ces denrées) ne nécessite aucune explication: c'est l'état que le mécanisme *écologique* essaie de maintenir.

b. Cette même abondance naturelle peut être artificiellement perturbée (par exemple à cause de la volonté de puissance d'un sous-groupe). Cette perturbation se manifeste par l'établissement d'un *goulot*: la denrée qui existe en quantité suffisante n'est pas librement accessible, et l'accès – réduit – est contrôlé par le groupe qui veut imposer sa volonté de puissance (commerçants, administration, producteurs, etc.). La rareté artificielle est donc un outil de puissance.

c. La rareté naturelle (manque de denrées par rapport au nombre d'individus) est la seule chose qui provoque une lutte pour la vie proprement dite (réduction du nombre des individus aspirant aux mêmes denrées).

d. Dans de nombreux cas la denrée peut être produite artificiellement grâce à une technologie connue. L'application de cette technologie augmente donc la quantité de la denrée, au lieu de réduire le nombre d'individus qui en dépendent.

Dans deux des quatre schémas seulement la lutte n'est pas indispensable: ce sont les schémas de l'abondance, celui de l'abondance naturelle et celui de l'abondance artificielle;



mais, dans le schéma de l'abondance artificielle, le technicien (celui qui sait utiliser la technologie) peut introduire une rareté artificielle, en raison d'un désir de puissance. Par conséquent on ne peut éviter la lutte impliquée par ce schéma que si les moyens d'utiliser la technologie sont connus de tous et appartiennent à tous.

Les deux autres schémas (rareté naturelle et rareté artificielle) mènent inévitablement à une lutte pour la survie.

2. La lutte pour la domination (préséance)

Nous avons vu que la rareté, artificielle ou naturelle, est génératrice d'inégalité (inégalité temporaire, car l'élimination des *surnuméraires* peut ramener l'égalité entre ceux qui restent). Cette rareté, artificielle ou naturelle, est un outil pour conquérir la puissance, soit par la lutte, soit par la mise en place d'un *goulot* dans la distribution, soit par le monopole de la connaissance technique. *L'équilibre naturel* (si souvent décrit dans les utopies *idylliques*) semble être la seule organisation ou (non-organisation) *égalitaire*.

Ce n'est pourtant pas le cas, car dans ce genre d'utopie, la lutte pour la préséance intervient à peu près toujours.

J'appellerai cette situation (abondance, naturelle ou artificiellement obtenue, mais lutte pour la préséance) la *rareté fictive*. Expliquons le terme: la rareté naturelle représentait le manque d'un moyen nécessaire à la survie; la rareté artificielle signifiait le blocage de l'accès à un moyen de survie; la rareté *fictive* sera produite par l'invention d'un *moyen* non nécessaire à la survie, mais dont on prétendra qu'il est nécessaire à la *distinction*. Un tel moyen est, par définition, rare, car s'il pouvait être abondant, il perdrait automatiquement sa valeur de distinction, or il n'a pas d'autre valeur (réelle), n'étant pas réellement nécessaire à la survie.

La rareté fictive est probablement un des pires fléaux de l'humanité. En effet, si la situation de la rareté réelle admettait, comme nous l'avons vu, plusieurs interventions possibles (l'application de la technologie, la lutte), la rareté fictive ne permet d'autre opposition que le refus catégorique de la valeur *inventée*, issue de cette rareté. On peut citer comme exemple de rareté fictive, la valeur attribuée aux timbres rares qui sont des objets inutilisables, mais dont la valeur inventée existera tant que tout le monde ne la rejettera pas.

La rareté fictive est donc le résultat d'un *consentement tacite*.

Le point intéressant dans ce cas de la rareté fictive est l'abondance inattendue qui *enlève toute valeur* à cette chose rare (alors que, dans le cas de rareté naturelle ou même artificielle, l'abondance inattendue n'enlève aucune valeur à la chose qui n'est plus rare, car cette chose est nécessaire à la survie).

La rareté fictive la plus remarquable concerne la situation sociale (statut). Une situation sociale élevée, est, par définition, rare (car si elle ne l'est pas, elle n'est plus considérée comme élevée et n'est plus désirable).

Il ressort nettement de ces réflexions que la rareté fictive est, et a toujours été, l'outil de

puissance par excellence: c'est grâce à ce concept de rareté fictive qu'on a pu introduire la compétition, même dans une situation d'abondance.

Dans la description d'une société égalitaire que nous avons faite en partant d'un langage *objectif*, nous avons postulé l'égalité de toutes les situations sociales dans un groupe. La rareté fictive est donc l'obstacle le plus tenace à la réalisation des utopies sociales égalitaires, telles que nous les avons définies.

Par conséquent, une société égalitaire ne peut être créée autrement que:

- a. en assurant le *feed-back* continu de la situation sociale de toute personne appartenant à cette société, *feed-back* facile à réaliser pour toutes les personnes appartenant à cette société,
- b. en refusant toute rareté fictive.

Nous appellerons *société de non-compétition* toute organisation sociale qui essaye de supprimer l'idée de la rareté fictive.

3. La «société de non-compétition»

La société de *non-compétition* est l'utopie sociale la plus importante de notre époque. Son importance ressort à la fois de la théorie et de la pratique: la théorie (comme toutes les théories), nous conduit (au moins) à constater sa nécessité ou à prévoir son imminence; dans le domaine pratique, on peut partout constater son apparition, même si cette émergence reste latente.

Nous allons, dans ce paragraphe, et parlant de la théorie, faire la description sommaire de cette organisation et de ses propriétés (prévisibles). Nous verrons ses dimensions possibles, ses moyens, les résultats qu'on peut attendre du fonctionnement d'une telle société, les raisons qui la rendent difficile à atteindre, en un mot, les causes de sa fragilité probable. C'est un programme plutôt chargé...

La société de non-compétition est un groupe à l'intérieur duquel n'existe aucune lutte intérieure, qu'elle soit pour la survie simple ou pour la préséance. Ce qui ne veut pas dire que l'harmonie règne nécessairement dans ce groupe, car cette situation peut aussi bien résulter de l'indifférence totale d'un individu par rapport aux autres.

Notons avant tout que l'absence de lutte intérieure ne signifie pas obligatoirement la suppression de toute l'agressivité naturelle de l'espèce humaine: elle ne signifie rien d'autre que la canalisation de cette agressivité vers l'extérieur; en général, ceux qui participent à des tentatives de groupes de non-compétition se montrent plutôt agressifs envers les autres (notons au passage que cette agressivité est, en fait, affaiblie par la *distance* qui sépare les groupes de non-compétition des autres groupes, c'est-à-dire par la faible fréquence des contacts avec les autres).

Les motifs de ce refus de la lutte intérieure peuvent varier selon les groupes, mais tous se fabriquent une *mythologie*, donc une théorie intuitive qui leur impose l'attitude anti-lutte.

Si nous observons maintenant et décrivons ces groupes et leur organisation à l'aide de notre langage objectif, nous allons trouver les caractéristiques suivantes:

1. Un groupe de non-compétition ne peut se former que s'il existe un équilibre naturel ou artificiel des moyens de survie (abondance). En fait, les groupes de non-compétition peuvent se former soit en fonction de conditions naturelles particulières (utopies idylliques), soit quand les futurs membres de ces groupes viennent de sociétés possédant une technologie très développée.

2. Un groupe de non-compétition est nécessairement égalitaire dans le sens que nous avons défini au chapitre II, paragraphe 6, c'est-à-dire qu'aucun des membres du groupe n'exerce ou ne subit d'influence supérieure à celles exercées ou subies par tout autre membre du groupe; autrement dit, la structure de la communication dans le groupe est strictement déterminée par la condition d'*égalité* et par la condition de la valence spécifique à l'espèce humaine.

3. Si un groupe de non-compétition est égalitaire, il est soumis automatiquement aux conditions de *seuil*, et ne peut donc contenir un nombre de personnes supérieur à un nombre donné (groupe critique); ce groupe ne peut posséder, non plus, un nombre d'objets supérieur à un autre nombre donné (grandeur critique). La société de non-compétition est donc essentiellement une société de petits groupes, la grandeur de chaque petit groupe étant déterminée par les seuils dont nous avons parlé.

4. L'organisation de la propriété (c'est-à-dire celle de l'utilisation des objets) dans un groupe de non-compétition doit nécessairement se faire suivant le schéma VIII du chapitre V. Ce groupe possédera donc surtout des objets:

- a) utilisables simultanément par tous,
- b) dont l'*utilisation* n'implique pas le consentement des uns ou des autres et
- c) dont le *transfert* n'implique pas non plus le consentement des autres.

Cette condition de l'organisation de la propriété va de pair avec la *grandeur critique* limitant le nombre des objets appartenant au groupe. L'observation réelle confirme ces conditions, car à peu près tous ces groupes ont fait de la pauvreté une vertu, et ont toujours été *communautaires*.

C'est pour cette raison que les groupes de non-compétition deviennent nécessairement les opposants de tout système fondé sur la *rareté fictive*. L'attitude des communautés de jeunes contre l'*establishment* (qui est une des formes de la rareté fictive, ou *status-consciousness*), en est un exemple évident.

5. La dernière condition à l'existence d'une société de non-compétition (et la plus souvent négligée) concerne les connaissances possédées par le groupe et par chacun de ses membres. Les groupes de non-compétition se forment facilement, par affinité intuitive, mais restent toujours fragiles, car ils n'ont aucun *langage objectif* qui permette à chaque membre du groupe d'être informé de l'*état* de son groupe, et le *langage intuitif* d'une mythologie est en général trop insuffisant pour pouvoir apporter cette information. Autrement dit, et en fonction des observations que nous avons faites dans les chapitres précédents, les groupes de non-compétition qui ont existé au cours de l'histoire, sans *langage objectif*, ont toujours été paternalistes, alors qu'une véritable société de non-compétition doit être, par définition, non paternaliste.

La fragilité des groupes de non-compétition vient précisément de la transgression de ces cinq conditions qui sont très strictes. Le premier danger qui les menace vient de leur succès; car plus ils grandissent, plus ils dépassent le seuil critique; de plus, ils s'enrichissent et le nombre d'objets possédés dépasse, à son tour, la grandeur critique. Le deuxième danger quant à leur existence tient au paternalisme de leurs mythologies. Il est étonnant de voir les scissions qui se font au sein de ces groupes, et d'observer leurs luttes idéologiques (pour la préséance d'une idée sur l'autre), luttes qui leurs sont à peu près toujours fatales.

Parmi les groupes de non-compétition, il ne faut pas oublier un cas spécial: celui du groupe composé d'un seul individu. Bien entendu, un seul individu répond automatiquement à nos cinq conditions, même à celle de la grandeur critique qui limite le nombre des objets appartenant au groupe; en effet, une personne ne peut utiliser quotidiennement deux mille objets, par exemple, sans l'aide d'autres personnes; la grandeur critique fonctionne donc automatiquement dans le cas du groupe composé d'un seul individu.

On peut m'objecter qu'une seule personne ne peut former un groupe de non-compétition. C'est vrai. Je n'ai cité ce cas que pour montrer les caractéristiques d'un groupe à *faible communication*, c'est-à-dire un groupe dont les membres n'ont que le minimum de communication entre eux, ce groupe n'étant alors défini comme groupe que selon une unité territoriale ou selon une similitude de comportement (donc selon des critères venant d'un observateur extérieur). Les groupes tels que ceux formés par certains ermites, certains Orientaux, présentent une telle structure, qui maintient l'égalité par l'absence de

communications, donc l'absence d'influences; remarquons pourtant, au passage, que ces groupes sont – malgré tout – semi-paternalistes, car la discipline à laquelle ils obéissent ne permet pas la naissance d'utopies personnalisées.

Dans les années 70, les sociétés de non-compétition (les communautés américaines, scandinaves, etc.) ont eu la possibilité de survivre, car elles pouvaient déjà appliquer le *feed-back* continu si important pour remplir la condition du non-paternalisme. Les communautés anglaises, qui ont eu l'idée d'improviser des pièces de théâtre, mettant en scène les problèmes internes de leurs groupes (ce qui rend ces pièces incompréhensibles pour quelqu'un d'extérieur) ont découvert un nouveau langage, non objectif, mais qui peut être suffisant pour garantir le non-paternalisme (un *feed-back* continu interne). Par contre, l'autocritique, exigée *jadis* dans les groupes communistes, est devenue l'instrument d'un paternalisme extrême.

C'est à cause de ce glissement trop facile, d'un *feed-back* continu non paternaliste, vers une inquisition paternaliste toujours possible, que je tiens tellement au langage *objectif*, bien qu'il simplifie, sans doute, la complexité des relations réelles. Il me semble, personnellement, que la construction théorique, esquissée dans cet essai, pourrait contribuer à la stabilité des groupes de non-compétition, groupes dont l'apparition représente sûrement la plus grande innovation de notre siècle¹.

1. Les années 80 ont débouché sur une augmentation de la compétition, et la «non-compétitivité» est aujourd'hui (an 2000) plus utopique que jamais. L'humanité semble axée sur la compétition pour des raisons biologiques, mais est-ce bien sûr? Il semble qu'un long conditionnement nous ait conduit à la pratique de la compétition dans tous les domaines (même dans la mécanique).

Je préfère donc nuancer mon «utopie de la non-compétitivité» en faisant la différence entre compétition «intra-groupe» et compétition «inter-groupe». Si la compétition dans un groupe n'est pas évitable, celle entre groupes (qui est plus dangereuse) pourrait être réduite, ou même éliminée (ou, peut-être, «sublimée»).

4. Une condition technique nécessaire à la société de non-compétition moderne: l'économie des «réservoirs».

Je vais terminer ce chapitre par quelques réflexions sur les moyens à employer pour réaliser la société de non-compétition.

Sur les cinq conditions, théoriques, nécessaires à la société de non-compétition que nous avons examinées auparavant, quatre concernent la *connaissance* (organisation non paternaliste, société égalitaire, groupe et grandeur critiques, organisation de la propriété, voir pp. 47, 54, 59). Cette connaissance on peut la découvrir, l'enseigner et l'appliquer: contrairement aux utopies sociales habituelles, la société de non-compétition est donc une utopie *réalisable*. Quant à la volonté de sortir d'une situation insatisfaisante, elle se manifeste aujourd'hui¹ avec une telle intensité qu'il est même superflu d'en parler: en effet, il n'est déjà plus possible d'ouvrir un journal ou un périodique sans y trouver mention, sous une forme ou une autre, de la contestation. Nous sommes devant une volonté de changement, nous possédons la technique de transformation, mais rien ne change. Pourquoi?

1. Dans les années 70... Aujourd'hui (années 90), il semble que la contestation soit devenue un moyen d'affirmation de soi, plutôt que l'expression d'une volonté de changement.

J'ai dit que ces connaissances théoriques pouvaient être connues, enseignées et qu'elles étaient à la portée de tous, sauf une: il s'agit de la première condition qui, elle, dépend de l'*extérieur*, c'est-à-dire de l'équilibre naturel ou artificiel des moyens de survie, autrement dit de l'abondance. Je vais maintenant analyser brièvement cette condition.

Il existe des endroits où une abondance artificielle existe (aux États-unis par exemple); dans les organisations économiques de ce genre, l'abondance va de pair avec l'idée de la rareté fictive, idée qui ne s'impose pas nécessairement dans les cas d'abondance naturelle. Mais les régions où règne une abondance naturelle ont toujours été peu nombreuses et sont de plus en plus rares, ceci pour deux raisons: la première, extérieure, c'est l'accroissement du nombre de ceux qui y affluent, attirés, de l'extérieur, par leur richesse; la seconde raison, intérieure, c'est naturellement l'accroissement des naissances. Ces accroissements de population font rapidement disparaître l'abondance naturelle (et nous n'en parlerons donc pas plus ...).

Pour en revenir à l'abondance artificielle, elle est assurée par un outil, le mécanisme de production des biens nécessaires à la survie (mécanisme capitaliste ou non capitaliste) qui va fonctionner, lui, nécessairement, avec le système des *primes* (servant de stimulant). En effet, le mécanisme en question est censé produire les biens nécessaires à la survie, en surabondance, la prime, bien *superflu* (non nécessaire à la survie), qui est un *moyen d'établir la prééminence*, entraîne la formation d'un nouveau système fondé sur la rareté fictive.

Le système d'abondance artificielle que nous avons étudié précédemment devient automatiquement un système fondé sur la rareté fictive.

Mais une société reposant sur l'idée de l'abondance artificielle, c'est-à-dire sur l'idée de la richesse, *par la production en masse* de tous les biens nécessaires à la survie, va alors suivre automatiquement cette ligne de la production en masse, dès qu'apparaîtront les produits et les biens n'ayant de valeur qu'en fonction d'une rareté fictive. Il s'ensuivra que ces biens, n'ayant de valeur d'utilisation que par leur rareté fictive, vont perdre cette qualité, puisqu'ils vont être produits en masse et l'inflation s'abat inévitablement, sous différentes formes, dans toutes les organisations sociales visant l'abondance artificielle.

L'inflation, expliquée dans ces termes, représente le phénomène suivant: une personne rend un service aux autres (elle sacrifie son temps, son énergie, ses connaissances: elle travaille), et elle est rémunérée en obtenant quelque chose qui la *distingue* avantageusement des autres, une *prime* (salaire, puissance, *statut*, etc.). Les autres veulent, eux aussi, obtenir la même prime, ou une prime plus avantageuse. Ils peuvent alors soit rendre les mêmes services (donc participer à la production), soit essayer d'obtenir la prime par chantage (en établissant la rareté fictive). Dans le premier cas (tous produisent), on en arrive, non seulement à une surproduction, mais une dévalorisation des primes, ce qui représente l'inflation (selon la définition que j'ai donnée plus haut à ce terme). Pour revenir à la situation qui précédait l'inflation, une partie de la société essaiera d'établir une nouvelle rareté fictive, procédé qui mènera de nouveau à la destruction de toute tendance égalitaire de la société. Après ce genre de destruction, on trouve toujours des sages qui déclarent que la société égalitaire est impossible!

Ce scénario, ultra simplifié, n'appartient pas exclusivement à telle ou telle idéologie politique. Toute organisation politique et économique tend à y retomber, c'est du moins ce que

nous enseigne l'expérience historique.

Je vais essayer de construire un contre-projet. Il ne sera pas très élaboré, car je ne me crois pas capable d'élaborer tout seul un tel projet. Je désire, simplement, l'esquisser.

L'abondance naturelle existe, nous l'avons vu, si tous les biens nécessaires à la survie se trouvent sans effort. Un animal peut, par exemple, vivre en *abondance naturelle* (temporaire), s'il trouve, en un endroit donné, le climat qui lui est propice, l'air, l'eau, sa nourriture, un espace suffisant pour se comporter suivant ses habitudes, sans rencontrer d'ennemis dangereux. (Au lecteur écologiste qui m'objectera que de telles conditions propices mènent obligatoirement à une explosion démographique de l'espèce en question, je répondrai que ce n'est pas toujours vrai, sauf dans le cas d'espèces très fécondes qui, n'étant pas habituées à vivre dans de bonnes conditions, *se défendent* par le nombre (certains insectes, les lapins, etc.); les conditions idéales de l'abondance naturelle existent, par exemple, pour l'éléphant sans que, pour autant, les éléphants se soient multipliés sans limites.

L'abondance artificielle, elle, commence avec le comportement d'un animal qui essaie de se faire une réserve des denrées risquant de lui manquer à certaines périodes (en hiver, par exemple).

L'attitude humaine est fondamentalement identique: se construire une réserve, de nourriture (objets), de chaleur (objets et technologie), d'espace (exclusivité d'un territoire). L'homme commence à s'organiser au moyen de *greniers*, pratiquement depuis la préhistoire.

Les greniers qui assurent l'abondance naturelle pendant les périodes difficiles, sont aussi la source même de la rareté fictive, car ils permettent au *gardien du grenier* d'établir sa puissance.

Il est évident, suivant cette image simplifiée, que la puissance d'un gardien de grenier est d'autant plus grande que le grenier qu'il garde (et qu'il utilise pour exercer une pression) est plus grand. Par exemple, un système de grenier *centralisé* (dans lequel sont concentrées toutes les réserves) permet une sorte de dictature centralisée; par contre, un grand nombre de greniers spécialisés entraîne une certaine apparence de liberté.

Dans nos sociétés actuelles, le grenier (que je préfère appeler *réservoir*) c'est le *Trésor public*, et cela, quelle que soit l'idéologie du pays. Ce trésor public est alimenté par les *contributions* de chacun de ceux qui appartiennent à la société, et cette alimentation se fait en *unités de compte*, c'est-à-dire en argent.

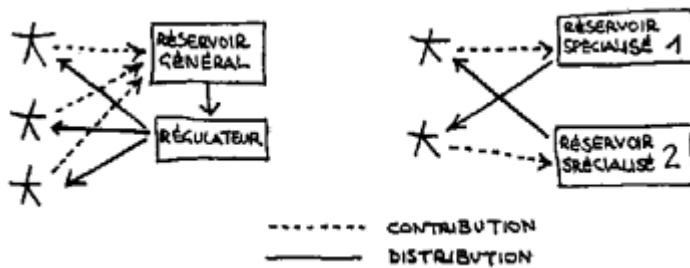
Le réservoir contenant l'argent, autrement dit le trésor public, n'empêche pas le chantage, c'est-à-dire l'introduction de la rareté fictive. Sous la pression que tous exercent sur les gardiens du réservoir, le *moyen* de la rareté fictive (primes) – ici l'argent – doit être de plus en plus largement distribué (escalade des primes), ce qui introduit le phénomène d'inflation (généralement très bien exploité par les gardiens du réservoir).

Venons-en maintenant à mon contre-projet et imaginons que, à la place d'un réservoir généralisé (le trésor public contenant l'argent), on utilise un grand nombre de réservoirs spécialisés contenant, en lieu et place de cet argent qui symbolise tous les biens, ces biens eux-mêmes (chaque réservoir étant spécialisé dans une sorte de biens déterminés).

Imaginons maintenant qu'une personne, appartenant à une société (fonctionnant avec ce système de réservoirs spécialisés), verse sa contribution au trésor public, *en nature*, au lieu de la verser *en unités de compte* généralisées (argent): il s'agirait naturellement de denrées dont le manque représente une rareté réelle pour la société. Par contre, la contribution des producteurs de biens relevant de la rareté fictive serait versée, elle, en argent (qui n'a qu'une valeur fictive).

Ce système aurait l'avantage de séparer les biens relevant de la rareté réelle (donc nécessaires à la survie), des biens relevant de la rareté fictive, il éliminerait les possibilités d'inflation dans le domaine des biens nécessaires à la survie (nourriture, logement, etc.), mais les admettrait pour les biens superflus du point de vue de la survie (produits de luxe, produits

préférentiels, etc.). De ce fait, en cas d'inflation des biens à valeur fictive, le domaine des produits nécessaires à la survie ne serait pas touché. De plus le réservoir spécialisé de tel ou tel produit pourrait concurrencer les distributeurs du même produit, si ces derniers essayaient d'en introduire la rareté fictive (afin de pallier aux conséquences que l'inflation de l'argent entraînerait pour eux).



Bien que ce paragraphe semble nous éloigner de notre sujet, il n'en est rien, car ce système des réservoirs est, en fait, étroitement lié à l'existence des groupes de non-compétition: en effet la réalité montre que les groupes de non-compétition, qui existent actuellement, essaient précisément d'organiser une sorte de trésor public, bien à eux, sous forme de réservoirs des produits nécessaires à leur survie.

5. Conclusions concernant la société de non-compétition.

Après avoir constaté que la lutte pour la vie n'était généralement pas indispensable, nous avons vu que, dans un système d'abondance naturelle ou artificielle, une société égalitaire était possible. Mais l'émergence de cette société est habituellement empêchée par la compétition, soit pour les objets réellement nécessaires à la survie et artificiellement raréfiés, soit pour des objets qui ont reçu une valeur *fictive* et dont la rareté vient de la fiction qui leur attribue cette valeur.

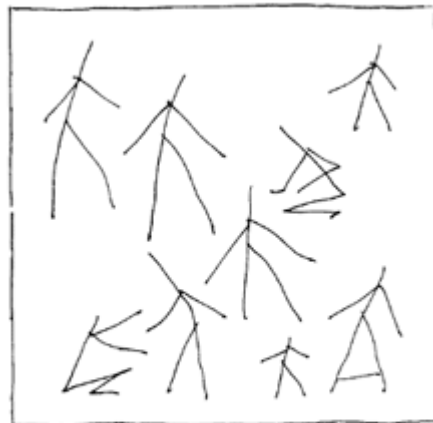
Actuellement les groupes de non-compétition, qui se forment un peu partout¹, contestent, intuitivement, ce système de la rareté fictive. La destruction de cet obstacle pourrait être menée beaucoup plus loin en passant par la séparation effective entre la rareté fictive et la rareté réelle plutôt que par la contestation idéologique qui n'a d'autre résultat que de déplacer la frontière entre les deux raretés.

C'est en effet l'idéologie qui constitue actuellement l'autre obstacle majeur à l'émergence de cette société: slogans, citations, polémiques, tous purement intuitifs, ne mènent pas loin – la vulnérabilité d'une société naissante ne peut être soignée avec des incantations (aussi belles et sympathiques soient-elles), mais plutôt aguerrie grâce à l'exploration et l'application du jeu des lois naturelles qui la régissent (seuils numériques, mécanismes, situations et dépendances des éléments des organisations, etc.).

Dans cet essai, je me suis efforcé, jusqu'ici, de montrer la possibilité d'établir une base théorique qui permettrait de rendre réalisables les utopies. Je me suis arrêté à l'une de celles-ci, celle que j'estime, sans doute par parti pris, la plus prometteuse. Je ne prétendrai pas que la société de non-compétition soit l'unique utopie réalisable qui en vaille la peine, mais je pense qu'elle donne une des images les plus claires de la théorie.

Je vais maintenant essayer de montrer d'autres domaines dans lesquels des utopies sont également réalisables.

L'IMPORTANTANCE DE «L'IMPORTANTANCE»



L'IMPORTANTANCE DE L'IMPORTANTANCE

La compétition que nous recherchons pour avoir une importance toujours croissante, ainsi que le plaisir inné de la lutte pour l'obtenir, nous empêchent d'avoir une société «paradis». Trouver des moyens pour diminuer cette lutte et cette compétition pourrait être crucial.

Je pense que l'individu est important et son importance tient au fait que chaque individu est unique et irremplaçable. D'autre part, nos sociétés sont construites de façon à rendre remplaçable n'importe quel individu.

Au fond, l'importance de l'individu vient de son propre jugement sur sa propre personne. Ce jugement ne dépend d'aucune compétition, mais il peut être en contradiction avec le jugement des autres.

L'importance est donc fondée sur le jugement des autres et conditionnée par certaines règles «tacites». Afin d'être «jugé important», l'individu doit, soit se soumettre à ces règles, soit s'efforcer d'établir d'autres règles.

La société – toute société – s'est établie, pour atteindre à une certaine stabilité, à la durabilité de ses «règles». Mais parmi ces règles, il en existe aussi qui admettent certains «terrains» où des règles particulières, même fantaisistes, imaginées par chaque individu, pour son usage exclusif, peuvent être appliquées, sans mener au conflit.

Une société stable et à la fois flexible est imaginable et, peut-être, réalisable.

1. La seule chose qui soit inacceptable: ne pas être important

Un écrivain américain, James Branch Cabell, a écrit dans les années 20, un roman, *Jurgen*, qui m'a beaucoup frappé. Cabell y raconte les aventures d'un curieux poète, Jurgen, qui retrouve sa jeunesse pour un an; il rencontre alors les plus belles femmes du monde, puis le Bon Dieu et le Diable, et enfin Koshchei l'Immortel «qui a créé toutes choses suivant son bon plaisir». Jurgen, aussi intelligent qu'astucieux, se tire magnifiquement de toutes les aventures amenées par ces différentes rencontres, que, du reste, il avait souhaitées. Une seule chose le révolte encore, qu'il n'arrivera pas à accepter: c'est qu'on lui ait fait sentir que lui, Jurgen,

n'était pas *important* pour ceux qu'il a rencontrés.

L'histoire est ambiguë. Il ne faut pas oublier que Jurgen est très intelligent; il *peut* donc comprendre qu'il n'est pas *important*, et pourtant, bien que ce soit pour lui tout à fait évident, il refuse cette évidence. Si le dicton *credo quia absurdum* est souvent vrai, le principe de Jurgen: *non credo quia verum*, est encore bien plus vrai.

J'ai rencontré des révolutionnaires, des religieux, de fort belles femmes, des savants, tous très intelligents: et tous se trouvaient très *importants*. Moi-même, je me prends pour quelqu'un d'important, sans que les autres en soient pour autant convaincus.

Nous avons examiné jusqu'ici les utopies à travers un langage objectif, langage qui ne considère pas l'importance de chacun comme quelque chose d'observable par les autres. Dans ce chapitre, je vais essayer de *regarder* ces utopies à travers les yeux d'un étranger hypothétique – d'un Martien, par exemple – je veux dire d'un individu qui n'a pas l'habitude de se considérer comme possédant la moindre importance.

Les réflexions que nous avons faites dans les chapitres précédents, pourront être traduites sans mal par ce Martien, dans son langage (le langage d'un individu pour lequel *l'importance n'a pas d'importance*, tout en restant un phénomène observable à cause de certains actes qu'elle provoque).

Notre Martien comprendra les utopies comme des tentatives imaginées par certaines personnes pour rétablir leur propre *importance* par rapport aux autres; les concepts que nous avons utilisés: *influence*, *situation sociale*, *dépendance*, seront tous, pour lui, fonction de ce terme d'importance par rapport aux autres. C'est ainsi que, pour notre Martien, l'influence signifiera le succès remporté par quelqu'un à convaincre un autre individu de son importance personnelle, la situation sociale sera l'évaluation du succès de cette *persuasion* et son *estimation* par les *autres*, et la *dépendance* lui montrera la vulnérabilité de ce même succès. Avec ce langage martien, nous pourrions encore exprimer, sans difficulté, la définition de la société égalitaire, de la société de *non-compétition* et de beaucoup d'autres.

Mais ce jeu verbal ne vaut pas un chapitre. Le terme *importance* par rapport aux autres, par contre, est nécessaire pour comprendre un autre aspect de l'organisation sociale, aspect qui, sans le biais de l'importance, serait trop difficile pour être expliqué.

Imaginons un individu solitaire: un ermite, par exemple, ou un Robinson Crusoé. Tous les résultats recueillis dans les chapitres précédents de ce livre restent valables pour lui: *la société formée d'un seul individu* n'est pas en contradiction avec nos observations. Mais *un solitaire ne peut pas s'attribuer d'importance par rapport aux autres*, et notre ermite ou notre Robinson mourra, plus ou moins fou, en cherchant, dans sa solitude, à se construire une *importance fictive* par rapport aux *autres* qui, dans ce cas précis, ne sont qu'imaginaires.

L'importance, c'est donc quelque chose que seuls les autres peuvent apporter à quelqu'un. De cette constatation va en découler une seconde: tout individu dont l'importance n'est pas reconnue fera tout son possible pour s'en inventer une. (Il devra donc créer des individus par rapport auxquels il pourra se sentir important.)

Le sentiment d'importance des racistes, entre autres, est alors explicable; allons plus loin, l'importance que l'humanité s'assigne par rapport aux autres êtres vivants, est un autre exemple de ce phénomène. Cette constatation pourrait impliquer la totale impossibilité de toute société égalitaire et de toute utopie non paternaliste, puisque n'importe qui peut aisément produire une *rareté fictive* en accordant ou non telle ou telle importance à un autre individu, et établir par ce moyen de chantage un contrôle sur n'importe quelle société.

Nous touchons du doigt le mécanisme de l'arme la plus puissante que les groupes dirigeants ont utilisé tout au long de l'histoire pour institutionnaliser leur propre importance: c'est le *refus d'attribuer une importance* à certains individus ou à certains groupes de leurs sociétés, ce qui, bien entendu, renforçait la leur.

Par contre, l'importance, sans laquelle la plupart des gens ne peuvent survivre, est

automatiquement assurée à tous, dans une organisation non paternaliste et c'est la raison pour laquelle nous sommes le plus fortement poussés vers la recherche de cette organisation.

Nous avons déjà vu (chapitre V, paragraphe 2) que la «rareté fictive» est produite par un *goulot de contrôle* unique (une sorte de compte-gouttes), manœuvré par un individu (ou un groupe d'individus) qui, de ce fait, devient tout-puissant. Mais *un goulot de la reconnaissance de l'importance* est difficile, sinon impossible à établir d'une façon durable, car chacun de nous peut, à son gré, ou bien attribuer, ou bien refuser d'attribuer de l'importance à celui qui le *méprise*. De ce fait, tout *goulot* peut être évité facilement, car il est *réversible*.

C'est ainsi que, dans certains contextes où les bourgeois méprisent les ouvriers, le renversement de ces contextes fait que ce sont les ouvriers qui méprisent les bourgeois. Nous connaissons bien des exemples de ce genre à travers l'histoire...

La reconnaissance de l'importance est donc un acte potentiellement non paternaliste; en effet, cette reconnaissance ne peut être imposée par quelqu'un qui n'est pas impliqué dans le système lui-même, et tout individu appartenant au système en question fabrique, pour lui-même, la liste des importances qu'il *reconnaît* aux autres membres du système. Une organisation paternaliste, dans de telles conditions, ne pourra pas *tenir* et ne sera donc jamais durable. La *contestation* de l'importance existe depuis que le monde est monde et, de nos jours, tout comme autrefois, l'espoir de la *liberté* est associé à cette contestation.

2. L'importance «positive» et l'importance «négative»

Personne ne peut vivre sans se considérer comme important. Mais cette caractéristique peut s'interpréter de deux façons.

Dans la première interprétation, l'individu se considérera comme *important*, suivant un critère qu'il aura arbitrairement choisi sans se soucier, naturellement, de l'accord des autres. Ce critère établit automatiquement une hiérarchie (personnelle à l'individu) de toute la société à laquelle il appartient. Il est bien certain que le choix de chaque individu se portera sur un critère qui lui permette de construire une hiérarchie dans laquelle il soit suffisamment haut placé. Quand nous avons établi les *paramètres de la situation sociale* et de la *dépendance*, il s'agissait en fait de critères semblables, *mais exprimés en langage objectif*, donc fondés sur une évaluation de l'importance qui soit fonction des actes des individus appartenant à la société (société par rapport à laquelle l'importance d'une personne est évaluée), actes observables par *quelqu'un qui n'en fasse pas partie*. Par contre, le choix de tout individu, quel qu'il soit, quand il veut évaluer sa propre position dans la hiérarchie sociale, pourra se porter vers celui des deux paramètres qui semblera lui donner le plus d'importance; il en résultera que ceux qui se seront placés au plus haut de la hiérarchie fondée sur leur situation sociale seront automatiquement au plus bas échelon de la hiérarchie fondée sur la *dépendance*, et vice-versa. Un P.D.G. a une situation sociale élevée, mais il *dépend* d'un très grand nombre d'individus; un gardien de square ne dépend pratiquement de personne, il est libre, mais sa situation sociale est relativement basse.

Cette observation nous permet d'avancer que, dans la plupart des cas, tous les échelons d'une organisation sociale sont satisfaits de leur situation tant qu'elle repose *sur le critère* (situation sociale, dépendance ou tout autre critère) *qu'ils ont choisi* pour se considérer comme bien situés dans une hiérarchie sociale qu'ils ont construite en se fondant sur ce critère.

Un système de critères, qui assure cette satisfaction à tous les échelons d'une société, peut être considéré comme une utopie *réalisée*, reposant sur les critères de *l'importance positive* de chacun par rapport aux autres.

La deuxième interprétation de l'importance d'un individu correspond à un système de critères fondé sur *l'importance négative*. Ce système est fonction de critères qui réduisent

l'importance des autres par rapport à l'importance qu'un individu s'attribue.

Ces deux modes d'interprétation de l'importance, construits suivant deux différents systèmes de critères de *l'importance*, se rencontrent dans l'organisation sociale que nous avons appelée *égalitaire*.

3. La société de «l'anonymat»

Un ami indien parlant de l'art en Inde m'a dit un jour: il n'existe plus de grand art en Inde depuis que les artistes *signent* leurs œuvres

. Cette remarque, qui m'a frappé, pourrait nous aider à tirer certaines conclusions quant à l'impact de l'importance sur les utopies sociales. Au début de ce chapitre, nous avons pu constater que l'importance est un facteur poussant vers le non-paternalisme; ensuite, nous avons trouvé que l'importance est favorable à l'égalitarité, et maintenant cette remarque concernant la *signature* attire notre attention sur une autre *intention* de la plupart des grandes utopies: celle de *l'anonymat*. U

ne société caractérisée par l'anonymat (j'évite, bien entendu, l'expression société anonyme dont la signification est totalement différente) est donc une organisation sociale dans laquelle tous les produits, les actes, les œuvres, etc., réalisés par ceux qui en font partie, ne sont pas *signés*. Il en découle que ces produits, ces notes, ces œuvres n'influencent pas l'importance individuelle des membres de cette société.

La réalisation d'une société d'anonymat poserait bien des problèmes. En effet, une telle société fonctionnerait suivant un système de critères fondé sur *l'importance négative*: ce qui revient à dire qu'elle rendrait égales les importances individuelles; de ce fait, elle n'encouragerait pas ceux qui en feraient partie à fournir le moindre effort (par exemple, trouver et appliquer quelque innovation), puisque l'effort n'augmenterait pas leur importance individuelle.

4. «Importance» et «situation sociale»

Nous allons pouvoir arriver maintenant à certaines conclusions à propos de l'importance, sujet de notre chapitre. Pour tirer ces conclusions, je serai obligé de me référer au passage qui se rapportait à notre *langage objectif*.

Le langage objectif que nous avons utilisé pour la description d'une société (schéma de propagation des *influences* à l'intérieur d'un ensemble d'individus) nous a permis d'établir un paramètre que nous avons appelé *situation sociale* (S_x). Ce paramètre est très apparenté (sans être identique) à l'importance telle qu'elle vient d'être décrite dans ce chapitre. Examinons d'abord quelle est cette parenté et où est la différence. La situation sociale, c'est le résultat d'une comptabilité des influences, exercées et reçues, par toute personne appartenant à une société. Le calcul de ce résultat permet de définir le *rôle* d'une personne (ou d'un objet) dans l'organisation de sa société. Mais rappelons que ce *rôle* ainsi décrit, est fondé sur une observation et une évaluation faites *de l'extérieur*, par un observateur qui n'était pas impliqué émotionnellement par leur résultat; par contre, la personne directement concernée par son rôle dans la société observée, rôle qui est donc évalué *de l'intérieur*, attribuera à ce rôle une importance arbitraire, à partir d'un système de critères choisis par elle et pour des raisons qui n'appartiennent qu'à elle seule.

La situation sociale n'est donc rien d'autre que ce que nous avons appelé importance, *mais* évaluée par un observateur qui ne fait pas partie du système, observateur dit objectif (c'est-à-dire observateur qui ne se soucie pas de la hiérarchie des situations sociales d'une société

donnée). L'importance, par contre, peut être expliquée comme étant le résultat de la situation sociale évaluée suivant les critères arbitraires, tout à fait *intuitifs*, choisis par un seul individu (donc par un observateur pour qui ses critères et sa situation sociale dans la hiérarchie sont terriblement importants).

L'importance, suivant nos définitions, est donc un phénomène très complexe: elle ne dépend pas uniquement de l'opinion des autres, mais aussi des valeurs personnelles que quelqu'un lui attribue. Sans vouloir aller jusqu'au jeu de mots, je définirai l'importance comme *l'importance* que quelqu'un attribue à l'importance que les autres lui attribuent. L'importance donc n'est pas objective; elle est le résultat de l'interprétation subjective d'une situation sociale.

Les conséquences de cette réflexion vont très loin. Prenons, par exemple, la société égalitaire. Dans cette société, et suivant notre définition originelle, toutes les situations sociales, donc tous les bilans d'influences, seront les mêmes. Mais, dans la même définition, nous avons déjà constaté que *l'intensité* (donc l'importance) d'une influence n'est pas mesurable *objectivement*, puisque des observateurs différents peuvent l'évaluer différemment...

Supposons maintenant qu'à la suite d'un miracle quelconque, cette importance de chaque influence soit devenue *objectivement* observable et mesurable. Tout de suite après ce miracle hypothétique, une société égalitaire pourra être considérée comme non égalitaire, car les bilans des influences (donc les situations sociales, qui étaient égales auparavant) devront être recalculés suivant ces valeurs nouvelles et ces nouveaux bilans seront probablement très différents. *Vice versa*, une société non égalitaire pourra sembler égalitaire, révisée de ce point de vue.

Ce phénomène est évident, quand on pense que la même influence (qui nous a permis de calculer le paramètre *situation sociale* suivant lequel une société peut être considérée comme égalitaire ou non) pourrait être considérée comme importante par celui qui l'exercerait, et comme non importante par celui qui la recevrait; il s'agirait là de *deux poids, deux mesures*. Imaginons encore autre chose: qu'à la suite de notre miracle hypothétique, l'un des deux poids devienne *le* poids légal; alors tout le système des situations sociales et tout le mécanisme social basculeraient avec lui.

En réalité (et heureusement), ce miracle ne peut avoir lieu. L'importance d'une influence n'est ni observable ni mesurable, car elle n'est pas communicable; elle peut uniquement être évaluée intuitivement par chacun des membres d'une société et pour son propre usage.

C'est ainsi que la société égalitaire (évaluée suivant notre langage objectif) sera considérée, par exemple, comme égalitaire par Monsieur X, car il estimera importantes les influences comptabilisées par cette évaluation, alors que Monsieur Y la considérera comme non égalitaire, car ces *influences* lui sembleront négligeables.

Ici, vient l'impact réel du modèle non paternaliste. Le calcul de Monsieur X est fait par Monsieur X lui-même, avec les valeurs personnelles et arbitraires qu'il attribue à chaque influence, et les résultats qu'il obtient sont valables pour lui et exclusivement pour lui. C'est également vrai pour Monsieur Y, pour Monsieur Z, etc.

Imaginons maintenant une première alternative: il est parfaitement possible que les différents systèmes de critères (personnels) utilisés pour évaluer leurs importances par Monsieur X, Monsieur Y et Monsieur Z soient tels que la hiérarchie des situations sociales soit la même pour tous: pour Monsieur X, pour Monsieur Y, etc., sans que les bilans individuels soient pourtant les mêmes dans le calcul de chacun d'eux. Si une organisation sociale s'avère comme égalitaire en suivant ce modèle, on peut la considérer comme *fondamentalement égalitaire*, et on peut supposer qu'il existe entre ses membres la convention tacite d'une gamme de valeurs quelconque.

Imaginons une deuxième alternative, plus vraisemblable: une société qui serait égalitaire (où les bilans d'influences, calculés dans le langage objectif, seraient les mêmes pour tous), sans

être égalitaire dans aucun des bilans personnels, évalués individuellement par chaque membre de la société, appliquant son système de critères personnels. Cette société serait réellement égalitaire, bien que chacun de ceux qui y appartiendraient s'y considère comme privilégié, donc plus important, par rapport aux autres (privilège confirmé par *son* calcul basé sur *ses* critères personnels).

Disons donc que cette société serait égalitaire malgré l'évident anti-égalitarisme de ses membres.

Ces deux alternatives font partie d'un répertoire de quatre alternatives: la première alternative que nous avons vue est celle de *l'égalité objective – égalité subjective*; la deuxième, celle de *l'égalité objective – inégalité subjective*. Restent encore deux autres alternatives possibles: celles de *l'inégalité objective – égalité subjective* et celle de *l'inégalité objective – inégalité subjective*.

Dans ces deux dernières alternatives, la société ne pouvant plus être considérée comme égalitaire, il ne peut plus être question d'utopies réalisables.

Par contre les deux premières alternatives sont des utopies parfaitement réalisables. Pour la réalisation de la première (*égalité objective – égalité subjective*) une idéologie ou une morale est nécessaire, idéologie ou morale qui assure la même gamme de valeurs aux importances, en impliquant un unique système de critères. Cette première alternative est donc essentiellement paternaliste: la gamme de valeurs est généralement imposée de l'extérieur à cette société dont les idéologies sont le plus souvent considérées comme *d'essence divine*, données à leur peuple par un dieu ou par un surhomme.

La deuxième alternative est plus intéressante: elle est non paternaliste. Sa réalisation, contrairement à la première alternative, est fonction de la *diversité* des gammes de valeurs individuelles. Cette diversité permet à tout un chacun d'assurer son importance suivant un système de critères choisi de manière à le présenter virtuellement comme un *dominant*. Cette clause de diversité, nécessaire, implique, en même temps, une limitation numérique quant au nombre des membres de ce genre de société, la diversité des spécialisations possibles n'étant pas illimitée. (Notons bien, au passage, que la spécialisation n'est autre chose que le choix, pour un individu, d'un domaine (donc d'un critère) qui lui permette d'être prééminent; tout spécialiste est toujours un *éminent* spécialiste.)

Il est évident que les individus appartenant à une société qui fonctionne suivant le modèle de l'une de ces deux alternatives (sociétés égalitaires ou l'importance individuelle est satisfaite) sont plutôt heureux. Partant de là, il est évident qu'ils désireront (s'ils sont conscients de leur satisfaction) perpétuer cette situation. (Il me semble plus exact de dire qu'une société veut perpétuer une certaine situation que de dire qu'elle veut se perpétuer elle-même.) Cette volonté de perpétuer une situation va être le sujet du paragraphe suivant.

5. La grande utopie de l'immobilisme

Cette tentative de la perpétuation d'une situation satisfaisante pour une société semble être une de nos plus grandes utopies, celle de *l'immobilisme*.

L'utopie réalisable de l'immobilisme est assez semblable aux autres. Elle répond aux trois conditions définies par nos axiomes: elle naît de la peur d'une insatisfaction imminente (la perte de la satisfaction momentanée), elle fait usage d'une technique existante, et elle dépend d'un consentement collectif.

Si je devais examiner les utopies à travers l'histoire, je trouverais peut-être que le plus grand nombre de toutes les utopies, réalisées ou imaginées, ont été du type *immobiliste*. Un des exemples d'immobilisme, parmi les plus actuels, est en vedette en ce moment, à cause de l'énorme battage entrepris pour la *conservation de l'environnement*. Je vais essayer, à titre d'exemple, d'analyser cette dernière utopie. Nous allons, alors, faire les remarques suivantes:

a. Un des pires déséquilibres écologiques qui se soit jamais produit a été la pratique de l'agriculture. Ses ravages (déboisement, disparition d'espèces animales, érosion, etc.) ont fait plus de bouleversements dans l'environnement que n'importe laquelle des autres interventions humaines qui lui a succédé.

b. La révolution agraire (ce bouleversement de l'écologie) a transformé, fondamentalement, l'espèce humaine elle-même qui est devenue sédentaire, urbaine, grégaire. Cette révolution a probablement entraîné la disparition de l'homme préagraire, et c'est l'homme agraire qui a réussi à survivre. Nous-mêmes, nous sommes les descendants de l'homme agraire, et nous ne nous en portons pas plus mal, ayant oublié l'homme préagraire qui n'a pas réussi à conserver son monde.

c. Le bouleversement actuel de l'écologie (pollution urbaine et industrielle) n'empêche pas la survie automatique d'une partie de notre espèce, c'est-à-dire celle qui réussit à s'adapter aux conditions nouvelles; cette partie de l'espèce peut probablement devenir le point de départ d'une nouvelle espèce. (Bien entendu, cette hypothèse ne signifie pas que la disparition de la partie de l'espèce qui est condamnée par ces nouvelles conditions de vie sera rapide ou brutale.)

Il ressort de ces remarques que la tendance *conservatrice* actuelle ne part de rien d'autre que de la peur du changement (bien que les conséquences des transformations qui puissent arriver ne semblent pas si effrayantes¹): elle n'est rien d'autre qu'une utopie *immobiliste* de notre génération.

1. *Quelquefois, oui...*

Cet exemple montre assez clairement qu'une utopie d'immobilisme peut durer fort longtemps, mais aussi qu'elle peut être considérée comme la dernière *phase* d'une utopie déjà réalisée (dans notre exemple, le conservatisme environnemental est la dernière phase de la révolution agraire). Nous rencontrons quotidiennement quantité de ces utopies d'immobilisme réalisées, sans en être conscients. Avec un peu d'exagération on pourrait dire que le fait que nous marchions, sur deux pieds, que nous parlions à l'aide de phonèmes, que nous sachions compter, etc., ne sont pas autre chose que des utopies réalisées et qui sont actuellement dans leur phase d'immobilisme. Notre ancêtre amphibie aurait sûrement considéré que nous avons réalisé puis immobilisé son utopie de vivre sur la terre ferme, une des utopies réalisées.

L'immobilisme est donc une utopie, en ce sens que c'est une organisation sociale (ou environnementale) pour la réussite de laquelle on peut utiliser tous les moyens de pression possible, y compris la terreur, afin de maintenir une situation existante. Un des moyens les plus habituellement employés consiste à fabriquer des critères arbitraires qui permettent aux autres de se fabriquer une importance qui les satisfasse (au sein de la situation existante).

L'ouvrier ou le paysan, qui était qualifié de *brave homme*, quand il était le plus honteusement exploité, et l'homme *pauvre* qui portait l'étiquette réconfortante d'homme *honnête et vertueux*, prouvent que le consentement social nécessaire à la continuation de la situation immobiliste peut, par ce biais, être obtenu sans peine.

L'immobilisme représente apparemment la situation rêvée par tout gouvernement, toute législation, toute technologie et toute science, mais ce but est difficile à atteindre.

À travers l'histoire, toutes les sociétés qui sont parvenues à le conserver, pour une durée estimable, ont été caractérisées par leur isolation (vase clos) et leur taux de croissance démographique extrêmement bas. C'est l'évidence même, si on considère qu'en plus du

consentement des membres de la société, l'immobilisme exige aussi d'être à l'abri des perturbations extérieures.

Quand je parle de l'utopie de l'immobilisme, je ne veux pas parler du *contenu* de l'immobilisme (qui ne représente pas nécessairement une utopie, dans le sens où nous l'avons définie), mais de *l'aspiration* même à l'immobilisme.

En effet, le contenu de l'immobilisme n'est pas une utopie, pratiquement jamais, alors qu'il peut être le *résultat* d'une utopie. Mais... quelle organisation sociale n'est, ou n'a pas été, le résultat d'une utopie qui l'a précédée?

6. Du «ratage» des utopies réalisables

Une question importante, qui a failli être posée plusieurs fois dans les chapitres précédents, se pose enfin: si tant d'utopies sociales sont réalisables, malgré les difficultés qu'elles supposent, et si l'immobilisme lui-même est aussi une utopie réalisable, comment se fait-il que, pratiquement, la plupart des tentatives d'utopies aient raté?

Car toutes les utopies sociales réalisables qu'on a tenté jusqu'à ce jour ont été des utopies ratées. De Platon à Jésus, de la Constitution américaine à Marx, l'insuccès des utopies est tel que le mot *utopie* lui-même a pris une résonance péjorative ou ironique.

Je ne crois pas pouvoir proposer de remède miracle à ce *ratage*, mais je vais essayer d'en établir un diagnostic sans pour autant recourir à la banalité d'accuser la *nature humaine* d'être la cause de cet échec. En effet, si toutes ces utopies avaient violé la nature humaine (sans nous occuper de la signification exacte de cette expression si vague), elles seraient *inhumaines*, *antihumaines*, c'est-à-dire, suivant nos critères, de *pseudo-utopies* ou simplement de mauvaises utopies.

Au lieu d'utiliser de tels *slogans*, je préfère réexaminer le mécanisme des utopies. Récapitulons donc les faits importants :

1. les utopies possèdent des conditions d'émergence nécessaires: insatisfaction, technique utilisable et consentement collectif;

2. les utopies peuvent être *paternalistes* (proposées de l'extérieur) ou *non paternalistes* (proposées par ceux-là mêmes qui supporteront les risques de la proposition); cette dernière solution implique l'existence d'un *feed-back* continu exprimé en un langage compréhensible par tous;

3. les utopies sociales sont descriptibles en un *langage objectif*;

4. *société* et *environnement* sont, dans ce langage, des synonymes.

5. Les utopies actuellement recherchées sont: la société *égalitaire* et la société de *non-compétition* (qui est, elle aussi, automatiquement égalitaire);

6. ces utopies ne peuvent exister qu'à condition de ne pas dépasser certains ordres de grandeur numérique (conditions de *seuils*).

Cette courte récapitulation donne déjà le *diagnostic* des ratages (que nous avons également constaté à la fin du paragraphe précédent): nous ne voyons plus les utopies qui ont réussi, tant elles nous semblent banales et évidentes. Nous ne remarquons que les ratages.

Le ratage des utopies sociales tient à un seul fait: le succès d'une utopie réalisable transforme cette utopie même. La raison de cette transformation peut prendre plusieurs aspects:

a. l'adhésion des masses à l'utopie qui a réussi. La plupart des utopies sociales (et par suite de l'équivalence de *société* et *environnement*, presque toutes les utopies sont *sociales*) sont soumises à des conditions de *seuils*, et le dépassement numérique de ces seuils entraîne la désintégration de l'organisation qui était à la base de l'utopie;

b. l'immobilisme souhaité au moment de la réussite de l'utopie (institutionnalisation): cet immobilisme prématuré est *paternaliste* par excellence, donc il change tacitement une

organisation non paternaliste en une autre, paternaliste;

c. l'introduction des gammes de valeurs individuelles de l'importance. Ces gammes changent nécessairement en même temps que les individus: une utopie sociale réalisée doit posséder un *feed-back* continu afin de s'adapter de jour en jour aux individus «réels» qui forment cette organisation sociale (autrement dit, il faut que les individus réels qui appartiennent à cette organisation sociale puissent réévaluer leur *situation sociale* et leurs *gammes de valeurs* de jour en jour).

Si cette diagnose est vraie, c'est donc le *feed-back* continu qui est la clé de l'autopréservation des utopies réalisées, et ce sont les utopies non paternalistes qui ont la meilleure chance de survivre. C'est le *feed-back* continu qui, seul, peut empêcher la dégradation de la situation dans une organisation sociale (plus exactement, ce sont tous les individus appartenant à cette organisation qui évitent cette dégradation en faisant usage du *feed-back* continu), dégradation survenue soit par le surnombre, soit par l'institutionnalisation, soit par le changement des gammes de valeurs personnelles.

Il existe un très grand nombre de réussites dans la réalisation d'utopies. La seule caractéristique commune entre ces utopies est le fait que toutes font usage d'une autorégulation pratiquée à l'aide d'un système de *feed-back* continu.

LA VILLE



LA VILLE

La ville est l'«ossature matérielle» d'une société. Cette ossature peut être représentée sous forme de réseau: des chemins, des enclos, des frontières.

Mais ce réseau matériel ne détermine pas la manière suivant laquelle il est «utilisé»: les «règles du jeu».

Il est alors accompagné d'un autre réseau, celui-là immatériel.

Si le réseau matériel de la ville est relativement immobile, peu ouvert aux changements, le réseau immatériel, celui des communications, est éminemment flexible.

Dans un précédent chapitre nous avons parlé de la «société à faible communication», une société sans centre, et dont tous les membres sont, chacun, un centre simultanément. Cette société est, en fait, celle des villes, celle de la démocratie urbaine.

La technique contemporaine, en matière de communication, d'économie, mais aussi de

culture, a accentué cette tendance. Mais les anciennes barrières continuent d'exister, malgré la technique: le vrai réseau de la communication c'est le «téléphone arabe»: Internet ne sert qu'à le faire sonner....

1. La ville représente l'utopie par excellence

Au cours de l'histoire, le problème des utopies a très souvent été évoqué par l'intermédiaire de *la ville* comme modèle de *démonstration*. Platon, Thomas More, Rabelais ou Fourier ont donné à leurs utopies la forme d'une ville (dont les dimensions varient, suivant les auteurs, depuis la ville-État jusqu'à la micro-ville – de l'abbaye au phalanstère) – d'une ville, au sens géographique du terme, c'est-à-dire un *territoire habité par un ensemble d'êtres humains organisés*.

Notre définition – établie depuis le premier chapitre – a tacitement impliqué que l'utopie (projet qui augmentera la satisfaction d'un groupe d'êtres humains), et à plus forte raison l'utopie réalisable (qui représente le même projet, après qu'il a obtenu le consentement du groupe), prend naissance à l'intérieur d'un groupe organisé, rassemblé sur un même territoire, c'est-à-dire *dans une ville*.

Si nous examinons plus attentivement ce qui rattache l'utopie à la ville, nous allons trouver que *la ville, elle-même, est une utopie réalisée*, peut-être même la première utopie humaine réalisée. Il semble évident que le but recherché dans la plupart des utopies concerne l'amélioration de cette organisation qu'est la ville, puisqu'elle est d'abord *une organisation* beaucoup plus qu'un *territoire occupé* (nous verrons, plus loin, que le territoire occupé par cette organisation n'en est qu'un aspect très secondaire et qu'il n'est même pas nécessaire qu'il y ait territoire, pour que la ville existe en tant qu'organisation, même si les membres de cette organisation sont dispersés). Nous touchons là à une conception de la ville bien différente de celle, plus habituelle, qui veut qu'elle ne soit rien d'autre qu'un agencement d'objets matériels sur un territoire qu'ils occupent (bien que certains liens existent entre ces deux aspects).

Au cours de ce chapitre, nous allons examiner l'utopie *Ville* comme synthèse de ces deux aspects (organisation humaine et territoire) et dans un prochain chapitre j'essayerai d'élargir ce concept.

2. L'utopie réalisée de la révolution agraire

L'hypothèse d'une évolution, qui s'est concrétisée à partir de la société de cueillette, en passant par une organisation de chasseurs, puis vers la société pastorale jusqu'à la société sédentaire des agriculteurs, est également acceptée. Il est bien évident que les activités, qui ont précédé la société agraire, existent encore aujourd'hui, mais cette existence marginale ne nous empêche pas de constater que, sans aucun doute possible, nous vivons toujours dans une civilisation agraire.

La ville, au sens moderne du terme, et suivant la définition que nous lui avons donnée dans le paragraphe précédent, est née semble-t-il avec cette civilisation agraire. En effet, il n'existe pas de ville de cueilleurs ou de chasseurs, ni même de bergers, et c'est partiellement la raison pour laquelle ces civilisations n'ont pas *laissé de traces* (à peu près tout ce que nos archéologues trouvent de spectaculaire dans leurs fouilles sont des traces de villes n'ayant eu aucun contact avec les civilisations préagaires).

Dans la civilisation agraire, par contre, la ville devient nécessaire: *l'agriculture entraîne aussitôt l'idée d'industrie*, conséquence de la *division du travail*. L'agriculteur a besoin d'outils, depuis les outils de travail jusqu'aux récipients nécessaires au stockage, il produit aussi des *déchets* de plantes alimentaires, déchets qui se prêtent à la fabrication de nombreux

produits industriels, tels que les tissus, les vêtements de paille et d'autres déchets encore, telles que les pierres, qu'il dégage de ses champs et qui vont être utilisées pour la construction des abris. Et la ville devient vite *l'entrepôt des spécialistes en industrie*.

La ville naît – en quelque sorte – pour abriter les forgerons, les tisserands, les potiers, qui échangent leurs produits avec ceux de l'agriculteur. Ces artisans, contrairement aux paysans, peuvent s'entasser les uns sur les autres, car il n'utilisent pas plus de terrain qu'il n'est nécessaire pour leurs abris et leurs ateliers. L'agriculteur, lui, doit habiter près de ses terres, qui peuvent être assez éloignées de la ville et de l'enceinte protégée où vivent les spécialistes. Il ne va en ville que pour le marché, et, le cas échéant, pour se protéger des attaques.

L'organisation sociale de l'ancienne ville est influencée par son caractère d'entrepôt de spécialistes: *chaque spécialiste est indispensable* alors que la situation est bien différente chez les paysans, où chaque membre de la famille ou du clan *est capable de remplir toutes les tâches* (le cas était le même chez les cueilleurs, les chasseurs et chez les bergers).

L'utopie réalisée de la ville primitive est donc constituée par *un ensemble d'individus égaux dont chacun est indispensable*.

3. *La démocratie directe est une utopie urbaine*

Nous n'avons fait cette petite récapitulation historique que pour définir clairement *l'utopie urbaine* prédominante: celle de *l'égalité de chaque individu par son caractère indispensable*. Cette utopie est donc très différente de celle, prônée par la plupart de ceux qui s'intéressent aux villes, et qui voient le phénomène urbain, avant tout, sous l'aspect de la collectivité.

Je voudrais développer cette image, de l'utopie urbaine individualiste, en précisant les *caractéristiques* de l'organisation citadine. Comparons-la tout d'abord avec l'organisation familiale ou l'organisation de clan: nous avons déjà dit que, dans la famille ou le clan, les *connaissances techniques* de tous les membres *étaient égales et leurs tâches interchangeableables* alors que dans la ville, entrepôt de spécialistes, chacun d'eux détenait une *connaissance unique et indispensable* et que les *tâches n'étaient pas interchangeableables*.

Par suite de l'interchangeabilité même des tâches, *une hiérarchie établie de pouvoir* est nécessaire dans la famille ou dans le clan: il y a toujours un chef de famille, un chef de clan, doté de toute la puissance et à qui incombe toute décision. Par contre, dans la ville primitive, dépôt d'individus égaux, toute décision est prise par l'ensemble de ces égaux, réunis en *assemblée générale*. La ville primitive est, par excellence, une organisation fondée sur la *démocratie directe*.

4. *La ville dénaturée*

Avant d'aller plus loin, nous devons nous souvenir de nos conclusions relatives aux utopies sociales, conclusions établies dans notre deuxième chapitre: à savoir qu'il existe, pour chaque structure sociale, une dimension de groupe critique qui correspond à cette structure. Cette dimension dépend non seulement de la structure du groupe, mais aussi de la vitesse de réaction nécessaire pour la survie du groupe, dans un contexte donné.

L'utopie urbaine primitive, fondée sur l'égalité, l'unicité des individus et la démocratie directe – autrement dit, fondée sur les *décisions prises par l'ensemble de ces individus* – implique donc le seuil du groupe critique égalitaire et les dimensions de la ville primitive doivent alors rester, obligatoirement, très limitées. En effet pour pouvoir survivre aux périodes de crise, de guerre par exemple, la vitesse de réaction doit être presque immédiate, le délai de décision, admissible par le contexte, devant être réduit au maximum. La ville primitive, qui a réalisé son utopie de démocratie directe, succombe facilement aux attaques venant de l'extérieur (parce qu'elle a dépassé le seuil critique du groupe égalitaire), ou encore,

victime de l'accroissement de sa population, elle change de structure – d'égalitaire, elle devient hiérarchique.

Cette transformation de la ville est fonction de deux caractéristiques:

1. la ville grandit,
2. elle installe un chef,

ces caractéristiques étant liées entre elles: un groupe égalitaire qui dépasse la grandeur critique devient hiérarchique et un chef apparaît. Il reste une autre solution: le groupe vit au *ralenti*, à la merci de n'importe quelle attaque qu'il n'est plus capable de repousser.

C'est ainsi que l'utopie urbaine se *dénature* quand la ville primitive commence à grandir. D'égalitaire en oligarchique, d'oligarchique en hiérarchique, la ville moderne s'éloigne de l'organisation de départ et devient cette organisation tyrannique que nous connaissons depuis les derniers siècles de notre histoire.

5. *Le contre-développement de la ville: «ville privée» et «village urbain»*

Si j'ai esquissé la dégradation de l'utopie urbaine, depuis l'organisation égalitaire jusqu'à l'organisation hiérarchique, j'ai pourtant simplifié beaucoup un développement compliqué, simplification admissible dans le cadre étroit de cet ouvrage. Je me suis permis aussi une autre liberté: celle de montrer ce développement dans son aspect le plus outrancier.

En réalité, dans les villes, le groupe égalitaire n'a pas complètement disparu (pas plus que dans les villages, où la structure égalitaire se maintient avec une certaine ambiguïté). Je vais donc essayer d'examiner ce qui reste de la structure égalitaire des villes, car ceci peut avoir une très grande importance dans un avenir proche.

Le premier concept à examiner sera celui de la *ville privée*, que je vais essayer de décrire.

Je vis à Paris. L'agglomération parisienne contient actuellement quelque dix millions d'habitants. Je le sais par les statistiques publiées, mais je n'ai jamais rencontré ces dix millions de Parisiens. Par contre, il y a, à Paris, des gens que je rencontre plus ou moins fréquemment. Il y en a deux à trois mille, que je connais, et que je peux identifier. Il y en a un beaucoup plus grand nombre, mettons une vingtaine de mille, que je ne connais pas, mais avec lesquels je dois entretenir une certaine relation anonyme: dans la rue, dans le métro, etc., leur présence m'impose une certaine contrainte: je dois, par exemple, rester debout dans le métro parce qu'ils ont déjà pris toutes les places, etc.

Il existe encore une troisième catégorie de gens avec lesquels je suis en relation, bien que je ne les rencontre jamais: ce sont les *techniciens* dont je dépends. Je ne rencontre pas ceux qui font marcher le métro, mais, s'ils font grève, par exemple, je m'aperçois de leur importance. Admettons qu'il y ait ainsi une centaine de milliers de techniciens qui garantissent directement mon existence.

Je vis donc dans cette agglomération de dix millions d'habitants, dans une *ville privée* de quelque cent vingt mille individus. Si quelqu'un, appartenant à ma ville privée, fait la grève ou meurt, je m'en aperçois tout de suite, par contre, je ne m'aperçois pas – ou je ne sais rien – de ce qui se passe, si quelques-uns des 9 875 000 autres parisiens meurent, ou font la grève.

Ma description est, naturellement, exagérée, mais elle suffit à communiquer l'idée de la *ville privée*. Il s'agit de cet ensemble de nos *concitoyens* qui servent, en quelque sorte, de liaison directe entre chacun de nous, séparément. Il existe autant de villes privées que de Parisiens à Paris, et chacun de nous peut vivre – au moins potentiellement – dans une ville privée égalitaire, même au sein d'une ville très hiérarchisée (à condition, bien entendu, que sa ville privée reste en dessous de la dimension du groupe critique hiérarchique).

Une des caractéristiques les plus intéressantes de la ville privée, c'est *qu'elle n'est pas nécessairement territoriale*, au moins pas dans le sens du voisinage géographique. Ma ville privée ne comprend pas obligatoirement mes voisins les plus proches, au contraire.

Si la ville privée, par contre, coïncide avec un territoire bien défini, elle est ce que j'appelle un *village urbain*. Un village urbain peut être égalitaire, tout comme peut l'être une ville privée.

Le village urbain est une entité très importante à notre époque: c'est la *ville égalitaire* de notre temps. Comme toute organisation égalitaire, le village urbain est remarquablement stable: il ne peut pas grandir (pour des raisons pratiques: son *territoire* est limité) et de ce fait il ne se dégrade pas facilement. Le village urbain est l'entité sociale qui a la plus grande probabilité de survie en cas de crise ou de pénurie.

Nous avons eu de nombreux exemples de l'importance des villages urbains durant les temps de guerre et de crise: quand les gouvernements centraux devenaient impuissants et incapables d'agir, les villages urbains, les quartiers, prenaient la relève et organisaient leur survie.

6. *Le groupe critique non géographique*

Nous avons vu que les notions de village urbain et de ville privée étaient presque identiques, la seule différence résidant dans la dépendance du premier à un territoire délimité, contre l'indépendance géographique de l'autre.

Cette différence pourrait disparaître, si nous ré-examinions la question du groupe critique.

Ce concept du groupe critique a été fondé sur la *carte* (structure mathématique), qui correspond à une structure sociale. Cette carte nous a montré les influences reliant les différents membres du groupe, et la grandeur du groupe critique, c'est-à-dire le nombre limite de membres avec lequel le groupe pouvait encore fonctionner (prendre des décisions, réagir aux défis venant de l'extérieur, etc.).

Cette grandeur du groupe critique a été considérée comme la conséquence des capacités biologiquement déterminées de l'homme, capacités telles que la *valence* et la *capacité de canal* humaines.

Mais, dans cette description, les médias n'ont pas été définis. Les influences (dont le réseau de propagation dans le groupe définit la structure) pouvaient être transmises par la parole directe, aussi bien que par téléphone, par écrit ou par tout autre moyen.

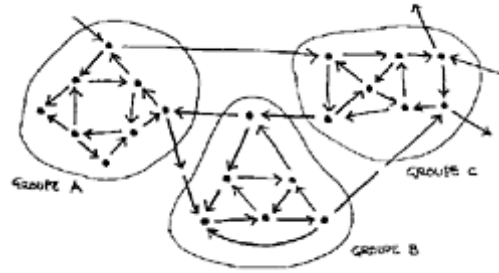
Ce sont exactement ces moyens de transmission qui, par leur nature même, définissent la *territorialité* du groupe. S'il s'agit de la parole directe, mon rayon d'audibilité détermine la distance géographique possible entre les membres du groupe; même avec l'utilisation de véhicules rapides, le territoire du groupe restera plus restreint que si les influences se propageaient par téléphone. Mais un réseau téléphonique peut être, par contre, plus vulnérable, qu'un réseau de communication verbal à voix directe, et ce réseau présentera également certaines contraintes, quant à la grandeur du territoire du groupe.

La *géographicité* du groupe critique sera donc fonction du moyen de communication employé par le groupe, et – en fonction de moyens appropriés – les groupes critiques non géographiques sont complètement admissibles.

7. *La société de «faible communication»*

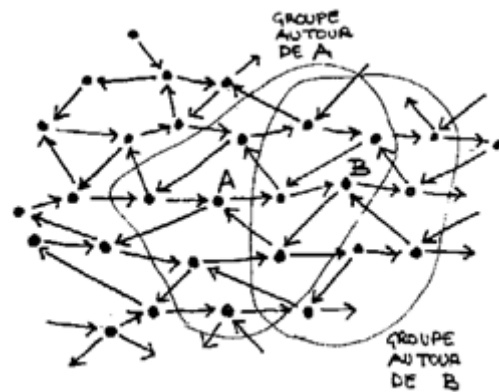
Parlant de la ville privée, nous avons décrit plus haut cette organisation qui retrouve et crée à nouveau l'utopie réalisable de la ville primitive: égalité et indispensabilité des individus qui la composent; et cela, à l'intérieur même de la grande ville qui, pourtant, de par sa structure même, peut être considérée comme hiérarchique.

C'est le phénomène, que nous avons appelé la *désintégration des grandes organisations*, qui a renversé ainsi le phénomène inverse de la dégradation de l'utopie urbaine primitive, et qui nous mène vers une nouvelle structure sociale que j'appelle la société de faible communication.



Cette société, si je devais en dessiner la carte, aurait soit la forme d'un certain nombre de groupes égalitaires juxtaposés et faiblement reliés entre eux, soit la forme d'un réseau (d'individus) sur lequel on pourrait dessiner – autour de chaque individu – un groupe égalitaire unique – unique en ce sens qu'aucun de ces groupes ne comprendrait les mêmes membres qu'un autre groupe, mais qu'aucun de ces groupes n'aurait de membre qui ne soit pas simultanément compté aussi comme membre d'au moins un autre groupe.

Autrement dit, cette société est essentiellement l'intersection multiple d'un nombre de groupes égalitaires.



Ce que nous avons appelé les villes privées ou les villages urbains ne sont donc rien d'autre que les deux formes de la société de faible communication.

8. L'encouragement à l'autoplanification sociale

Nous pourrions interpréter le double processus de la dégradation de l'utopie urbaine primitive et de l'émergence des organisations égalitaires dans le cadre hiérarchique de la ville globale, comme un rétablissement de l'équilibre, comme un effet de l'autorégulation sociale si cher à notre cœur...

Cette autorégulation est le résultat d'un fait négatif, à savoir que l'organisation urbaine autoritaire, qui est le résultat – comme nous l'avons vu – de la croissance de la ville, est, elle-même, détruite par cette croissance. En effet, quelle force de police, quelle propagande seraient capables de contrôler complètement une organisation aussi gigantesque que celle de nos mégapoles actuelles? Une société de faible communication est difficile à influencer par le biais de méthodes autoritaires: chaque jour on entend parler de l'indiscipline civique, de la recrudescence de la criminalité sauvage, des résistances politiques urbaines. La société de faible communication est l'organisation d'autodéfense de l'homme d'aujourd'hui.

Les politiciens ne peuvent plus diriger ce réseau, que représente la société de faible communication, et la politique se borne de plus en plus à des actes théâtraux appelés relations

internationales, rencontres, qui se pratiquent par l'intermédiaire de porte-parole des masses, porte-parole qui sont tout juste tolérés et qui n'ont le pouvoir d'agir au nom de personne.

Une certaine propagande est mise en branle contre ce développement, un chantage moral réclamant le sens civique: l'obéissance, l'action dirigée, le respect de la hiérarchie. À mon avis, si sens civique il y a, c'est plutôt la société de faible communication qui le pratique: l'indifférence bienveillante est peut-être un meilleur parti pris que l'intervention irréfléchie ou manipulée.

De toute façon, ce n'est là qu'une parenthèse, une opinion personnelle et je trouverais catastrophique que celle-ci soit considérée comme un dogme. Je pense simplement – et c'est fondamental pour la société de faible communication – que chacun peut avoir à décider seul, quel parti prendre dans une situation quelconque.

La seule action, qu'il me semblerait juste de recommander, serait une action «d'encouragement»: encouragement à oser interpréter le civisme à sa façon, et encouragement à oser rester indépendant de la masse. Le *civisme* n'est possible qu'envers un petit groupe, envers une ville privée.

1. Voir *Comment vivre entre les autres... cit.* ou *Comment habiter la terre* (Paris 1976).

J'ai essayé, ailleurs¹, d'exposer ces idées et ces tendances en un langage simple, compréhensible par tous, enfants et analphabètes aussi bien qu'intellectuels (dans le langage des bandes dessinées), car j'estime que seule la connaissance des lois de l'écologie sociale, et le fait d'essayer de faire soi-même ses propres calculs peuvent assurer l'autoplanification et servir de contrepoids à la campagne de découragement qui est à la mode.

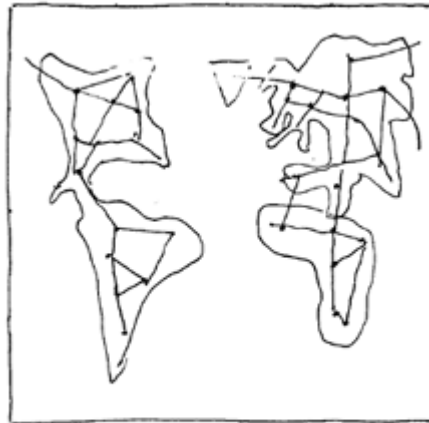
Un langage simple et compréhensible par tous est primordial pour arriver à cette autoplanification. Traduisant nos connaissances en matière d'habitat, d'environnement, d'organisation sociale, de santé, d'alimentation, etc., une «encyclopédie simple», rédigée dans le style des bandes dessinées, encyclopédie facile à lire (et aussi à afficher), représenterait sûrement la clé qui ouvrirait la voie à toutes les innovations sociales non paternalistes.

Autoplanification sociale et *autorégulation sociale* sont des concepts proches l'un de l'autre; il existe pourtant une différence entre eux. L'autorégulation est une des conséquences de certaines lois de la nature, *elle est donc subie*, ce qui revient à dire que le fonctionnement de l'autorégulation *garantit une survie assurée à l'espèce*, tout en laissant pour compte de trop *nombreuses victimes individuelles*.

L'autoplanification, par contre, s'appuie sur les mêmes lois de la nature mais le but à atteindre est différent. En effet, l'autoplanificateur ne *subit pas* ces lois, il *les exploite*, il s'en sert, les tourne et les retourne, il les *chevauche* pour ainsi dire. L'autoplanification n'assure pas moins la survie de l'espèce que l'autorégulation, mais *sans faire, pour autant, de victimes*.

La stratégie la plus stupide (et pourtant, généralement, la plus adoptée) consiste à essayer de résister à ces lois de la nature: contre vents et marées, il y a pourtant des choses qu'on ne peut pas faire! ... C'est la raison pour laquelle j'essaye d'insister dans ce chapitre – comme dans tout ce livre d'ailleurs – sur l'existence de ces *lois naturelles* qui gouvernent les sociétés, et contre lesquelles nous ne pouvons *rien faire*, sinon chercher à nous *adapter*. Connaître ces lois de la nature, c'est éviter les efforts infructueux, trop souvent déployés pour résister aux faits, et cela permet d'écarter les utopies irréalisables, d'autant plus nocives qu'elles enlèvent tout crédit aux utopies réalisables.

LA VILLE GLOBALE



LA VILLE GLOBALE

Les réseaux tant matériel qu'immatériel, couvrent à présent pratiquement toute la Terre, ils conduisent à la ville globale.

La ville globale cela ne signifie pas que la Terre soit habitée par une société homogène et uniforme. Elle facilite, par contre, la mobilité matérielle et immatérielle des petits groupes, ceux dont les dimensions sont au-dessous de la limite du «groupe critique», ces petits groupes formant, à leur tour, une société à «faible communication».

Mais, et c'est le fait nouveau, ces groupes qui forment la ville globale sont, géographiquement parlant, dispersés.

Depuis quarante ans, je préconise l'apparition de ce que j'appelle la «ville-continent»: une centaine de villes qui existent depuis des siècles et qui sont maintenant reliées entre elles par un réseau de transport très rapide. La ville-continent, contrairement aux mégalofoles, satisfait à la croissance démographique et aux fluctuations économiques sans, pour autant, entraîner la croissance outre mesure des villes qui la composent, une à une.

L'Europe unie, de nos jours, est peut-être la première ville continent moderne: ce n'est pas une entité politique, c'est une entité «de fait».

Elle est peut-être le modèle de la ville globale à venir.

1. «L'astronef Terre»

Kenneth Boulding (et après lui, Buckminster Fuller) a formulé l'expression *l'Astronef Terre* (*Spaceship Earth*). J'ai toujours été impressionné par cette formule, car elle exprime très clairement une idée, peut-être d'ailleurs très occidentale et puritaine: nous sommes abandonnés sur un navire de l'espace – dont les réserves sont limitées – et nous sommes seuls responsables de notre survie.

L'Astronef Terre et la cité globale ne sont pas des utopies. Il est de fait que nous devons vivre ensemble, pour le meilleur et pour le pire, et qu'abandonner cette coexistence est impossible.

Si *l'Astronef Terre* n'est pas une utopie, *le manuel de conduite* de cet astronef, l'est, par

contre (*l'operating manuel* de Buckminster Fuller, entre autres). Nous possédons une multitude de ces manuels, et je n'ai pas l'intention de les examiner ou de les critiquer – pour des raisons que j'ai exposées dans la partie de ce livre qui traite des utopies universalistes. Par contre, j'aimerais observer la vie quotidienne sur un astronef de ce genre.

La prise de conscience du vrai caractère de ce dernier a une première conséquence bouleversante: réaliser que cet astronef est – au moins présentement – fermé à l'infini: il ne contient plus de territoires où échapper à la civilisation et à la coexistence avec les autres; il ne nous reste aucun *Wild West* où fuir, et qui resterait à conquérir.

La deuxième conséquence relève de la nécessité d'une organisation politico-technique qui puisse gouverner notre astronef. Cette organisation devrait arbitrer tous les problèmes soulevés par les *passagers*, or nous savons que les décisions prises à bord d'un navire sont toujours le fait d'une organisation qui possède un pouvoir absolu et totalitaire.

Troisième conséquence de cette prise de conscience: reconnaître que le nombre des passagers, donc des habitants du globe terrestre, doit être nécessairement limité, à cause de nos réserves limitées.

Nous allons essayer dans ce chapitre, d'examiner de plus près notre *astronef*, ou, plus exactement, la *ville globale* qui peut représenter l'organisation des *passagers* de l'astronef.

2. La migration autorégulatrice

La première caractéristique de la ville globale, que nous ayons mentionnée, est celle de frontières fixées à jamais. Ce fait, logiquement, rend impossible toute émigration ou immigration.

Si celles-ci sont impossibles (sortir *hors* des frontières, ou entrer *dans* la ville, venant du *dehors*), reste encore la migration toute simple: migration, c'est-à-dire la possibilité de se déplacer, de déménager, à l'intérieur de la ville globale elle-même.

La migration est une des plus importantes *utopies réalisables* de l'histoire. Un individu, ou un groupe d'individus, qui se sent mal à l'aise (voir dans le premier chapitre, notre définition de l'utopie), pense d'abord à améliorer sa situation en se déplaçant, en fuyant des conditions qui lui sont défavorables. Un exilé est toujours un utopiste, et son exil est toujours une utopie réalisée, même si elle nous semble, souvent, n'être qu'un pis-aller.

Nous pouvons donc considérer la migration comme un facteur d'autorégulation sociale: une tension, un conflit, se dénoue par la fuite d'un des protagonistes (dans les sociétés animales, également, la fuite de l'animal vaincu règle la question du conflit, et rétablit l'équilibre). Mais cette fuite produit, à son tour, d'autres conflits. En effet, celui qui a fui un conflit, devient souvent l'agresseur de la société auprès de laquelle il cherche refuge. La migration provoque donc une réaction en chaîne qui, après une certaine période de déplacements, mène pourtant à un nouvel équilibre.

De cette réaction en chaîne que représente la migration, résulte, à la longue, une certaine sécurité: en effet, la migration ne provoque que de petits conflits, qui ne sont pas nécessairement meurtriers, contrairement à l'énorme tension qui peut s'accumuler, si elle est interdite, ou même simplement freinée.

Le rôle autorégulateur de la migration va prendre toute son importance quand nous allons examiner la deuxième caractéristique de la ville globale: la nécessité d'une organisation arbitre des conflits.

Une telle organisation, nous l'avons vu dans les chapitres précédents, est impossible (p. 62). Elle est impossible, car elle dépasserait – pour la ville globale –, ville de quelques milliards d'êtres humains – toute grandeur de groupe critique imaginable; la vitesse de réaction d'une organisation de cette taille, face à un problème à résoudre, serait inadmissiblement lente. Imaginez un groupe d'arbitres qui, confrontés à un conflit à résoudre, ne pourraient trouver de

solution que deux mille ans plus tard – c'est une situation qui relève tout simplement de l'absurde.

Une organisation centrale, gouvernant la ville globale, n'étant pas possible, l'acte d'arbitrage restera alors la tâche de chacun des groupes appartenant à la ville globale (arbitrage qui ne concernera qu'un très petit nombre d'intéressés).

Il est évident que chaque groupe établira ses propres règles d'arbitrage, indépendantes de celles des autres groupes.

Si chaque groupe possède ses propres règles d'arbitrage, c'est-à-dire son propre système politique, original, alors le déplacement que nous avons appelé migration, à l'intérieur de la ville globale, équivaut à l'émigration ou à l'immigration: émigration d'un individu qui quitte un groupe pour aller dans un autre, dont le système d'arbitrage admet une coexistence de l'individu émigré avec le groupe.

La migration représente donc l'autorégulation du système social des habitants de la ville globale, car elle assure une multitude d'arbitrages acceptables, alors même qu'un système d'arbitrage unique, assuré par une très grande organisation, ne pouvait pas fonctionner.

Les organisations centralisatrices, pourtant, essayent d'empêcher la migration libre (le Japon des Tokugawas par exemple), cherchant, par là, à assurer une certaine stabilité. Mais ce résultat n'est possible que si l'organisation n'est pas très grande, ou encore si l'organisation centrale ne s'occupe d'aucun arbitrage et accepte la quasi-indépendance de décision de chaque groupe (de chaque groupe clos, puisque la migration est interdite dans ce genre d'organisations).

3. Un scénario de la migration

Nous arrivons maintenant à la troisième caractéristique de la ville globale, celle autour de laquelle on fait actuellement la plus grande publicité: la limitation du nombre de ses habitants en fonction de ses réserves naturelles.

Nombre d'habitants et quantités de réserves naturelles: il s'agit d'une certaine distribution de ces réserves entre les habitants de la ville globale. Celle-ci peut être faite en fonction de différents critères: nécessités physiologiques, attitudes psychosociologiques, considérations technologiques, etc.

Prenons, à titre d'exemple, la question de la nourriture. La quantité de nourriture, nécessaire à la survie, est variable: le régime alimentaire de certaines civilisations (le Japon par exemple) est quantitativement très inférieur à celui de certaines autres (États-Unis par exemple). Il ne s'agit pas ici de questions économiques, de richesse ou de pauvreté, mais de considérations arbitraires: le régime alimentaire correspond à une image qu'une civilisation se fait d'elle-même.

Restant toujours dans les problèmes posés par l'alimentation, nous allons voir que les plantes et les animaux, qui sont considérés comme comestibles par certaines civilisations, ne le sont pas par d'autres. Environ 60 % de la masse végétale mondiale n'est pas considérée comme comestible, cette proportion pouvant atteindre 80 % dans certaines civilisations; dans la plus grande part des régions du monde, l'humanité ne consomme donc finalement pas plus de 20 % de la masse végétale. De plus, il existe une énorme quantité de produits naturels, qui pourrait être rendue comestible, et que nous négligeons. Est-ce qu'une des solutions au problème de l'alimentation ne pourrait être trouvée grâce à un nouveau livre de cuisine?...

Mais alors que nous ne considérons ces possibilités (réduction de la quantité de nourriture, et accommodement alimentaire d'un plus grand pourcentage de la masse végétale) qu'en tant que sujet d'étude, je vais, par contre, présenter, à titre d'exemple, un scénario d'autoréorganisation de la ville globale qui, lui, repose sur la technologie qui existe déjà. Ce scénario fera ressortir le rôle que la migration pourrait jouer en matière de survie alimentaire

de la ville globale.

Regardant la carte du monde, nous allons voir que la presque totalité de la nourriture stockable (les céréales) est produite dans les zones tempérées (Amérique du Nord, Europe, Russie, Chine du Nord, Argentine, Australie). En effet, dans ces zones tempérées, le climat garantit des conditions suffisamment clémentes pour assurer l'abondance des récoltes (humidité convenable, température favorable).

Regardant toujours la carte du monde, nous allons voir, maintenant, que, dans ces mêmes régions tempérées, sont également situées les plus fortes concentrations industrielles. Villes, usines, habitations occupent une très grande partie des sols et les surfaces occupées représentent des pertes énormes en terres arables.

Si nous considérons maintenant les conditions de vie, nous constaterons que les habitants de ces régions sont obligés de vivre à l'intérieur de maisons chauffées pendant la plus grande partie de l'année. La surface, au sol, de ces habitations est donc relativement grande (car on vit beaucoup à l'intérieur) et la consommation d'énergie nécessaire au chauffage est importante.

Regardons maintenant les zones chaudes. Elles peuvent assurer, elles aussi, une production agricole, surtout de cultures intensives, dont les produits sont difficiles à stocker (fruits, légumes, etc.).

Dans ces zones climatiques, l'habitat nécessite beaucoup moins de *terrain* que dans les zones tempérées. On peut, on préfère, vivre dehors: dans les rues, dans les cours, sous les arbres. La surface d'habitation est plus réduite et le chauffage à peu près inexistant – d'où, une énorme économie de combustible.

Et l'industrie? Alors que de nouvelles sources d'énergie sont nécessaires, l'énergie solaire est considérée comme une future source d'énergie valable. L'ensoleillement, nécessaire à l'industrie de l'avenir, prend alors toute son importance dans les climats chauds.

D'où l'image d'une réorganisation de la ville globale:

Les régions tempérées, réservées à la culture des céréales, serviraient de greniers à la ville globale et seraient faiblement habitées.

Les régions chaudes, très peuplées (où peu de surface est réservée à l'habitat, et peu de combustible employé), garantiraient la production de la nourriture, abondante mais non stockable (fruits, légumes) nécessaire pour faire vivre les nombreux habitants de ces zones, réservées à une très forte condensation industrielle basée sur l'énergie solaire, industrie qui assurerait l'emploi de cette population.

Cette image semble étrange, à première vue: l'Occident, paysan, faiblement habité, et le Sahara, densément peuplé et industrialisé. Après tout, pourquoi pas?

Je ne veux pas ici défendre cette répartition de l'occupation de la ville globale (répartition qui pourrait assurer une vie agréable à cinq ou six fois autant d'êtres humains que la répartition actuelle). Je ne veux pas la défendre, car si je réussissais même à convaincre les Nations Unies et tous les gouvernements possibles de l'intérêt d'une telle solution, ils n'auraient pas de pouvoir suffisant pour la réaliser.

Par contre, en parlant de cette solution, à seule fin d'y faire réfléchir, il est possible que cette répartition se fasse par lente migration libre.

Si les gouvernements enlèvent un jour les obstacles qu'ils ont dressés à cette migration libre...

4. *La Ville = migration, la campagne = sédentaire*

Le scénario que nous venons de voir, nous a donné une image nouvelle de la ville globale. L'organisation spatiale actuelle, qui prend la forme d'un tissu de villes isolées, entourées de campagnes (tissu qui est le même sous toutes les latitudes), se transformerait pour faire place

à une mégalopole tropicale, entourée de deux zones de campagne couvrant les latitudes tempérées. Cette mégalopole tropicale, fonction de notre image, contiendrait jusqu'à 70 % de l'habitat, de l'industrie et de l'agriculture intensive (quasi industrielle).

Une très forte migration serait possible, dans cette mégalopole tropicale. En effet, cette ville peut facilement être imaginable, suivant le modèle des anciens Khans (caravansérails) de l'Orient: une infrastructure-parapluie dont les locaux vacants sont occupés au fur et à mesure du passage des migrants.

Pour l'occidental, l'expression *ville-super-hôtel* pourrait peut-être rendre l'image plus claire: une ville, où tous les habitats, équipés de tout le confort souhaité, peuvent être loués, même pour un jour.

Cette image de la *ville-Khan* correspondrait assez bien aux conclusions des chapitres précédents: petits groupes sociaux n'atteignant pas le groupe critique, organisations et groupes non géographiques, société de faible communication, une mégalopole de la migration libre.

L'hypothèse serait différente, par contre, pour la *campagne tempérée*, environnant la *ville Khan-tropicale*: dans cette région, purement agraire, la population est fatalement sédentaire.

Je sais que pour beaucoup, ces deux images, du paragraphe précédent et de ce paragraphe, vont sembler relever de la pure science-fiction. Ils n'auront pas tort. Mais je n'ai pas utilisé ces hypothèses comme utopies, car je ne les considère pas comme des propositions; je n'ai voulu les utiliser qu'en tant qu'*illustrations*, à seule fin de mettre mieux en relief certaines possibilités d'organisations de la ville globale, dont les migrations seraient la caractéristique principale, et dont l'organisation serait influencée par la rareté des réserves et les impératifs de la survie, cette ville globale, enfin, qui ne pourrait pas être gouvernée par un conseil de sages. L'hypothèse de la campagne sédentaire découle de sa complémentarité avec la mégalopole à migration: le couple, ville à migration et campagne sédentaire, est, en effet, un fait observable tout au long de l'histoire, et même aujourd'hui.

5. La ville globale est composée de villages urbains

Si je cherche à lier les réflexions sur la ville globale établies dans ce chapitre, aux constatations faites dans les chapitres précédents, nous retombons tout de suite sur le schéma des villages urbains (décrit p. 177). La ville globale n'est pas autre chose qu'un réseau, à faible communication, de villages urbains égaux – et – sans insister sur la partie *illustrative* de l'hypothèse émise dans les paragraphes précédents –, nous pouvons constater qu'aujourd'hui, déjà, cette organisation est en train d'émerger, par suite de l'accroissement du nombre des humains et de l'affaiblissement des pouvoirs centraux (qui en est la conséquence).

Finissons donc ce chapitre par une description schématique de la ville globale:

Des villages urbains (composés d'individus tous *égaux* entre eux), ouverts à une migration (émigration et immigration) qui réponde aux limites admises par le principe du groupe critique, forment un réseau faiblement relié; dans ce réseau, chaque village urbain n'est au courant que des événements des villages limitrophes (dans le sens non géographique, c'est-à-dire des villages auxquels il est directement relié). Aucun système *ad hoc* ne peut fonctionner dans ce réseau.

Dans cette ville globale, la migration intérieure, de village urbain à village urbain, est provoquée par certains motifs *politiques* (insatisfaction envers le système d'arbitrage spécifique à tel ou tel groupe, etc.) ou par d'autres motifs, relevant de la survie physique pure et simple (migration croissante vers des climats plus cléments).

L'échange avec la campagne est, de plus en plus, fondé sur le troc (c'est-à-dire sans arbitrage central, fixant une échelle de valeur déterminant les modalités de l'échange). Le troc est un échange dont les modalités sont fixées par les deux partenaires; chacun fixe la valeur de l'objet qu'il offre et de l'objet qu'il demande, suivant ses désirs et ses nécessités sans aucune

référence avec les échanges effectués par les autres. De même le troc des produits industriels (petite industrie locale et artisanat) contre les céréales est fait directement par les villages urbains, sans passer par des centres d'échange.

En définitive, l'économie des villages urbains serait nécessairement une *économie des réservoirs* (des greniers) (voir p. 135).

CONCLUSION : UNE UTOPIE POLITIQUE RÉALISABLE



CONCLUSION :
DES PETITES UTOPIES RÉALISABLES

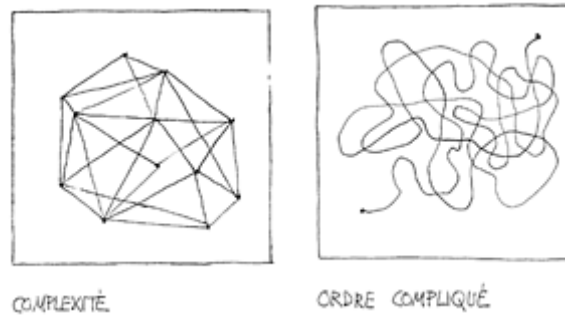
Une convergence des chapitres de ce livre nous oriente vers un compromis: en reconnaissant l'impossibilité de réaliser une utopie qui tienne compte de tous les objectifs et principes énumérés plus haut (tels que les réflexions sur l'environnement, sur la société sans compétition, sur la «faible communication» ou sur la ville globale), il reste un certain nombre de propositions ponctuelles (et dans des domaines limités) qui sont réalisables, une à une.

J'ai esquissé quelques-unes de ces propositions dans l'édition de ce livre en 1975, et j'en ai ajouté d'autres, conçues pour cette nouvelle édition. Quelques-unes d'entre elles sont tirées d'autres livres ou articles que j'ai publié depuis ces vingt-cinq dernières années.

Je pourrais aussi ajouter une conclusion personnelle correspondant à mon «image du monde». Elle pourra sembler, au premier regard, quelque peu abstraite, mais en fait, elle ne l'est pas. La voici:

Notre science, nos philosophies, insistent, à chaque pas, sur l'hypothèse selon laquelle nous vivons dans un univers hypercomplexe où tout est lié à tout. Je pense, personnellement, que notre monde est plutôt hypercompliqué qu'hypercomplexe.

Expliquons les termes : «complexité» se réfère à une structure dans laquelle chaque terme est relié, d'une manière ou d'une autre, à chaque autre terme, éventuellement directement. La complexité d'un système peut être représentée par un «graphe».



La «complication» est différente: la relation de deux termes d'une entité compliquée n'est pas directe, et la structure de l'entité est remplacée par l'arbitraire. Une structure complexe permet d'extrapoler d'un état de l'entité à l'état qui le suivra, alors que cette extrapolation d'un état à l'autre n'est pas possible entre deux états d'une entité compliquée.

Si l'entité complexe peut être visualisée par un graphe, l'image d'une entité compliquée correspond plutôt à une «pelote». Topologiquement parlant, la pelote n'est qu'une ligne. Visuellement, par contre, la pelote est une suite de courbes sans règles visibles.

Un monde complexe (ou hypercomplexe, c'est la même chose) peut être saisi par la raison; il est réglé par la «machine» du cause-à-effet. Un monde compliqué est erratique, son déroulement dépasse notre raison, et souvent la relation de la cause à l'effet ne peut être discernée.

Mais ordre complexe ou compliqué, il existe toujours un ordre, fabriqué par notre intellect. L'ordre que nous assumons n'est pas nécessairement une caractéristique du monde, il appartient à l'image du monde située dans notre cerveau.

Cette réflexion mène peut-être trop loin du sujet du caractère réalisable de nos utopies. Mais il me semble qu'elle explique d'où vient l'erraticité de notre histoire de nos concepts et de nos théories.

Le caractère réalisable des utopies est soumis à l'erraticité générale de notre univers : nous en avons assez l'expérience...

une utopie politique réalisable

1. Une infrastructure mondiale

Dans [un des chapitres précédents](#), j'ai pris position contre les utopies universalistes, puis [contre les grandes organisations](#) (p. 62 sq). Je voudrais ici revenir sur ces problèmes, en examinant rapidement une utopie qui a été non réalisable tout au long de l'histoire, celle de L'État mondial.

L'État mondial, rêve de tous les conquérants, de toutes les religions, de tous les idéalistes, de tous les technocrates! Dernièrement – même –, et alors que je critiquais ce concept dans un séminaire, des étudiants ont été très étonnés que quelqu'un d'aussi *progressiste* que moi (*sic*), ne cherche pas un chemin vers la réalisation de cette idée.

À mon avis – tout personnel –, l'État mondial est une impossibilité. Les États actuels sont déjà trop grands pour fonctionner à la satisfaction de leurs citoyens (et à la satisfaction de leurs fonctionnaires), car la communication interne s'y *bloque*. Comment, alors, pourrait-on même imaginer un État mondial, alors que – nous l'avons vu – la communication globale est irréalisable?

Prenons un exemple: la dernière tentative faite pour arriver, même partiellement, à cette utopie: les Nations Unies. À l'heure actuelle celles-ci ne sont plus rien d'autre qu'un club de porte-parole de gouvernements qui, eux-mêmes, ne représentent plus leurs *chers administrés*. Il est bien évident que

ces porte-parole des gouvernements peuvent arriver, entre eux, à une certaine communication, mais toutes les décisions qu'ils pourraient prendre sont, dès le départ, inapplicables, car tout message transmis par eux n'arrivera jamais au niveau des citoyens, c'est-à-dire de ceux qui devraient, en principe, exécuter les décisions.

Mais alors que l'État mondial est une impossibilité, une «infrastructure mondiale» est possible, je dirais même qu'elle existe déjà.

Suivant une définition établie [au début de ce livre](#), *infrastructure* veut dire support *matériel* des projets, utopies, modes d'utilisations, comportements, etc. (contrairement au terme organisation qui signifie support *non matériel* de ces mêmes agissements), Si nous acceptons cette définition, il est évident que l'infrastructure mondiale existe: c'est la terre, avec sa biosphère, le soleil dispensateur d'énergie, etc. qui la composent. Son existence nous semble si habituelle que, la majeure partie du temps, nous ne sommes même pas conscients de cette existence: nous marchons sur la terre, nous respirons l'air qui nous entoure, nous trouvons normal qu'il fasse jour et qu'il fasse nuit.

Nous prêtons, par contre, beaucoup d'attention à l'organisation (support non matériel) qui dispose de cette infrastructure (support matériel), sans nous rendre suffisamment compte que l'organisation est conditionnée en grande partie par les caractéristiques de l'infrastructure.

La première caractéristique de l'organisation liée à l'infrastructure est la *territorialité*: c'est l'idée qu'une portion de la surface de la terre (ou une portion de la biosphère) *appartient* à quelqu'un ou à un groupe quelconque. (Je pourrais souligner la spécificité de cette caractéristique: si la territorialité est un fait chez tous les animaux vivant sur la terre ferme, elle n'existe pas, ou à moindre degré, chez les animaux vivant dans la mer.)

De la territorialité s'ensuit, tout d'abord, l'idée de *frontières*, puis l'impératif plus important du *droit d'accès*. Un territoire est, par excellence, limitrophe à d'autres, et une voie d'accès libre (un *no man's land*) doit être assurée entre tous les territoires. (Cet impératif existe surtout chez les hommes, car la plupart des animaux vivant sur la terre-ferme ne quittent jamais leur territoire.)

La dernière caractéristique de l'organisation, qui soit fonction des qualités de l'infrastructure, est la *distribution inégale des réserves naturelles* de certains éléments nécessaires à la survie. Autrement dit, tous ces territoires ne sont pas pourvus – d'une façon égale – de ces moyens de survie. Cette caractéristique entraîne une forme différente d'organisation chez les hommes et chez les animaux: quand un certain moyen de survie manque à ces derniers (nourriture, eau, chaleur, etc.), ils se déplacent, jusqu'à ce qu'ils trouvent ce qui leur fait défaut; les hommes, par contre, *échangent entre eux* les éléments nécessaires à leur survie.

L'infrastructure mondiale consiste donc essentiellement en:

- a. territoires limitrophes,
- b. réseaux d'accès reliant ces territoires,
- c. sources de moyens de survie inégalement distribuées.

L'État mondial hypothétique (et impossible) aurait prétendu pouvoir arbitrer et imposer l'exécution de ses arbitrages,

- a. en matière de territoires,
- b. en matière d'accès,
- c. en matière de distribution de réserves.

Nous savons, par expérience, qu'un État, même non mondial, ne réussit pas en général à arbitrer ces sujets de discussion!...

Quelles sont donc les règles d'organisation qui sont *possibles*, une fois acceptées les caractéristiques de l'infrastructure mondiale, énumérées plus haut? Les voici:

- a. admission de la migration d'un territoire vers un autre,

- b. gérance intercommunautaire des voies d'accès,
- c. échange direct (troc) des moyens de survie, inégalement distribués.

Si l'État mondial, organisation d'arbitrage et de pression, n'est pas réalisable, une organisation de gérance mondiale est, par contre, possible, à condition que la compétence de cette organisation ne dépasse pas la maintenance des voies d'accès reliant les territoires entre eux (et servant à l'échange des moyens de survie).

C'est cette fonction de gérance (d'un réseau routier par exemple) qu'ont toujours assuré les anciens grands empires, de l'Égypte aux Incas, des Romains à l'Empire britannique. Toutes les autres *activités* de ces empires ont été impossibles à perpétuer, alors que la gérance des routes, construites par eux, se maintient jusqu'à nos jours.

L'organisation mondiale, nécessaire aujourd'hui, serait chargée de la gérance des voies d'accès du globe terrestre.

2. Une multitude de communautés non communicantes

Examinons maintenant quelle pourrait être la vie, dans cette infrastructure mondiale, gérée par une organisation responsable du bon fonctionnement de ses voies d'accès.

Nous devons d'abord rappeler que toutes les sociétés, ou communautés, qui coexisteraient dans une infrastructure mondiale, ne pourraient, pour devoir bien fonctionner, dépasser les dimensions du groupe critique correspondant à la structure sociale caractéristique à chacune d'elles. Ce qui veut dire que toutes ces sociétés ou communautés devraient être relativement *très petites*, par rapport à l'infrastructure mondiale.

Il est bien évident que si ces groupes sont de petits groupes (afin de pouvoir maintenir leur structure sociale), ils vont être obligés de *conserver leurs limites*, c'est-à-dire de surveiller leur propre croissance. Cette tâche ne peut naturellement pas être remplie par une organisation centrale (du type État mondial), elle incombera à chaque communauté elle-même.

Garantir la migration libre, en même temps que maintenir les dimensions des communautés, semble une contradiction; et bien pire encore, maintenir les dimensions des communautés dans le cadre d'une humanité toujours croissante (même si ce taux de croissance est très bas), semble tout simplement impossible. Comment y parvenir?

Pour trouver une solution, nous allons réfléchir de nouveau à la *territorialité*, c'est-à-dire à l'appartenance des surfaces terrestres qui devraient revenir à chaque communauté.

Par suite du très grand nombre des groupes, il est certain que le territoire réservé à beaucoup de ces communautés sera probablement assez réduit. Mais ce n'est pas nouveau: dans la Vallée du Nil (1000 habitants au km²), vivent deux fois autant d'êtres humains que dans tout le Canada, sans que cette densité détruise l'indépendance de chaque communauté. Les communautés égyptiennes vivent côte à côte, sans guerres et sans escarmouches: savoir que sa communauté n'est pas unique, rend l'homme tolérant...

En dehors de cette *territorialité à surface réduite*, il existe aussi, [nous l'avons vu](#), des communautés ou groupes que nous avons appelé *non géographiques*: il s'agit de groupes dont les membres sont en communication constante, sans vivre les uns à côté des autres.

La migration (immigration et émigration) devient possible en fonction de ces deux phénomènes: la territorialité à surface réduite admet l'insertion de nouveaux groupes ou communautés, entre les autres, et le nombre des groupes, ou communautés, non territoriaux, peut être illimité.

Une multitude de groupes ou de communautés fermés (non communicants) peuvent ainsi s'installer dans l'infrastructure terrestre.

Le côté *fermé* de ces groupes augmente la tolérance mutuelle: puisque les communautés ne peuvent pas augmenter le nombre de leurs membres, elles ne font pas de prosélytisme (première source de conflits entre groupes), sans pour autant fonctionner en tant que société secrète (deuxième

source habituelle de conflits). Le très grand nombre de ces groupes ne permet la naissance de sentiments de compétition et d'envie que vis-à-vis de quelques groupes *limitrophes* et la complexité de ces rapports évite, nécessairement, tout conflit généralisé ou généralisable.

3. *Service civil au lieu d'impôt*

Cette organisation, cette multitude de sociétés communiquant peu entre elles, dans une infrastructure se réduisant à une sorte de *voirie*, évite, en raison de la faible organisation, un des moyens politiques principaux de centralisation, qui est l'impôt.

Nous avons déjà parlé de l'impôt [quand nous avons traité de l'économie des réservoirs](#). C'est une contribution à usage non spécifié, versé au bénéfice d'une organisation de style mafia, dont l'activité principale consiste à obtenir, et à faire fructifier, la somme de ces contributions. Ainsi peut-on interpréter les activités des États, qui, tous, investissent la majeure partie de leurs contributions dans un mécanisme qui ne sert qu'à l'obtention de ces dernières: bureaucratie fiscale, bureaucratie administrative, force policière et force armée. Les services rendus en retour au citoyen, par le même État, sont minimales: il n'est que de comparer les budgets administratifs et policiers aux budgets réservés à l'instruction publique et à la santé... Le simple fait que ces contributions soient administrées par le centre, explique cette disproportion entre dépenses passives et dépenses actives par rapport au bien public.

Considérons, par contre, les contributions *en nature*, en *temps de service public*, en *produits du labeur*. Ce sont des contributions vraiment civiles; il ne s'agit pas d'argent anonyme (qui peut être distribué n'importe où); elles ne sont pas cumulables et ne sont pas administrables centralement. Le *temps* d'un médecin, qui paierait ses dettes envers la communauté, par son travail, ne peut être stocké et ne peut être viré ailleurs. Le *produit* d'un artisan ne peut être accumulé au-delà des besoins publics. Le danger d'abus ou de mauvaise utilisation des fonds publics peut être ainsi fortement diminué.

Un contrôle public est réalisable grâce à cette méthode. Alors qu'il est pratiquement impossible, pour les citoyens d'un État moderne, de contrôler l'utilisation des budgets, tout le monde est capable de parcourir la comptabilité (surtout en *produits* ou en heures de travail consenties) d'une communauté de la dimension d'un village ou d'une petite ville.

Les réservoirs de travail consenti au service du public pourraient représenter le système menant vers la décentralisation et éviter les dégâts causés par les grandes organisations. De nos jours, cette méthode est appliquée, de plus en plus, dans certains domaines négligés par les gouvernements, allant de la garde des enfants jusqu'à la sécurité des habitants.

4. *La «corruption honnête» ou l'achat de services utilisables*

Actuellement, est considéré comme corruption tout achat d'un service à un serviteur public. Partant de l'hypothèse que ce serviteur est rémunéré par le Trésor Public, il est entendu que ses services sont gratuits pour tout le monde et que, s'il s'agit d'une récompense pour service rendu, le montant de la récompense doit être effectué au bénéfice du Trésor Public.

Dans la plupart des cas, le système de la rémunération d'un service quelconque est le même que celui qu'on qualifie de *corrupteur* chez un serviteur public. Si j'utilise, par exemple, les services d'un cordonnier, d'un chauffeur de taxi, ou d'un porteur, il est accoutumé à être payé directement pour sa fatigue. Par contre, s'il s'agit d'un juge, d'un policier ou d'un président de la République, il ne nous semble pas admissible de les payer directement pour leur travail, car ils sont rémunérés par le Trésor Public afin de conserver une impartialité et une indépendance totales envers les citoyens qui sollicitent leurs services.

En réalité, ce système ne fonctionne pas bien. Un cordonnier, un chauffeur de taxi ou un porteur se sent responsable de son travail car il sait que la rémunération en dépend: sa *corruption* (pour

utiliser le même terme qu'avec le serviteur public) reste *honnête*. Par contre, dans le cas du juge, du policier ou du Président de la République, la situation est différente: ces serviteurs publics considèrent qu'ils vous font une faveur en vous faisant bénéficier de leurs services, et ils ne se soucient guère (dans la plupart des cas) de savoir si leur travail est bien fait ou non, puisqu'ils ne sont pas rétribués en fonction de la satisfaction de leurs clients.

Ils ne sont donc pas corrompus, ils sont irresponsables.

À mon avis, nous devrions réfléchir, et chercher comment nous débarrasser de la rétribution de nos services publics par le Trésor Public, et remplacer le système actuel par celui de la *corruption honnête*, c'est-à-dire *l'achat des services*, comme dans le cas du cordonnier.

Comme tout système, il est bien évident que ce dernier (qui correspond au système commercial, reconnu par notre civilisation) peut amener certains abus: il ne pourrait en fait fonctionner que s'il était contrôlé directement par le public. Comme nous l'avons déjà vu, tout au long de ce livre, un contrôle public direct n'est possible que dans des groupes plus petits que le groupe critique; la même conclusion s'impose de nouveau: la *corruption honnête* pourrait fonctionner et assurer de meilleurs services que le système actuel, à condition que les services publics fonctionnent dans le cadre de petits groupes.

5. *L'antifédération réduit la possibilité des guerres*

Nous commençons, petit à petit dans ce chapitre, à échafauder une esquisse (et non pas une proposition) d'organisation sociale, qui découlerait des hypothèses formulées dans ce livre. Cette organisation se présenterait ainsi: une multitude de petits groupes séparés, reliés par un réseau de communication qui couvrirait la surface terrestre, réseau dont la maintenance serait assurée par une organisation de gérance. Le fonctionnement du réseau de communication et le bon fonctionnement des groupes eux-mêmes pourraient être maintenus grâce à un système de contribution en nature: travail ou biens. Quant aux serviteurs publics, nécessaires pour assurer le bon fonctionnement des groupes face aux problèmes de la vie quotidienne, leurs services seraient achetés par leurs clients, chaque fois qu'ils devraient faire appel à eux.

Je suis sûr que ce modèle sera considéré comme *réactionnaire* par beaucoup de lecteurs, et je comprends aisément leur point de vue; ils considèrent comme *réactionnaire* tout modèle qui ne va pas dans le sens d'une croissance et d'une sophistication du mécanisme social.

Pourtant ces lecteurs commettent une grave erreur: ils préconisent sophistication et croissance de la société sans tenir compte des limitations inhérentes à l'intelligence humaine, limitations qui nous ont menés, dans les précédents chapitres, à postuler l'existence des groupes critiques. Le modèle que je viens d'exposer est l'image d'une société sur laquelle le fait même de l'existence du groupe critique a eu son impact: il ne s'agit pas d'un modèle d'utopie, mais d'une réalité, car ce modèle existe, partout aujourd'hui, mais ses caractéristiques sont pudiquement cachées derrière une terminologie compliquée.

En effet, si nous considérons notre monde avec lucidité, nous verrions qu'il fonctionne en partant de petits groupes, territoriaux ou non. Sur toute la terre est maintenu un réseau de communication (voirie, poste, téléphone, etc.), maintenance assurée par des organismes de gérance, qui se différencient fortement des autres services gouvernementaux: ils sont inter et supra-gouvernementaux, et continuent à fonctionner indépendamment de la naissance ou de la chute des gouvernements. Des services, de plus en plus nombreux, sont assurés par les contributions en nature de certains petits groupes, et des services, de plus en plus nombreux, autrefois gratuits et publics, fonctionnent maintenant avec le système de la *corruption honnête*.

L'image n'est pas réactionnaire, elle est simplement moins hypocrite que celle de nos modèles politiques courants.

Mais j'imagine l'objection qui suivra: ce modèle va entraîner, nécessairement, une multitude de conflits entre les groupes qui constitueront cette société, et toute cette aventure ne mènera qu'à une

guerre de tous contre tous.

Cette objection, partiellement vraie, est loin de l'être complètement. Essayons de l'examiner à l'aide d'un exemple:

Imaginons une petite ville de dix mille habitants. Il y a, évidemment, un grand nombre de conflits entre ses habitants, comme il y a, tout aussi évidemment, un très grand nombre de ces habitants qui n'ont, pratiquement, aucune relation entre eux. C'est une situation banale et nous connaissons tous beaucoup de villes semblables à notre petite ville.

Un fait intéressant est à souligner dans ce genre d'agglomérations: même si la police n'y est pas très présente, il n'y a à peu près jamais de meurtres.

S'il n'y a pas de meurtres, c'est que la plupart des conflits sont résolus par un arbitrage de groupe, menant soit à une trêve, soit à *l'émigration* d'une des parties. La plupart des habitants ne sont pas impliqués dans tel ou tel conflit (car ils n'ont aucune relation personnelle avec les parties intéressées) et ils ne participent pas à l'arbitrage, qui reste le fait d'un nombre restreint.

La situation est différente quand les parties impliquées dans un conflit réussissent à intéresser la majorité, ou la totalité, de leurs concitoyens: ce sont alors des partis qui se formeront, et cette formation sera suivie d'autres conflits, d'échauffourées, autrement dit, la guerre civile fera son apparition.

Il me semble que cet exemple illustre une situation qui n'existe que trop souvent: la guerre se manifeste quand un certain nombre d'individus se *fédèrent* autour d'une injustice réelle ou imaginaire. Tant qu'il n'y a pas fédération, l'arbitrage de groupe fonctionne d'une façon satisfaisante.

Une institution antifédératinniste, peut donc garantir la paix.

Je ne connais aucune institution qui puisse éviter la fédération, mais il n'en manque pas qui la rendent difficile.

Un des exemples que je cite volontiers est celui *du système des sous-castes indiennes*: chacune est imperméable aux autres, et son rôle est irremplaçable. Les interdits limitant le rôle de chaque sous-caste sont probablement la base même du célèbre pacifisme indien. Il existe une très forte tendance à la migration en Inde, qui ne réduit pas, pour autant, les effets de ce système de séparation.

Un autre exemple à citer est celui des sociétés où *l'héritage* individuel a été supprimé. L'héritage, la maintenance des propriétés dans un groupe, déclenche une réaction hautement fédérante – aucun autre concept humain n'a mené à autant de guerres que les héritages.

L'adoption d'un système inspiré des *sous-castes*, ainsi qu'un système légal, *excluant l'héritage*, pourraient peut-être nous garantir, dans l'avenir, une diminution appréciable des conflits...

6. La migration: l'autodéfense de l'individu contre l'injustice sociale

Nous revenons, encore une fois, à la migration, la mobilité humaine, qui est sans doute, avec le concept du groupe critique, la pièce maîtresse du système social, fruit de nos réflexions; migration et groupe critique, sont les deux garanties principales de la liberté.

La liberté! Jamais nous n'en avons autant entendu parler: elle est l'idole de notre temps où grouillent les libérateurs les plus convaincus, chacun nous libérant du libérateur précédent, sans nous demander, jamais, si nous voulons vraiment être libérés!

La connaissance de la loi naturelle du groupe critique a, par contre, un effet libérateur, puisque tout individu qui en connaît le mécanisme peut retrouver la structure de son groupe, l'influencer ou chercher à le maintenir tel qu'il est. Tout individu peut, par exemple, préférer la structure égalitaire, et la loi du groupe critique lui permettra de trouver comment parvenir à cette structure (en faisant, par exemple, la sourde oreille à certaines influences et en répondant à certaines autres).

En s'opposant à l'accroissement de son groupe au-delà de la dimension critique, il saura qu'il peut maintenir la structure égalitaire qu'il a choisie; si, par contre, il préfère une structure sociale

hiérarchique, la même loi naturelle lui indique comment agir pour parvenir à ce but.

Mais le problème n'est pas résolu aussi simplement, et en fonction seulement de cette connaissance des lois régissant les structures sociales, ainsi que des recommandations faites à l'individu, en vue de mener son action personnelle. Reste encore, et surtout, la question de la réaction des autres devant son initiative. Il y a, pour lui, deux seules éventualités: soit convaincre les autres et gagner leur consentement, soit émigrer, autrement dit quitter son groupe.

Nous touchons ici à un problème qui est depuis longtemps à l'ordre du jour: un individu doit-il agir en fonction des idées d'une majorité, ou bien doit-on considérer que les idées de minorités nombreuses peuvent être réalisées, simultanément, sans se porter réciproquement préjudice?

Dans le paragraphe précédent (paragraphe 5), nous avons effleuré ce problème, en constatant que la guerre (ou tout conflit politique grave) pouvait être évitée en empêchant la *fédération* qui ne représente pas autre chose qu'une tentative de construire une *majorité toujours* (malgré les slogans) *totalitaire*.

Un système politico-social ne fonctionne bien, du point de vue de l'individu, que s'il est très fragmenté, fragmentation facilitée par le fait du groupe critique.

C'est la migration qui permet à l'individu de maintenir cette fragmentation. La migration sociale représente une sorte de grève à perpétuité, puisqu'un individu qui quitte un groupe en modifie la structure ([nous en avons parlé à propos de la dépendance](#)).

À l'heure actuelle, il est normal, pour un travailleur, d'assurer sa liberté par la grève, qui représente sa défense contre ce qu'il considère comme une injustice; de même, la migration représente une sorte de *grève civile*, défense de l'individu contre l'injustice sociale.

Il devient évident, une fois reconnu cet aspect de la migration, que toutes les organisations centrales de pouvoir (gouvernements, etc.) ne peuvent avoir d'autre attitude que de créer le maximum d'obstacles à la migration libre. Visas, permis de séjour, permis de travail, nos bureaucraties ont construit d'énormes remparts de paperasse pour se protéger de la migration: la migration en masse casse les pouvoirs.

Je me souviens, durant la Seconde Guerre mondiale, de l'affolement des malheureux devant *l'impossibilité de fuir*. Je me souviens aussi de la première action de chaque *conquérant*: établir des barrages. Quand les libérateurs sont arrivés, ils ont maintenu – pour la plus grande consternation des libérés – les mêmes barrages (une grande partie demeure encore aujourd'hui d'ailleurs ...).

7. Plaidoyer pour les connaissances théoriques et contre la primauté accordée aux connaissances appliquées

Nous avons parcouru un long chemin, et j'ai probablement trop parlé *en théoricien*, depuis le début de cet ouvrage. Même dans ce chapitre final, que j'avais l'intention de traiter d'un point de vue plus pratique, je retombe souvent dans des considérations générales.

C'est moralement justifiable. Nous entendons beaucoup parler de la responsabilité de la science, et les exemples ne manquent pas: des théories politiques, sociales, médicales ou physiques, une fois appliquées, font des hécatombes. Pourtant, il est impossible de conclure que ce sont les théories en question qui sont soit erronées, soit dangereuses! Il faudrait plutôt envisager le problème suivant: *les théories manquent de règles qui permettraient leur propre application*.

C'est en partant de cette constatation que j'ai écrit ce livre. J'ai voulu exposer certaines théories qu'on pourrait appeler *parapolitiques*. Parapolitiques, en ce sens qu'elles concernent des lois du type *lois de la nature*, c'est-à-dire des modèles assez généraux pour ne pas être en contradiction avec tout système politique qui fonctionne. D'autre part, tout système politique, qui ne tient pas compte de ces règles, ne peut pas fonctionner...

Quant à la façon d'appliquer ces connaissances, elle dépendra (suivant leur esprit) de chaque groupe, de chacun de ceux qui les manieront: c'est là le principe du non-paternalisme dont j'ai traité au début de ce livre. Je ne peux donner aucun conseil au lecteur: je ne le voudrais pas – et lui non

plus! –. À lui de trouver comment tirer parti, pour sa stratégie personnelle, de ce qu'il aura trouvé dans ce livre. Je crois que je saurais appliquer ces connaissances, à mon propre cas, avec mes propres moyens, mais ce savoir (qui peut être tout à fait erroné) n'est sûrement pas *transférable*.

J'ai donc plaidé, en définitive, entre autres choses, pour la primauté des connaissances théoriques et contre la primauté des connaissances appliquées.

En effet, ce qui intéresse directement un individu quel qu'il soit, c'est de pouvoir appliquer lui-même ces connaissances théoriques. Comme c'est toujours lui qui souffre de la mauvaise application de ces connaissances, il faut donc qu'il sache décider comment s'en servir. Mais pour pouvoir décider, il doit être bien informé; pour être bien informé il doit apprendre. C'est pourquoi l'explication de ces théories, sous une forme popularisée, facile à comprendre par tous, est primordial. Si le lecteur se sent encouragé par ces réflexions, si théoriques soient-elles, à réfléchir à son tour, et à résoudre ses propres problèmes, je penserais que je n'ai pas gaspillé mon temps.

Paris, février 1972/juillet 1999.

Annexe

Semi-Postface

Dans la version allemande de ce livre, j'avais ajouté un texte (et des dessins) consacré au monde pauvre. Je voudrais profiter de cette réédition française pour ajouter d'autres textes (la plupart inédits), rédigés après la parution de la première édition des Utopies réalisables, à l'exception du premier «Sur la Grève civile», qui figurait déjà dans la première édition.

Ils traitent de certains problèmes sociaux, et de leurs solutions possibles qui ne sont pas tellement utopiques, puisqu'applicables (et en partie déjà tacitement appliquées ou sur le point de l'être). J'ai préféré les laisser sous leur forme originale, datée, plutôt que de les incorporer artificiellement dans le corps du texte.

Il s'agit, pour certains, de propositions qui pourraient facilement s'intégrer dans le contexte présent, ou encore, pour les autres, d'observations sur ce contexte, en se plaçant d'un point de vue différent de celui généralement adopté. À vous de juger.

1. SUR LA « GRÈVE CIVILE »

La crise sociale actuelle est due (en grande partie), à l'incapacité de l'État (de tous les États) à s'adapter à ses nouvelles dimensions, (le nombre des citoyens), lorsque celles-ci dépassent certaines limites critiques. (Voir sur ce sujet mon livre *Comment vivre entre les autres sans être chef et sans être esclave*, éd. J.-J. Pauvert).

Les problèmes que je vais aborder concernent surtout les États de *grandes dimensions*, et sont beaucoup moins graves dans les petits États, isolés du reste du monde; mais n'oublions pas que tous les États ont appartenu à cette dernière catégorie il n'y a pas si longtemps!

L'État moderne est un mécanisme du type mafia (je n'utilise pas le mot dans un sens péjoratif). Ce type d'organisation utilise la menace d'une pression, menace qui n'est pas exécutée si l'on accepte de payer un impôt à l'organisation. Une mafia vend donc quelque chose de *néгатif*, une sorte de *non-produit*: elle est *payée pour ne pas faire* quelque chose.

En même temps, une mafia vous défend contre les autres mafias, car on ne peut pas tondre un mouton deux fois dans la même semaine.

La faiblesse de ces organisations commence à se manifester quand elles *ne peuvent plus tenir leurs promesses* (donc défendre leur client contre les autres organisations de pression), et nous pourrions dire qu'une organisation de ce type devient faible dès qu'elle perd sa *crédibilité*.

D'autre part, si une organisation mafieuse perd sa crédibilité, celle des autres organisations semblables va augmenter.

L'un des modes d'action les plus efficaces pour augmenter la *crédibilité* d'une organisation et pour faire baisser celle des autres est la grève: par exemple, la grève d'un service public peut nous démontrer ce qui arrive quand ce service cesse de vous *protéger*. Cette pression, dont vous supportez les conséquences, n'est pourtant pas tournée contre vous: elle est destinée, en tant qu'avertissement, à une autre organisation mafieuse et vous n'êtes que la victime d'un règlement de comptes.

Le problème qui se pose alors au citoyen est de trouver un moyen de se défendre lui-même contre les mafias. Existe-t-il une sorte de *grève civile* qui lui permette de faire pression sur ces organisations?

Prenons un exemple. Dans notre pays, il existe un service des postes. Les travailleurs de ce service sont des employés du gouvernement (c'est-à-dire de l'État «anonyme»). Dans les circonstances normales, ce service garantit à chaque citoyen (c'est-à-dire à l'État *réel*) la possibilité d'envoyer ses lettres qui seront acheminées par la poste, et de recevoir toute lettre qui lui est envoyée.

Les employés (réels), qui assurent ce service, peuvent vouloir, pour des raisons parfaitement justifiables, exercer une pression sur leur employeur direct, sur l'État *anonyme*. Ils cessent donc le travail; mais c'est l'État *réel* (le citoyen) qui en subit les conséquences: il ne recevra pas son courrier. Quant à l'État *anonyme* (le gouvernement), ces conséquences ne le concernent pas directement, il lui est très facile d'être *ferme*.

Être ferme, c'est très important pour l'État *anonyme* (le gouvernement), puisque ça signifie qu'il est capable de résister à la pression (surtout quand cette pression s'exerce sur les autres), afin de maintenir sa propre crédibilité de pression. C'est d'autant plus facile que, dans la situation actuelle, l'État *réel*, le citoyen, ne dispose d'aucun moyen de pression sur l'État *anonyme* (gouvernement).

Imaginons maintenant, qu'un beau jour, le citoyen réel de l'État réel, se lasse du combat des mafias sur son dos. Imaginons qu'un beau jour, ce *citoyen réel commence, lui aussi, sa grève*: à son tour, il arrête de travailler. C'est alors l'escalade qui peut mener à l'écroulement de la société.

Comment prévenir cette grève civile *sauvage*?

Il suffirait de la *légaliser*.

Je m'explique. Examinons tout d'abord la situation: partout les gouvernements perdent leur crédibilité de pression. Rétablir la confiance dans les États suivant les conditions anciennes n'est plus possible. *La communication entre les dirigeants et les dirigés est définitivement rompue*: les dirigés ne suivent plus les instructions des dirigeants. Quant à ces derniers, par quel miracle pourraient-ils connaître les *désirs des citoyens réels* (et non pas des citoyens inventés par les statisticiens)?

Dans cette société où les dirigeants ne peuvent plus diriger, la seule solution paraît être de rendre l'initiative à l'État réel, au citoyen, en lui donnant les moyens constitutionnels de faire jouer l'autorégulation sociale.

À mon avis, il y aurait trois amendements à apporter à la Constitution pour parvenir à cette fin:

1. Admettre l'initiative *d'en bas* pour les consultations populaires (référendum) pour toute proposition qui serait soutenue (par exemple) par au moins deux millions de signatures (ce chiffre représente environ 8 % du corps électoral);

2. Le droit à la sécession devrait être admis pour toute communauté géographiquement définissable et dont le nombre dépasserait une limite inférieure convenue (par exemple, deux millions de citoyens); ces communautés obtiendraient l'indépendance politique, tout en entrant dans un cadre d'État fédéraliste;

3. Admettre le contrôle populaire annuel au gouvernement: censure ou vote de confiance au président de la République et au gouvernement

1.
Ces trois propositions sont avant tout des garanties d'une seule et même chose: l'initiative d'*en bas*.

Elles permettraient de faire disparaître le caractère asymétrique de nos institutions (où toutes les initiatives viennent d'*en haut*, et toute initiative venue d'*en bas* est considérée comme *subversive*).

Elles ouvrent donc une porte à *l'autodéfense du citoyen*.

En reprenant l'exemple de la grève du service des Postes: le premier des amendements que je propose permettrait l'arbitrage du différend entre les travailleurs et L'État employeur par les citoyens réels, ceux qui savent ce que la grève leur coûte réellement (sûrement plus que les dépenses à assumer pour organiser un référendum).

Le deuxième amendement proposé (celui de la sécession) permettrait de donner des solutions *régionales* à tout problème. Aujourd'hui par exemple, quand il y a une grève des postes en France, la poste au Luxembourg continue de fonctionner, sans que les postiers luxembourgeois se sentent briseurs de grève. La régionalisation des grèves et des négociations éviterait la paralysie complète des services publics.

La troisième proposition augmenterait le sens des responsabilités des hauts fonctionnaires qui se soucieraient davantage des affaires publiques s'ils se trouvaient en face de l'insécurité de leur propre emploi.

Voilà une ébauche très sommaire de ce que j'appelle la légalisation de la grève civile.

Paris, 21.11.1974

1. Ce contrôle populaire pourrait s'exercer, entre autres possibilités, sous forme d'instructions précises données, par le contribuable, au président de la République et au gouvernement au moment, par exemple, de sa déclaration de revenus. Un volet spécial de la feuille de déclaration pourrait servir à indiquer les souhaits du contribuable (qui aurait reçu une information vulgarisée préalable): y seraient spécifiées les dépenses publiques que le contribuable considérerait devoir être couvertes par ses impôts. La déclaration deviendrait ainsi, également, un outil de scrutin.

2. la ville comme moyen pour un double développement

1. *L'auto-suffisance des villes*

Jadis, la ville était autosuffisante par nécessité. Dans les villes anciennes les habitants pouvaient trouver tous les moyens indispensables à leur survie, sans pour autant sortir de leur ville. Chaque ville a eu ses ressources en eau, ses jardins potagers, ses vergers, ses basses-cours, etc. : elle n'importait que du bois pour le chauffage et du sel pour la cuisine.

En plus de ses ressources matérielles, chaque ville a logé tous les «spécialistes» nécessaires

à sa population: médecins, artisans, juristes, prêtres. Autrement dit, les villes ont été autosuffisantes même en matière de service.

La ville ancienne pouvait donc survivre, même isolée du monde extérieur: son économie était en équilibre durable, équilibre qui ne pouvait être rompu que par la croissance de sa population, ou par la hausse du niveau de consommation de ses habitants.

Cet état de l'économie urbaine a subsisté pendant de nombreux siècles, et il n'a pas disparu complètement à notre époque. En effet, durant les guerres, même les villes modernes ont été obligées de recourir à l'autosuffisance ancienne, soit à cause du siège subi (Paris en 1870 ou Leningrad pendant la Seconde Guerre mondiale), soit à cause de difficultés de transport nécessaire au ravitaillement.

Un autre cas de l'autosuffisance urbaine par nécessité est celui des bidonvilles du Tiers-Monde où les habitants ne peuvent éviter de produire eux-mêmes une partie de leur nourriture, par manque d'argent pour l'acheter.

2. L'économie de la ville dans les pays industrialisés

Les villes modernes dans les pays développés ne sont pas autosuffisantes du tout, dans le même sens que l'étaient les villes anciennes (sauf dans les cas extrêmes signalés plus haut). Non seulement l'économie moderne ne cherche pas à rétablir l'autosuffisance urbaine, mais au contraire, elle vise à installer la dépendance mutuelle des villes et des régions, aussi bien que celle de ses habitants.

Examinons d'abord la dépendance mutuelle des habitants de la ville moderne.

Alors que le paysan d'autrefois, mais également le citadin qui n'est qu'un paysan à temps partiel, vivait des produits de son travail, produits dont la majeure partie servait tout d'abord à sa propre consommation, et dont il ne vendait qu'une fraction, le citadin moderne ne vit pas en consommant les produits de son travail, mais en vendant son travail pour de l'argent, et en achetant ses biens de consommation, produits par d'autres que lui, en payant avec de l'argent gagné par son travail vendu.

Le citadin moderne (et à notre époque, tout le monde est citadin d'un point de vue économique) n'est qu'un rouage d'un mécanisme économique très complexe. Le produit de chaque individu, considéré en soi, n'est pas si important, ni indispensable. La majeure partie des biens et services produits par le mécanisme économique moderne (60 %) n'est qu'une fraction relativement petite de la population (35 à 40 %), 60 % de la population survivant sans grandes difficultés sans utiliser les 40 % de services et biens, directement ou indirectement.

La société moderne – donc la ville moderne – vit ainsi, sans la moindre autosuffisance; ce qui semble être le cas si nous n'approfondissons pas l'examen.

Par contre, en examinant plus attentivement, nous allons découvrir ce que j'appellerai une «autosuffisance larvée». En effet, le citoyen moderne ne produit pas les mêmes biens et services que celui d'autrefois, mais il est obligé d'être indépendant en produisant d'autres services et biens, faute de pouvoir les acheter.

Un citadin moderne doit faire son ménage, doit assembler et entretenir un grande partie de son équipement domestique et autre, doit gérer ses biens et ses comptes: il doit être mécanicien de ses machines ménagères, il doit être bricoleur, informaticien, et doit savoir résoudre mille petits problèmes. Si son travail professionnel lui impose 40 heures par semaine, alors son travail d'«autosuffisance» ne lui coûte pas moins de 20 à 30 heures par semaine, heures prises sur son «temps libre».

L'industrie moderne fournit au citadin moderne l'équipement servant à son autosuffisance: équipement ménager, outils de bricolage, ordinateur personnel. Mais cet équipement faisant partie de ce qu'il consomme, le citadin moderne devient encore plus dépendant même en agissant en autosuffisance.

C'est cet effort d'autosuffisance, ce temps de «travail pour soi», dont les économistes ne tiennent pas compte, que j'ai appelé le «secteur quaternaire¹» (car il n'appartient à aucun des trois secteurs reconnus par l'économie classique). Le secteur quaternaire inclut toutes les activités productrices, tous les services non payés et ne figurant pas dans le PNB. Appartiennent à ce secteur, les activités de ménagères, bricoleurs, les aides volontaires, entre autres.

3. Ville et *hinterland*

Toute grande ville est le résultat de la croissance en population d'une ville, petite ou moyenne, qui, avant de croître, était encore autosuffisante. Mais, comme je l'ai déjà dit, la croissance de la population implique aussi la nécessité d'augmenter les ressources de la ville, ou bien elle oblige les habitants à réduire leur niveau de vie.

D'autre part, si la population d'une ville s'accroît, c'est toujours le résultat de l'espoir de nombreux nouveaux venus de réhausser leur niveau de vie, donc celui de leur consommation. Ils ne consentent pas à vivre à un niveau plus bas que celui qu'ils ont atteint préalablement, et si cela est impossible, ils s'en vont et la ville ne s'agrandit pas.

Ceci rend clair le fait qu'une ville qui grandit, moderne ou ancienne, ne peut le faire sans annexer des territoires *extra muros* contigus à la ville *intra muros*. Ce sont les territoires qu'on a appelé originairement *hinterland* (arrière-pays) de la ville.

L'*hinterland* d'une ville lui apporte les ressources nécessaires à la vie des habitants, tout en formant un marché protégé pour les biens et services produits dans la ville *intra muros*. Une ville avec un *hinterland* important est une ville capable de croître jusqu'à la limite des ressources apportées par cet *hinterland*.

Cette limite est rarement très grande. Si la population d'une ville dépasse un certain ordre de grandeur, la ville doit se trouver dans un *hinterland* agrandi qui n'est pas nécessairement contigu à la ville: une «colonie».

Déjà la Rome de l'Antiquité a vécu sur le dos de ses colonies, de son *hinterland* à distance. Beaucoup d'autres états et villes ont suivi cet exemple qui s'est généralisé au XIX^e siècle.

Au XX^e siècle, le modèle de la colonie *hinterland* s'est modifié. Avec la primauté de l'industrie et la formation des groupes gigantesques d'industries, nous vivons dans un monde où les grandes villes se font mutuellement les *hinterlands* les unes aux autres. (N'oublions pas qu'à présent, l'agriculture, d'artisanale est devenue une industrie: l'agriculteur moderne n'est plus le paysan d'autrefois, mais un industriel spécialisé.)

Cette situation de «colonisation mutuelle» a encore renforcé la dépendance de l'individu, dépendance du mécanisme économique complexe et imprévisible. Déjà depuis longtemps le citoyen moderne n'était qu'un rouage non indispensable de ce mécanisme: avec le système de la colonisation mutuelle, les villes entières ne sont plus que de tels rouages.

Le système économique (et social) dont tous les composants (individus et villes) ne sont pas indispensables tout en étant dépendants, nous a mené forcément à la formation des organismes géants et à des villes dépassant en grandeur toute limite raisonnable: les mégalo-poles.

Nous essayerons, dans la suite de cette annexe, de *trouver* une alternative viable à la mégalo-pole. «Trouver» et j'utilise ce terme dans l'hypothèse que cette alternative existe déjà à un état embryonnaire et qu'elle est développée. Il est évident qu'une telle alternative ne peut être inventée, ni être le résultat d'une politique de planification. On ne la peut trouver que si elle existe déjà.

4. La «ville-continent»

Une nouvelle forme d'habitat est en émergence: un ensemble de villes, petites ou moyennes, reliées entre elles par un réseau de transport très rapide. Ce réseau de transport reliant des villes assez distantes les unes des autres (100 à 200 km) permet que le territoire entre les villes reste agricole et serve d'*hinterland* pour chacune de ces villes. Un tel réseau facilite aussi la relation de «colonisation mutuelle» des villes de cet ensemble.

Nous pouvons considérer un tel ensemble de villes comme une ville en elle-même, ville qui contient ses *hinterlands* et ses propres colonies. Elle forme un réseau dont les nœuds sont les villes appartenant à l'ensemble et dont les mailles sont les *hinterlands* agricoles.

C'est cet ensemble de villes que j'appelle la «ville-continent».

La mégalopole, forme de développement de l'ancienne grande ville, est une agglomération de banlieues, contiguës les unes aux autres. Elle représente un tissu urbain continu, de 100 à 200 km de diamètre (exemples: Los Angeles, New York, Tokyo, Paris ou Londres), tissu homogène, non interrompu par des zones agricoles.

La ville-continent, par contre, représente un tissu varié, où zones urbaines (les anciennes villes moyennes) et zones agricoles (*l'hinterland*) alternent. Un exemple de cette forme est le réseau *Shinkansen* au Japon, le réseau TGV en France ou *l'Intercity Netz* en Allemagne.

La ville-continent ressemble ainsi à un système de métro à plus grande échelle. Si le métro urbain relie des stations (centres secondaires) éloignées de 500 à 1000 mètres les unes des autres, le «super-métro» de la ville-continent relie des villes secondaires distantes de 100 à 200 km les unes des autres.

Si les villes composant la ville-continent sont assez éloignées les unes des autres, sur le plan géographique, elles sont à peine plus distantes si on considère le temps de voyage et d'attente. Il est plus facile et plus rapide d'aller tous les jours de Nagone à Tokyo que d'aller au centre de Tokyo à partir d'une banlieue. La vitesse des trains (260 km/h) et leur fréquence (toutes les 5 à 10 minutes) garantissent la facilité des déplacements quotidiens.

L'Europe, particulièrement, l'Union Européenne, est en train d'émerger comme la première ville-continent; une ville qui couvre tout un continent sans empiéter sur les zones agricoles. Les terres agraires font partie de la ville, remplissent ses interstices, l'agriculture devient citadine.

La ville continent émergente ralentit la formation des mégalofoles: en Europe, actuellement, ne semblent pas se former de mégalofoles nouvelles à part celles qui existaient déjà avant la Seconde Guerre mondiale. Par contre, les villes moyennes d'antan deviennent de grandes villes, pas plus. Le développement est assez différent de celui des villes des Amériques et du Tiers-Monde, où la formation de nouvelles mégalofoles est ahurissante.

Les habitants des villes, dans la ville-continent Europe, changent moins le lieu de leur résidence que sur tous les autres continents, et le déplacement quotidien d'une ville à l'autre devient plus habituel, en Europe comme au Japon.

La ville-continent, comme forme urbaine, est une solution pour garder *l'hinterland* dans la ville-continent même. Terres agricoles, réserves naturelles, ressources naturelles font partie de ce nouveau tissu urbain, faisant de la ville-continent une entité d'habitat auto-suffisant.

5. La capacité de support («camping capacity»)

La caractéristique de la ville-continent, d'être cohérente (comprenant villes et *hinterland*) et d'être autosuffisante, nous conduit à reconsidérer la capacité de support du continent Europe en particulier et de la planète Terre en général.

Nous entendons par «capacité de support» le chiffre indiquant combien d'habitants peuvent coexister, avec un certain niveau de vie, sur un territoire donné.

Depuis longtemps, les spécialistes ont périodiquement défini la capacité de support du «bateau Terre»; évidemment la capacité de support du globe a toujours été calculée sur la base de l'hypothèse de l'autosuffisance terrestre. Cette autosuffisance est nécessairement durable car la Terre ne reçoit de l'extérieur aucune ressource autre que l'énergie solaire.

La situation est différente si nous considérons la capacité de support d'une ville ou d'un pays qui peuvent ne pas être auto-suffisants s'ils ne possèdent pas ce que nous avons appelé des colonies. Une ville comme New York ou Paris n'est pas autosuffisante, et si on détermine la capacité de support de New York ou de Paris, c'est en supposant que la nourriture, l'eau, l'énergie etc. arrivent de l'extérieur. Aucune de ces villes ne serait capable de supporter un blocus.

De ce fait, le calcul de la capacité de support d'une ville était nécessairement illusoire.

Le cas de la ville-continent est différent. La capacité de support de la ville-continent Europe, par exemple, peut être très vite déterminée, car elle contient sur son territoire, toutes les ressources nécessaires à son autosuffisance durable.

Dans un autre ouvrage, publié par l'Unesco, il y a près de vingt ans, j'ai présenté un calcul, fondé sur des données de la FAO, estimant la surface minimum moyenne nécessaire pour assurer à une personne toutes les ressources et toute la surface indispensables à ses activités, prenant comme référence la qualité de vie de l'Europe occidentale. Le résultat de ce calcul a indiqué qu'une surface de 600 à 1000 m² (variation due aux différents contextes climatiques) suffit pour satisfaire tous les besoins humains. Ce qui correspond à une densité d'habitation de 1000 à 1500 habitants par km². Donc à une densité dix fois plus élevée que celle de la France, cinquante fois plus élevée que celle des États-Unis, et plus de quatre fois celle des Pays-Bas.

Il me semble que nous sommes encore très loin (dieu merci!) de cette densité de population.

6. Ville et développement durable

Nous avons vu que la ville ancienne était auto-suffisante et le restait tout le temps à condition que sa population n'augmente pas. Ainsi la ville ancienne était un modèle de développement durable, mais fragile.

Nous avons observé aussi que la ville moderne, dépendant pour sa survie d'abord d'un *hinterland* de plus en plus étendu, puis des colonies de plus en plus éloignées, ce qui a signifié une dépendance absolue des transports à grande distance, des entrepôts de stockage, d'un mécanisme de distribution de plus en plus compliqué. La ville moderne est donc à l'antipode de tout le développement durable; ceci est particulièrement évident pour les mégapoles.

Nous avons suggéré qu'une nouvelle forme d'habitat, un réseau de villes moyennes dispersées plus ou moins d'une manière homogène sur tout le continent, forme d'habitat que nous avons appelé la ville-continent, en pleine émergence actuellement, du moins en Europe, pourrait être l'habitat qui correspond mieux à un développement durable, au sens que nous attribuons aujourd'hui à ce terme.

En effet, ce dernier constat me semble tellement évident que je me risque de remplacer le terme «développement durable» par celui de «développement homogène», sous-entendant par celui-ci que tout développement supposé durable doit se poursuivre *partout en même temps*. Il est impossible d'imaginer un modèle de développement véritablement durable en certains sites privilégiés uniquement.

Arriver au développement homogène ne peut pas non plus être possible en exigeant du public qu'il change complètement ses habitudes, ses mœurs, sa consommation. Ce qui reste réalisable, c'est un changement d'échelle à l'aide des techniques nouvelles. Ainsi le «métro continental», le réseau de transport de la ville continent n'est qu'un agrandissement du métro urbain, auquel nous sommes accoutumés, et prêts à accepter sa nouvelle forme.

Un changement d'échelle implique un changement de structure. Ainsi le changement du

réseau urbain, sa transposition en réseau couvrant un continent, change tout l'aménagement du territoire, change la stratification sociale, change tout le fonctionnement de l'économie, et tout cela sans aucune mesure particulière.

3. «capitalisme social»

1. Capitalisme et socialisme représentent deux organisations de l'économie dérivées du même système de base, celui de la quantification de la valeur ajoutée (qui se réfère à la valeur comptable du travail investi dans la production de tout bien matériel). Considéré sous cet angle, le système appelé «socialisme» n'est que le sous-système correcteur appliqué au «capitalisme». On peut ainsi dire que le capitalisme le plus outré est socialiste sous certains de ses aspects, et que tout socialisme est une «mutation» du capitalisme destinée à tenter de stabiliser le système à travers une redistribution – redistribution estimée nécessaire pour assurer la survie de tous et les inciter à une consommation plus large.

Nous appellerons dans cette ébauche «capitalisme social» une organisation de l'économie, conçue dans le but d'établir un équilibre acceptable entre capitalisme et socialisme.

2. Le capitalisme social s'appuie, suivant notre point de vue, sur un petit nombre d'hypothèses fondamentales qui sont les suivantes:

a. Tout citoyen d'un État a le droit inaliénable à un revenu garanti, revenu qui correspond à un pourcentage déterminé du PNB/habitant. Dans la contexte présent en France, ce pourcentage peut être estimé à 20 %. Ce revenu mensuel doit être mis à la disposition de chaque citoyen sans exception.

b. Pour pouvoir financer cette dépense, l'État a le droit de retenir une certaine taxe sur chaque opération financière, chaque paiement ou chaque dépôt. Cette taxe qui peut être estimée dans le contexte actuel à 1,5 % de la circulation monétaire globale (elle correspond donc à 20-22 % du PNB), représente l'unique impôt à payer par chaque citoyen, impôt retenu à la source.

c. Toute prestation de service public, à l'exception de celle de la sécurité des personnes et de celle de la justice, est fournie par des établissements privés contre paiement : éducation, santé, assurance vieillesse etc. appartiennent à cette catégorie de services.

3. Le capitalisme social introduit ainsi une «subvention indirecte» pour financer les services publics, et laisse décider chaque citoyen du choix des services et des biens qu'il préfère «acheter». Le revenu garanti est donc l'instrument de cette subvention indirecte.

Le revenu garanti est versé directement au compte de chaque citoyen, établi à sa naissance : la carte d'identité relevant en même temps de ce compte.

L'avantage du système de la subvention indirecte est double: il attribue à chaque citoyen la liberté de choisir comme il entend dépenser son revenu garanti, tout en introduisant la concurrence entre les établissements fournisseurs de services.

L'avantage du système du revenu garanti est d'abord la matérialisation de l'égalité des citoyens. Le système implique la suppression de toute allocation particulière (familiale, de chômage, etc). Ce revenu sera calculé de la façon à permettre à chaque personne une existence de base: pour les ménages, le cumul des revenus de tous les membres d'une même famille peut permettre une existence acceptable.

Le revenu garanti est cumulable avec les autres revenus et rémunérations perçus pour les activités de chacun, et le droit à ce revenu garanti ne peut être annulé en aucun cas.

L'établissement de ce système de revenu garanti permettra l'existence des «inactifs» ou des personnes exerçant des activités productives non marchandes (ménagères etc.) sans pour autant réduire l'incitation à exercer d'autres activités productives rémunérées.

4. La taxe unique de 1,5 % sur la circulation monétaire globale sera payée par prélèvement direct sur chaque somme créditée sur un compte bancaire automatiquement. Cette taxe est fondée sur le même principe que le *lucrum camerae* du haut Moyen âge.

Pour éviter toute fraude fiscale, les billets de banque seront retirés de la circulation, ainsi que les pièces de monnaie d'une valeur supérieur à 50 francs. Cette disposition 'alourdit' (littéralement) tout paiement en espèces dépassant 5000 francs (d'un poids de plus d'un kilogramme en pièces).

L'avantage de cette taxe unique sur la circulation monétaire est multiple. D'abord elle encourage l'investissement et la consommation de biens relativement durables: l'investissement, car les sommes investies ne figurent pas sur les comptes bancaires des investisseurs, et la consommation des biens relativement durables car achetés plus chers mais moins souvent que les autres biens. En d'autres termes, le système produit les avantages d'une inflation, sans en être une et sans les dégâts qui en résultent.

4. une proposition concernant les élections législatives

Suivant l'esprit de la constitution de la République Française chaque citoyen doit être représenté à l'assemblée législative quels que soient ses opinions, ses croyances ou ses engagements. Le représentant de ces citoyens, dans chaque district électoral, est désigné par la majorité des votes qu'il a recueilli: soit une élection à majorité absolue (il est élu au premier tour), soit à majorité relative (il est élu après un second tour).

Ce système semble simple et évident. Pourtant, il reste une question qu'il faudrait encore examiner: de quelle majorité s'agit-il?

La pratique veut qu'il s'agisse de la majorité des votants et non pas de la majorité des inscrits: de ce fait, bien que citoyens à part entière, ceux qui sont inscrits mais ne votent pas

sont dépourvus d'existence politique. Autrement dit, ils sont punis de n'être d'accord avec aucun des candidats présentés.

Cette pratique est acceptable tant que le nombre des abstentionnistes se situe au-dessous d'un certain seuil. Mais comment agir quand leur nombre constitue un parti d'importance nationale?

Il est bien question d'un parti. S'abstenir de voter, c'est une opinion politique et la communauté des points de vues entre abstentionnistes, est souvent plus nette que celle qui existe entre électeurs de tel ou tel parti...

Ce qui empêche de reconnaître les abstentionnistes comme un parti politique comme les autres, c'est qu'on ne puisse imaginer un candidat abstentionniste. Le courant abstentionniste, de ce fait, ne peut pas entrer, pratiquement, dans le processus électoral.

Pourtant cette exclusion n'est ni juste ni inévitable. Les institutions de la République française reconnaissent dans un domaine non moins important que celui de la législation la responsabilité de tout citoyen : en effet, pour les assises, les jurés sont désignés par tirage au sort, à partir de la liste des citoyens.

Imaginons un instant que ce même système de désignation des jurés soit appliqué au courant des abstentionnistes; il serait alors reconnu comme une fraction représentative de la nation (donc un parti politique) exprimant son insatisfaction envers les propositions des autres partis.

Supposons encore que le «Mouvement des abstentionnistes», dans une circonscription électorale obtienne un nombre de voix le plaçant en première position du scrutin. Supposons, aussi, pour l'exemple, que ce mouvement soit gagnant au deuxième tour des élections. Ce serait alors le 'candidat' des abstentionnistes qui serait élu.

Dans ce cas précis, le problème du 'candidat' pourrait être résolu, pratiquement, en attribuant à ce mouvement des candidats désignés de la même manière que sont choisis les jurés des assises.

Mais, pourrait-on rétorquer, ce «citoyen tiré au sort» n'est pas forcément au fait des enjeux politiques.

Peut-on affirmer que ces enjeux soient plus compliqués que ceux de la juridiction?

Ce citoyen tiré au sort, assez au courant des enjeux politiques pourtant, pour disposer du pouvoir d'élire n'importe quel dangereux démagogue beau parleur qui le représentera à l'Assemblée n'aurait pas la maturité d'esprit nécessaire pour discuter et voter une loi à cette même Assemblée?

Si tout français quel qu'il soit est capable de juger en tant que juré, est capable d'élire en tant qu'électeur, est capable de faire la guerre en tant que soldat, nous pouvons présumer qu'il est aussi capable de se mettre au fait de la législation.

Mais il est important que le député élu «par tirage au sort» ne se construise pas un pouvoir politique excessif siégeant à l'Assemblée pour 5 ans.

Ce problème aussi a déjà été résolu pour l'institution des assises judiciaires: un juré est désigné pour un unique procès. Nous pourrions donc imaginer que le député élu par tirage au sort ne soit député que pour une durée à définir (pour 6 mois par exemple).

Reste encore la question des campagnes électorales: qui seraient les porte-parole de ce mouvement des abstentionnistes? N'importe qui pourrait évidemment remplir ce rôle: candidats des petits partis qui renoncent à leur présentation au deuxième tour, représentants des associations, des groupes, et peut-être, certains citoyens qui pensent avoir quelque chose à dire. De toutes façons ce ne seront pas eux qui seront élus!

Ce système présente plusieurs avantages. Tout d'abord des avantages institutionnels: il applique des procédés reconnus par la Constitution, et peut alors être introduit sans recours à un amendement de la constitution même.

Deuxième avantage, celui-là politique: l'abstention deviendrait l'expression active d'un courant de l'électorat qui, aujourd'hui exprime son insatisfaction, soit par des votes inutiles, soit en votant auprès des mouvements démagogiques et «extrémistes» introduisant ainsi un facteur de méfiance et de désintérêt envers la vie politique.

Il est évident que cette proposition n'est qu'une idée lancée à l'opinion, idée qui devrait être encore soigneusement discutée et sur laquelle il y a beaucoup à réfléchir. Mais n'est-il pas pensable que cette idée puisse devancer ou arrêter une détérioration générale de l'image de la législation et n'est-il pas pensable qu'elle représente une réponse valable au reproche fait à la France d'être gouvernée souvent par des sondeurs d'opinion?