

TOMÁS IBÁÑEZ

**LA RAISON SCIENTIFIQUE
EN TANT QUE DISPOSITIF
DE DOMINATION**

ET AUTRES TEXTES

sommaire

5 - La raison scientifique en tant que dispositif de domination

15 - Technologie et émancipation sociale : un paradoxe

21 - Toute la vérité sur le relativisme authentique

30 - Pouvoir, réseaux et technologies numériques

LA RAISON SCIENTIFIQUE EN TANT QUE DISPOSITIF DE DOMINATION*

« ... ne faut-il pas... s'interroger sur l'ambition du pouvoir qu'emporte avec soi la prétention à être une science ? »

MICHEL FOUCAULT¹

La science perdit son innocence à Hiroshima et une partie de l'opinion cessa de cautionner l'enthousiaste chèque en blanc que lui avaient étendu les Lumières. Les progrès de la connaissance scientifique ne semblaient plus pouvoir garantir automatiquement un avenir meilleur, les doutes et les critiques envers les dangers représentés par le développement et les applications de la science commencèrent à se multiplier. Il s'agissait de critiques qui provenaient essentiellement jusque-là des secteurs les plus obscurantistes et les plus rétrogrades de la société avec, bien sûr, d'autres connotations.

Tout en partageant le bien-fondé de ces doutes et de ces critiques, ce n'est pas leurs arguments que je vais développer ici. Je n'entrerai pas non plus dans l'analyse des indéniables liens entre la science et les instances de pouvoir politiques et économiques. La façon dont la science est orientée et utilisée par les différentes instances de pouvoir et la manière dont les connaissances scientifiques confèrent du pouvoir à ceux qui les produisent ou qui ont les moyens de les obtenir sont des questions extrêmement pertinentes mais que je ne ferai qu'effleurer. Ce qui me semble constituer le cœur du problème et ce que je vais interroger ici c'est *la raison scientifique elle-même* dans la mesure où elle s'est convertie en un extraordinaire dispositif de pouvoir.

Précisons tout d'abord que la question de la science ne m'intéresse pas en soi, ma motivation pour l'aborder n'est pas d'ordre épistémologique, elle répond à *la volonté politique* de contribuer pour peu que ce soit à affaiblir les dispositifs de pouvoir auxquels nous sommes soumis à l'époque actuelle. Précisons aussi que je ne mets pas en doute l'intérêt des contributions scientifiques, même si certaines de leurs applications dans le domaine des technologies, y compris les technologies sociales, ne sont pas exemptes d'im-

* Publié en 2016, « La razón científica como dispositivo de dominación », *Libre Pensamiento* n°85.

1 Foucault, M., *Il faut défendre la société*. Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 11.

portants effets négatifs ou même criminels comme le démontre la barbarie de Hiroshima.

LA CONSTRUCTION DE LA RAISON SCIENTIFIQUE

Nous savons bien que la connaissance scientifique est cumulative et capable d'autocorrection, et que l'un de ses grands mérites est qu'elle ne donne jamais rien pour définitif. Elle dirige constamment son énorme capacité critique à l'égard de ses propres résultats pour les examiner sans relâche jusqu'à détecter la part d'erreur qu'ils contiennent et essayer de la corriger. Cependant, il y a une chose que la science se refuse à faire et un risque qu'elle se résiste à courir. En effet, la raison scientifique est réticente à diriger son potentiel critique vers elle-même et vers ses principes les plus fondamentaux.

Elle nous dit qu'il faut douter de tout, et tout remettre en question... sauf la raison scientifique elle-même ! Elle nous accorde que tout ce qui est historiquement et culturellement situé peut varier au fil du temps... Mais elle exclut de cette variabilité la raison scientifique elle-même bien que celle-ci se constitue et se développe elle aussi dans un contexte socio-historique spécifique. Elle nous avertit enfin que, s'il est vrai que les connaissances scientifiques changent au fur et à mesure qu'elles s'amplifient et deviennent plus précises, il n'en reste pas moins que les critères qui définissent la raison scientifique sont, quant à eux, transhistoriques, universels et immuables.

Nul ne doute que la science constitue aujourd'hui un énorme dispositif de pouvoir et il est généralement admis qu'il existe de multiples relations de subordination entre les instances de pouvoir, d'une part, et le savoir scientifique, de l'autre. Ces relations de subordination sont réciproques, elles vont aussi bien du pouvoir au savoir que du savoir au pouvoir. En effet, le savoir est subordonné au pouvoir dans la mesure où ce dernier a la capacité d'orienter la recherche scientifique en direction de ce qui lui convient le mieux et de s'approprier ses résultats pour les utiliser à sa convenance. De son côté, le pouvoir est subordonné au savoir dans la mesure où le développement et la possession de ce dernier procure du pouvoir : celui qui sait peut, et il peut, entre autres choses, soumettre celui qui ne sait pas.

Tout en admettant l'existence de ces relations de subordination, ainsi que celle des relations de pouvoir qui circulent largement au sein de l'institution scientifique (laboratoires, universités, etc.), on les attribue généralement à des facteurs qui sont extérieurs à la nature de la connaissance scientifique, car si celle-ci était traversée par des relations de pouvoir elle perdrait *ipso facto* toute

crédibilité, toute efficacité et même sa propre identité. Le fait que le pouvoir n'intervienne pas dans les procédés et dans la constitution de la connaissance scientifique est une condition *sine qua non* de l'existence de la rationalité scientifique, et l'on comprend donc que le discours officiel de l'institution scientifique et de ses défenseurs tente d'effacer toute trace d'une éventuelle relation entre la connaissance scientifique et le pouvoir.

En ce sens, la science se présente comme *intrinsèquement démocratique* puisqu'elle soumet ses résultats au scrutin public et permet à quiconque de vérifier la validité de ses affirmations. Bien sûr, elle reconnaît que ce caractère démocratique *en théorie* se heurte à certaines restrictions dans *la pratique*. Tout d'abord, cette vérification requiert la disponibilité des moyens matériels nécessaires à sa réalisation, ce qui exclut une grande partie de la population. Deuxièmement, elle requiert une bonne compréhension de la connaissance qu'il s'agit de vérifier et la possession des compétences requises pour la mener à bien, ce qui finalement remet tout entre les mains des experts et des scientifiques eux-mêmes. Enfin, elle requiert aussi l'acceptation des critères qui définissent la connaissance scientifique, c'est-à-dire l'acceptation et l'application des règles du jeu dictées par la raison scientifique elle-même.

Il est vrai que la rationalité scientifique n'est pas la seule forme de rationalité qui se révèle utile pour produire des connaissances et pour soutenir les diverses activités menées par les êtres humains, mais elle est sans aucun doute l'une des plus précieuses et, comme je l'ai déjà dit, il est hors de propos de la sous-estimer ici. Cependant, il se trouve que cette forme particulière de rationalité a été progressivement insérée dans un cadre idéologique complexe qui a fini par la convertir en un puissant dispositif de pouvoir. La connaissance scientifique a acquis de cette manière des caractéristiques qui ne font pas partie de la rationalité scientifique en tant que telle, mais proviennent de l'idéologie qui la constitue comme un efficace dispositif de pouvoir sous la forme d'une rhétorique de la vérité. Comme c'est habituellement le cas avec les idéologies, cette idéologie demeure *invisible* en tant qu'idéologie et elle est perçue comme faisant partie de la rationalité scientifique elle-même.

De fait, la rhétorique de la vérité que développe la science a réussi à occuper une position hégémonique et à devenir la plus puissante de toutes les rhétoriques de la vérité qui sont présentes dans les sociétés modernes et il est clair que ses effets de pouvoir sont à la hauteur de cette puissance.

LA VÉRITÉ SCIENTIFIQUE

Bien qu'une grande partie de la communauté scientifique admette que les formulations de la science ne sont que des vérités provisoires en attente d'être dépassées par la propre dynamique de la recherche, il n'en demeure pas moins que pour d'amples secteurs de la population la raison scientifique est devenue progressivement *le fondement moderne de la vérité*, et les pratiques scientifiques se sont imposées comme étant les seules pratiques légitimement habilitées à produire de la vérité. La science est considérée comme la source d'un discours doué de capacité véridictive, en entendant par « véridiction » le fait de *dire légitimement la vérité* et de pouvoir exiger en conséquence la soumission aux contenus de ce discours.

L'importance que revêt la question de la vérité dans notre représentation de la rationalité scientifique justifie d'ouvrir une petite parenthèse pour faire quelques considérations à ce sujet. Il convient de rappeler, par exemple, qu'au-delà de la définition classique et insoutenable de la vérité comme adéquation à l'objet, ce qui prévaut aujourd'hui c'est une approche déflationniste selon laquelle il n'y a aucune essence de la vérité, il n'y a pas quelque chose comme la vérité de ce qui est vrai, il n'y a rien de tel que, disons par exemple, une certaine longueur d'onde qui caractérise tout ce que nous désignons comme ayant la propriété d'être rouge. Il n'y a rien en commun que partagent toutes les croyances que nous qualifions comme étant vraies, à part le fait que nous les qualifions comme telles.

Cela signifie que la vérité n'est pas une propriété de certaines croyances ou propositions, ni une propriété de la relation entre certaines propositions et le monde. La vérité n'est rien d'autre qu'une simple fonction linguistique, et tout ce que nous pouvons faire à son sujet c'est d'établir quel est le fonctionnement sémantique du prédicat *vrai* avec lequel nous qualifions certains énoncés.

Il n'est sans doute pas inutile de rappeler en passant que c'est bien souvent au nom de la vérité qu'ont été commises les plus grandes atrocités. C'est la vraie religion qui lança les croisades, créa l'Inquisition et massacra les calvinistes. Le culte à la raison et à la vérité présida la terreur qui suivit la Révolution française. La *Pravda*, qui est le nom de la vérité en russe, justifia la terreur bolchevique, et ce fut avec des vérités réputées scientifiques que les nazis écrasèrent les crânes de juifs et de gauchistes. Sans aucun doute, les pires dangers ne proviennent pas tellement des attaques contre la vérité que de la croyance en la vérité, que sa source soit la religion, la science ou toute autre instance. Mais fermons cette parenthèse et revenons à la question de la science convertie en rhétorique de la vérité.

La forme générale que prennent les rhétoriques de la vérité consiste à placer la source d'énonciation légitime de la vérité sur *un méta-niveau* qui transcende les êtres humains et leurs pratiques. L'exemple paradigmatique a consisté traditionnellement à situer cette source dans la sphère de la divinité ou du surnaturel et à accorder à certains agents un accès privilégié à celle-ci.

La grande œuvre de sécularisation réalisée par les Lumières permit de restituer au monde des êtres humains les questions qui dépendaient de Dieu, élargissant ainsi la capacité de décision et la liberté des individus. Cependant, en préparant le terrain pour le développement de la rhétorique de la vérité scientifique, ce même siècle des Lumières institua un nouveau méta-niveau qui arrachait une fois de plus aux êtres humains les décisions concernant la vérité en les remettant à la raison scientifique.

L'OBJECTIVITÉ

Pour illustrer la rhétorique de la vérité scientifique, je me bornerai ici au cas particulier des sciences empiriques (aussi bien naturelles que sociales), mais une analyse similaire pourrait s'appliquer aussi bien aux sciences exactes. Je me concentrerai spécifiquement sur *le concept d'objectivité* en tant qu'il constitue l'un des concepts fondamentaux de ces sciences (à l'exception, bien sûr, de celles qui traitent des particules et des phénomènes quantiques).

L'objectivité renvoie au fait que la méthode utilisée, à savoir les procédés suivis pour produire des connaissances scientifiques, doit garantir que les conditions de production de ces connaissances ne s'inscrivent pas en elles et ne les déterminent pas. Cela signifie :

– que les caractéristiques des instruments utilisés ne doivent pas influencer sur les résultats obtenus (donc, pour justifier leur objectivité il faut effacer les traces que les techniques et les procédés utilisés auraient pu laisser sur les connaissances produites) ;

– que les caractéristiques du contexte socio-historique ne doivent pas influencer sur les résultats obtenus (par conséquent, il faut effacer les traces que les conditions socio-historiques auraient pu laisser sur les connaissances produites) ;

– que les caractéristiques des producteurs de connaissances ne doivent pas influencer sur les résultats obtenus (il faut donc effacer les traces que les agents humains auraient pu laisser sur eux).

La méthode scientifique est présentée, par conséquent, comme un processus qui garantit l'autonomisation du produit, dans ce cas la connaissance

scientifique, par rapport à ses conditions de production. Pour parvenir à cette séparation entre le processus et son produit, il faut définir des procédés qui garantissent que la production de connaissances scientifiques se fasse en termes d'un processus sans sujet et d'un processus situé nulle part, ou ce qui revient au même, à partir d'un lieu générique dépourvu de tout attribut, et donc tout à fait étranger à notre monde terrestre. Il s'agit donc, pour ainsi dire, du *mythe de l'immaculée conception* appliquée cette fois aux travaux scientifiques.

Il est clair cependant que l'affirmation selon laquelle la science est un processus sans sujet est un argument totalement fallacieux. Pour se convaincre qu'en fin de compte on se trouve toujours en présence de l'intervention d'une décision raisonnée en provenance d'un sujet donné, il suffit de constater qu'il n'existe pas d'algorithme ou de règles de procédure formelle qui permettent d'extraire des énoncés théoriques à partir d'un ensemble de données. Cela signifie que toute formulation d'un énoncé théorique est, en partie, *une création* réalisée par les sujets impliqués dans la recherche.

Une autre considération qui abonde dans le même sens, parmi toutes celles qui pourraient être invoquées, est que face à la *sous-détermination de la théorie par l'évidence empirique disponible*, c'est-à-dire devant le fait que pour tout ensemble de données il y a toujours plusieurs théories qui sont compatibles avec ces données même si ces théories sont contradictoires entre elles, il ne reste que le recours à la décision raisonnée du sujet pour choisir la plus appropriée.

Dans le cadre de la défense de l'objectivité, on nous dit que les énoncés scientifiques se soumettent tous au tribunal des faits et que le verdict de ce tribunal est sans appel. Ainsi, ce ne sont plus des êtres humains, mais la réalité elle-même qui intervient comme juge ultime de la validité des énoncés en les réfutant ou en les confirmant. En bref, on nous suggère que *ce sont les faits eux-mêmes qui parlent* et qui disent si telle ou telle proposition est correcte ou non.

Je crains que cette façon de présenter les choses constitue un autre argument fallacieux qui évoque directement un authentique exercice de ventriloquie puisque il est clair que les faits restent strictement silencieux jusqu'à ce que le scientifique leur prête sa propre voix, en masquant soigneusement le fait que la voix avec laquelle les faits semblent parler ne sort que de sa propre gorge.

Il n'y a pas de doute, à partir du moment où l'on soutient que la méthode pour accéder à la réalité et l'appréhender objectivement n'affecte pas cette appréhension, on est tenu de préciser *comment est-il possible d'accéder à quelque chose en toute indépendance de la manière d'y accéder*. Il se trouve

que la seule façon de le faire consiste à se situer dans le lieu qui correspond au « point de vue de Dieu ». Curieusement, la rhétorique de la vérité scientifique vient nous dire implicitement que la science peut se situer précisément en ce lieu.

Immaculée conception, ventriloquie, adoption du point de vue de Dieu... finalement nous sommes devant trop de choses étranges pour que nous puissions donner crédit à une conception de la science qui la convertit en instrument de pouvoir sous la forme de la rhétorique de la vérité scientifique.

Quand on nous dit que la connaissance valide sur la réalité est celle qui se correspond à la façon dont la réalité *est* effectivement, ou lorsque l'on nous dit que « la connaissance de X » est scientifiquement valide si (et seulement si) elle représente, décrit, explique, modélise, etc. correctement, ou vraiment, ou fidèlement, ce « X » dont elle prétend être connaissance, ce qui apparaît immédiatement c'est deux grands doutes qui deviennent très vite deux objections majeures.

CONNAISSANCE ET RÉALITÉ

Le premier doute surgit lorsque nous demandons comment pouvons-nous savoir si telle ou telle connaissance correspond effectivement à la réalité ? Évidemment, la seule réponse possible consiste à comparer les deux éléments. Cela dit, toute comparaison implique que l'on puisse accéder de façon indépendante à chacun des termes de la comparaison, car on ne peut pas comparer deux choses, A et B, si on définit l'une d'elles en termes de l'autre, B en termes de A ou vice versa.

Et, bien sûr, la première objection surgit immédiatement : comment puis-je comparer ma connaissance du monde avec un monde défini indépendamment de ma connaissance du monde ? Comment puis-je comparer ma « connaissance de X » avec un « X » que je ne connais pas ? En d'autres termes, comment puis-je comparer une description du monde avec un monde non décrit ? Certes, je peux comparer différentes versions du monde et choisir celle qui me semble la plus convaincante, la plus utile, ou celle qui offre le plus de garanties. Mais je ne peux jamais comparer le monde lui-même avec une version particulière du monde parce que *je ne peux pas savoir comment est le monde, indépendamment de toute version*. Quelqu'un peut-il nous dire comment est la réalité non conceptualisée ?

En réalité, lorsque nous disons que nous comparons des énoncés à propos de faits avec les faits eux-mêmes, nous comparons toujours des énoncés à pro-

pos de faits avec notre connaissance de ces faits, jamais directement avec un fait.

De plus, comme la connaissance prend la forme d'énoncés plus ou moins formalisés qui sont toujours exprimés dans une langue particulière (proche ou distante de la langue dite « ordinaire ») surgit alors le second grand doute : pouvons-nous comparer « des morceaux de langage » avec des « morceaux de monde » ? Et ici apparaît immédiatement la seconde objection : nous ne pouvons pas le faire, c'est impossible pour la simple raison que nous ne pouvons pas sortir du langage (quel que soit son type) pour dire comment est le monde indépendamment du langage dans lequel nous le décrivons et l'expliquons.

En bref, il est clair que nous ne pouvons pas voir la réalité en nous plaçant en dehors de la réalité pour savoir comment elle serait si nous n'étions pas insérés en son sein. Lorsque nous parlons de la réalité, nous parlons de quelque chose dont nous faisons partie, nous parlons d'une entité qui nous englobe comme un élément constitutif d'elle-même. Nous ne pouvons pas séparer ses caractéristiques des nôtres, parce que nos caractéristiques sont en son sein et font partie d'elle. Autrement dit, la réalité a les caractéristiques qu'elle a parce que nous sommes comme nous sommes. Et si nous étions différents la réalité serait différente elle aussi.

Dans la mesure où nous sommes des composants de la réalité, nous ne pouvons accéder à comment est la réalité qu'en fonction de nos caractéristiques, jamais indépendamment d'elles. Les objets que nous individualisons en tant que tels dans la réalité ne possèdent pas de propriétés en eux-mêmes, leurs propriétés résultent de notre interaction avec eux.

En définitive, nous attribuons à la réalité des propriétés qui sont bien réelles, mais qui ne résident que dans notre façon de traiter avec elle.

Le fait que nous ne pouvons pas connaître la réalité mais seulement le résultat de notre insertion en son sein, et que par conséquent elle n'est pas indépendante de nous, met en question la stricte dichotomie sujet/objet qui est généralement considérée comme une condition pour que la connaissance scientifique soit possible.

Pour comble, ce n'est pas seulement la dichotomie sujet/objet qui fait problème, mais aussi une certaine conception de ce qu'est réellement *un objet*. On pense généralement que la réalité est une espèce de conteneur d'objets et de relations entre des objets, de sorte que le monde se composerait d'un certain nombre d'objets et de relations entre eux. Cela dit, peut-on préciser ce qu'est « un objet » ? Sans même entrer dans la question des caractéristiques ou des propriétés d'un objet, on peut, par exemple, aller au plus simple et convenir qu'un objet est n'importe quel élément que nous puissions prendre comme va-

leur d'une variable quantification, c'est-à-dire, tout élément dont nous pouvons dire tout simplement s'il y en a un ou plusieurs.

Il se trouve, cependant, que nous ne pouvons même pas dire combien il y a d'objets dans un segment particulier de la réalité si avant nous ne décidons pas ce qui compte comme un objet. Par exemple, un livre est un objet, mais chacune de ses pages aussi, et chacun de ses mots également, et chacune de ses lettres, etc. Si bien que lorsque nous sommes face à un livre nous ne pouvons pas répondre à la question « combien d'objets y a-t-il ici ? » si nous n'avons pas déjà pris une décision purement conventionnelle portant sur ce que nous allons considérer comme « un objet », c'est-à-dire, comme l'unité de notre variable de quantification. Et cela est vrai pour tous les segments de la réalité que nous voulions considérer, quand bien même nous descendrions jusqu'au niveau des particules élémentaires.

Je pense que l'argument critique développé jusqu'ici à propos de ce qui sous-tend la prétention à l'objectivité formulée par la raison scientifique indique, au moins, que cette prétention est discutable, et cela éveille le soupçon que cette insistance à se parer des attributs de la véridiction peut vouloir masquer la production d'effets de pouvoir et être, en même temps, une des conditions pour que ceux-ci se produisent.

Le fait de mettre à nu quelques-uns des sophismes sur lesquels repose la rhétorique de la vérité scientifique peut aider à faire descendre la raison scientifique du méta-niveau dans lequel l'idéologie dominante la situe, et cela représente déjà un pas vers le développement de pratiques de liberté.

Je dois souligner que les critiques que j'ai exposées visent la conception la plus largement partagée de la nature des sciences empiriques, à savoir *la conception « réaliste »* avec ses multiples courants. Cependant, il existe d'autres approches qui échappent à certaines de ces critiques. Par exemple, le point de vue conventionnaliste, ou l'approche instrumentaliste selon laquelle les théories scientifiques sont des opérateurs (instruments) qui nous permettent d'agir sur les objets sans que l'on soit en mesure de dire si c'est parce qu'elles décrivent correctement la réalité ou pour une autre raison, ou encore le point de vue pragmatique qui rejette toute tentative de fonder la connaissance scientifique sur quelque chose qui aille au-delà de la reconnaissance de son utilité à certaines fins.

Cependant, l'existence de diverses conceptions épistémologiques n'enlève rien au fait que le discours dominant sur la science et son image la plus répandue la constituent comme une rhétorique de la vérité et lui confèrent ainsi la capacité d'agir comme un dispositif de domination doué d'une puissance extraordinaire. Voilà, à mon avis, une raison plus que suffisante pour que nous

soyons fermement belligérants face aux prétentions de la raison scientifique et à ses arguments fallacieux qui visent à nous persuader que nous n'avons d'autre choix que de nous soumettre à son empire.

TECHNOLOGIE ET ÉMANCIPATION SOCIALE : UN PARADOXE*

LA TECHNO-NATURE

Il n'échappe à personne que l'environnement dans lequel nous vivons quotidiennement est un environnement éminemment technicisé. D'une part, un bon nombre des objets qui nous entourent et que nous utilisons éventuellement résultent en tout ou en partie d'un processus d'élaboration technique. Le rapport que nous établissons avec ces objets ou la manière dont nous les utilisons sont très souvent médiatisés par nos technologies. Même l'eau que nous buvons est sujette à cette médiation technologique (stations épuratrices, transvasements, etc.). Il est clair par conséquent que pratiquement dans sa totalité *la nature* dans laquelle nous habitons est, littéralement, *une techno-nature*, et cela ne manque pas d'avoir des effets sur nous. Notre façon de vivre, nos manières de penser, les sentiments que nous éprouvons, les relations que nous établissons, tout cela est profondément marqué par les technologies qui conforment cette techno-nature dans laquelle nous naissons. Cela signifie tout simplement qu'en même temps que nous construisons et utilisons les technologies celles-ci *nous construisent* aussi nous-mêmes en tant qu'êtres sociaux.

Il ne faut pas croire que la technologie agit sur nous depuis *l'extérieur*, car ce qui s'établit entre les techniques et nous ce n'est pas du tout une relation d'extériorité. En effet, les techniques n'existent qu'à *travers nous*, à travers *l'usage* que nous en faisons. La technique est comme la langue, aucune langue n'existe si ce n'est par le biais de sa constante reproduction par ceux qui la parlent, et il en va de même avec les techniques. Que nous le voulions ou non, chacun de nous contribue à l'existence des techniques qui circulent dans notre techno-nature. C'est donc *nous-mêmes* qui les faisons vivre à travers nos pratiques concrètes.

L'EFFET SYSTÈME

Évidemment, la techno-nature, à l'égal de toute nature, *forme système*. Les éléments qui la constituent sont des éléments interdépendants, en rapport les uns avec les autres selon des modalités qui assurent leur coexistence dans le temps et dans l'espace. Une de ces modalités, et c'est important pour ce qui suivra,

* Publié en 1995, dans le n° 20 de la revue *Libre Pensamiento*.

s'exprime en termes de *compatibilité*. En effet, pour qu'une innovation technologique parvienne à s'implanter solidement dans une techno-nature particulière, pour quelle parvienne à s'enraciner et à se disséminer dans une société, il est nécessaire qu'elle soit suffisamment *compatible* avec deux éléments : d'une part, elle doit être compatible avec l'ensemble du système technologique *déjà existant* et, d'autre part, avec *la structure sociale déjà établie*. Il est évident qu'une innovation technologique qui supposerait, par exemple, un danger pour la différenciation *hiérarchique* de notre société et qui serait incompatible avec cette différenciation ne parviendrait pas à s'enraciner ni à se généraliser.

Cette double exigence de compatibilité pose, comme nous le verrons plus loin, un sérieux problème par rapport à la possibilité d'une *transformation libertaire* de la société, et la raison se trouve dans *la radicale non-neutralité* des technologies.

LA NON-NEUTRALITÉ DES TECHNOLOGIES

Les techniques ne se limitent pas à *produire* certains effets sociaux, elles *incorporent* en outre certains aspects sociaux dans leur propre structure et dans leur propre définition. Les techniques sont *intrinsèquement sociales* et cela signifie par conséquent qu'elles *ne peuvent pas être neutres*.

Il existe la croyance assez généralisée que certaines productions sociales, telles que la connaissance scientifique ou les techniques, sont essentiellement neutres et que tout va dépendre de *l'usage* que l'on en fera. C'est *radicalement faux*. Il n'y a pas, par exemple, une façon libertaire d'utiliser l'informatique, l'énergie nucléaire, les biotechnologies ou les missiles, et même pas les armes à feu. Agustín García Calvo avait déjà énoncé il y a longtemps une proposition vitale pour la pensée libertaire, lorsqu'il écrivit que *l'ennemi est inscrit dans la forme même de ses armes*.

Quand nous recourons à ses armes, l'ennemi *a déjà gagné la partie* parce qu'il nous a transformés en ce qu'il est lui-même. Son existence s'incorpore en nous-mêmes et sa survie se trouve ainsi garantie même si nous pensons l'avoir vaincu.

C'est précisément ce qui se produit avec les technologies. Toute innovation technologique réelle, c'est-à-dire, qui parvient effectivement à s'implanter dans une société, représente toujours *un plus* de pouvoir sur les choses et/ou sur les personnes, et constitue intrinsèquement un *instrument de domination*. Mais, de plus, toute innovation technologique porte, inscrites en elle-même,

les caractéristiques de ses *conditions sociales de production*, c'est-à-dire les relations sociales qui lui ont permis d'exister, de s'enraciner et de se répandre. Une innovation technologique ne s'implante pas sans raison, son incorporation à la techno-nature est le résultat d'une série de luttes, de conflits, de négociations entre une multitude de partenaires sociaux (banquiers, politiciens, ingénieurs, législateurs, juristes, publicistes, etc.). Toute technique porte, incorporée en elle-même, *la mémoire* des relations sociales qui lui ont permis de s'implanter et représente le dénouement final de l'ensemble des *rapports de forces* qui ont présidé à son établissement. Autrement dit, c'est *le point de vue du vainqueur* et ce sont les caractéristiques du vainqueur qui imprègnent les produits technologiques couronnés de succès sur le plan social.

Le fait qu'une innovation technologique doive être compatible avec le reste des techniques et avec la structure sociale établie ne fait que renforcer encore plus son caractère socialement engagé et sa totale absence de neutralité.

Cela signifie que notre techno-nature a été construite à travers l'incorporation successive d'innovations technologiques marquées, au plus profond d'elles-mêmes, par les relations de domination, d'exploitation, de pouvoir et de hiérarchie qui sont celles de notre société.

Dans la mesure où nous prenons conscience de l'impossibilité de faire table rase de notre techno-nature, nous commençons peut-être à percevoir les raisons qui militent contre l'idée même d'une éventuelle transformation libertaire de la société. D'autant plus que les *nouvelles technologies* accentuent considérablement les caractéristiques que j'ai mentionnées jusqu'ici à propos des technologies.

LA NATURE DES NOUVELLES TECHNOLOGIES

Les nouvelles technologies ne sont pas définissables en termes chronologiques, ce ne sont pas les plus nouvelles ou celles qui sont apparues le plus récemment, car en ce sens toutes les technologies ont été *nouvelles* à un moment donné et les nouvelles technologies actuelles deviendront *vieilles* dans quelques années. On ne peut pas non plus assimiler les *nouvelles technologies* aux technologies fondées sur le traitement de l'information. Parce que, bien que l'informatique fasse partie des nouvelles technologies, celles-ci dépassent de loin le strict domaine de l'informatique. En effet, les nouvelles technologies englobent aussi les biotechnologies et le génie génétique, la technologie nucléaire, le laser, la technologie spatiale et les stations orbitales, etc. Il existe

même des nouvelles technologies dans le domaine de la gestion politique des sociétés, c'est-à-dire, des nouvelles technologies qui sont directement sociales.

En quoi consistent donc les nouvelles technologies ? C'est très simple. Toutes les techniques, vieilles ou nouvelles, incorporent certains savoirs, utilisent et concrétisent certaines connaissances. Mais jusqu'à récemment il s'agissait essentiellement de *connaissances pratiques*, de savoirs implicites, engendrés à travers les pratiques quotidiennes des êtres humains tout au long des millénaires passés. Même à l'époque moderne l'industrialisation n'a fait que continuer dans cette ligne. La machine à vapeur a été construite avant que l'on ne dispose de la théorie de son fonctionnement et nous savons tous que l'introduction massive des machines dans la production a consisté à incorporer dans des machines les savoirs qu'avaient les travailleurs. C'est ainsi que le savoir qui avait sédimenté lentement chez les travailleurs a été *extrait* comme s'il s'agissait d'une matière première pour être incorporé dans des objets mécaniques.

La grande différence avec la situation actuelle est que l'on *n'extrait plus* ce savoir mais qu'on le *fabrique* au moyen de certains procédés. Plus concrètement, c'est *la science* qui le fournit et ce sont les scientifiques qui se chargent de le fabriquer. Les nouvelles technologies sont des technologies qui sont élaborées à *partir de la connaissance scientifique*, qui incorporent directement cette connaissance et qui ne pourraient pas être construites indépendamment de cette connaissance. En ce sens, il n'y a pas une coupure radicale entre les *nouvelles technologies*, d'une part, et les autres technologies, d'autre part, il y a un continu le long duquel les technologies méritent d'autant plus la dénomination de *nouvelles technologies*, ou font d'autant plus partie des *nouvelles technologies* que leur dépendance directe de la connaissance scientifique est plus forte. Les plus *nouvelles des nouvelles technologies* sont celles qui sont entièrement construites sur la base de la connaissance scientifique. Bien que l'importance de la science dans notre société soit déjà extraordinaire, tout conduit à penser que nous nous dirigeons vers une techno-nature chaque fois plus dépendante des connaissances scientifiques, et que notre société sera, chaque fois plus, une concrétisation du savoir scientifique.

Il est évident que cela complique encore plus *l'appropriation* par les personnes de leur propre environnement et que le poids des relations de domination dans nos sociétés s'en trouve encore plus accentué.

Pendant, et même si cela peut sembler paradoxal, la société technoscientifique renferme dans son sein une des rares possibilités que se produise effectivement un *tournant libertaire*.

LA TECHNO-SCIENCE ET LE TOURNANT LIBERTAIRE

Ce n'est pas que les nouvelles technologies présenteraient une dimension libertaire. Nous avons déjà vu que c'est plutôt le contraire qui se produit. Mais les caractéristiques de la connaissance scientifique sur lesquelles elles se fondent ouvrent la possibilité d'une mutation sociale profonde. Je ne m'arrêterai ici que sur deux des raisons qui pointent dans cette direction : l'autonomisation progressive de la connaissance scientifique, d'une part, et l'indiscutable mais indéterminable fausseté de la connaissance scientifique, d'autre part.

a) L'autonomisation progressive de la connaissance scientifique

Imaginons une société conformée majoritairement par les nouvelles technologies (ce qui sera peut-être le cas de notre société dans trente ou cinquante ans...), que se passerait-il si certains éléments de ces nouvelles technologies venaient à flancher ? Il est évident que les personnes courantes ne sauraient résoudre ces pannes puisque les connaissances sur lesquelles se fondent ces technologies ne font pas partie du patrimoine des savoirs pratiques ou implicites des individus mais se trouvent entre les mains des scientifiques. Mais suffira-t-il de s'adresser aux scientifiques comme nous nous adressons aujourd'hui au réparateur de TV ou au mécanicien ? Ce n'est pas si sûr car dans beaucoup de cas les connaissances scientifiques transcendent *la capacité des scientifiques eux-mêmes*. On a atteint un tel degré de complexité qu'une partie de la connaissance scientifique est *inintelligible* par ceux-là mêmes qui l'ont élaborée. Souvent ce sont les ordinateurs et autres artefacts techniques qui donnent les clés pour évaluer l'acceptabilité ou non d'une formulation scientifique, en même temps qu'ils constituent la condition nécessaire pour pouvoir poursuivre le développement de ces connaissances. Par conséquent, les nouvelles technologies incorporent des savoirs qui requièrent à leur tour certaines nouvelles technologies (par exemple, les ordinateurs) pour pouvoir être maîtrisées. Dans une situation de ce type, il existe la possibilité que le système technologique effectue *des dérapages* plus ou moins graves et que les scientifiques eux-mêmes ne puissent pas intervenir efficacement pour rétablir l'équilibre. C'est précisément à partir de l'espace créé par ces éventuels *dérapages incontrôlés* que peut jaillir un type de fonctionnement différent de celui qui régit la société actuelle. Je ne dis pas que la seule option consiste à attendre

qu'un dérapage suffisamment important se produise et voir ce qui se passe alors. Je dis simplement que, même s'il est vrai que les technologies, y compris et surtout les nouvelles technologies, constituent de par leur propre nature un sérieux obstacle à un changement du régime de fonctionnement de la société, les *nouvelles technologies* présentent cependant des caractéristiques qui peuvent conduire à la neutralisation momentanée de cet obstacle.

*b) L'indiscutable mais indéterminable fausseté
de la connaissance scientifique*

Tous les scientifiques admettent de nos jours que toute connaissance scientifique est dans une certaine mesure *une connaissance erronée* qui n'a pas encore été diagnostiquée comme telle ou, ce qui est la même chose, que toute connaissance scientifique est *une vérité provisoire*, qui cessera d'être une vérité à un moment ultérieur du développement de la science. Ce qui se passe, c'est qu'avant que ce moment ultérieur n'advienne nous ne pouvons pas savoir où se situe précisément la fausseté de cette connaissance puisque cela n'apparaîtra qu'ensuite.

Par conséquent, les nouvelles technologies sont construites sur la base de connaissances *qui sont fausses* sans que nous puissions déterminer où se trouve l'erreur. En ce sens, les nouvelles technologies sont susceptibles d'engendrer *des effets pervers*, des conséquences inattendues, des développements incompatibles avec les exigences de l'actuelle structure sociale. Tant que la connaissance scientifique demeure exclusivement dans la sphère de la connaissance, son caractère erroné n'a pas grande importance. En effet, la science est un processus sans fin dans laquelle une erreur est corrigée *par une autre erreur* qui prend sa place et ainsi successivement même si c'est dans une ligne d'améliorations progressives. Mais, quand la connaissance scientifique se traduit dans des *réalisations technologiques*, l'erreur, *inévitabile par définition*, acquiert des proportions qui peuvent être démesurées. Depuis un blocage ou *une chute* du système sociotechnique jusqu'à un dérapage vers un régime de fonctionnement qui le situe *hors contrôle*. Paradoxalement, ces nouvelles technologies dont le développement fait obstacle à la possibilité de subvenir le système social actuel constituent en même temps une boîte à surprises d'où peut surgir la possibilité même de cette subversion.

TOUTE LA VÉRITÉ SUR LE RELATIVISME AUTHENTIQUE*

Partisan du relativisme, c'est bien sûr par provocation que j'ai choisi un titre que seul un antirelativiste pourrait assumer... mais pas *seulement* par provocation, car tous les termes utilisés dans le titre, y compris les articles définis, renvoient directement à quelques-uns des problèmes que suscite le relativisme.

D'abord, est-il légitime de parler *du* relativisme ? Probablement pas, car le sens du terme change selon ses champs d'utilisation et il faudrait établir des différences, par exemple, entre le relativisme culturel, le relativisme épistémologique et le relativisme éthique, entre autres. De plus, il existe une variété de positions qui s'étendent depuis le relativisme *light*, ou quasi-relativisme, jusqu'au relativisme radical (qui ne saurait dire *absolu*). Il est donc délicat de parler du relativisme en général et l'on pourrait, certes, reprocher à un relativiste d'utiliser l'article défini *le* pour parler en fait des divers relativismes. Plus grave encore, on pourrait reprocher au relativiste de parler *tout court*, ou d'écrire quoi que ce soit, car la plupart de ses énoncés vont inévitablement absolutiser, universaliser ou totaliser. En effet, comment parler sans recourir, par exemple, à des termes tels que *toujours*, *tous*, *le*, *aucun*, *vrai*, *nécessairement*, etc., comment parler sans nier ou sans affirmer quelque chose ?

C'est la forme même de notre langage qui implique tout cela, et ce genre de reproche qui obligerait le relativiste au silence le plus strict pour ne pas tomber dans une contradiction permanente n'est qu'une astuce formelle, comme celles qu'utilisent certains avocats pour éviter d'aborder le fond d'une affaire. Je n'en ferai donc pas cas, puisque ce qui importe vraiment, c'est d'instaurer un débat quant au fond, sans s'arrêter aux arguties formelles. Je vais même m'aventurer à parler de relativisme en général car, au bout du compte, tous les relativismes partagent au moins deux présupposés fondamentaux :

- le rejet de toute référence à *la vérité*, entendue au sens fort du terme ;
- le rejet de toute proposition ayant valeur universelle, entendue donc comme supra-historique et supra-culturelle.

* Publié en 1994, dans le n° 2-3 de la revue *Volontá*, sous le titre *Tutta la verità sul relativismo autentico*, ainsi qu'en 1997, dans l'ouvrage *Tout est relatif : peut-être* (Atelier de création libertaire, Lyon).

Ce que disent les relativistes est en fait extrêmement simple et parfaitement raisonnable. En premier lieu, ils affirment que nous n'avons aucun moyen de juger de la vérité de quoi que soit en dehors de nos propres critères et que ces critères, par cela même qu'ils sont *nôtres*, se trouvent inévitablement *situés* dans une époque, dans une culture, dans un ensemble de connaissances et de pratiques particulières. Ils sont donc relatifs à cette *situation* et ils sont changeants avec elle. Être en désaccord avec cette affirmation conduit à accepter ce que l'on appelle *le point de vue de Dieu*, c'est-à-dire croire que les critères de la vérité sont atemporels et absolus, et qu'ils se situent au-dessus des pratiques, pourtant simplement humaines et donc inévitablement contingentes et variables. Ce que je dis ici au sujet des propositions portant sur l'ensemble des pratiques nécessairement contingentes et changeantes parce que simplement humaines vaut, bien entendu, pour d'autres affirmations à caractère universel portant par exemple sur les *valeurs* ou sur les *pratiques*. Pour le dire brutalement, ou bien on est relativiste ou bien on est théiste sous une forme ou une autre.

Il est important de bien voir que la croyance en la vérité implique inévitablement l'affirmation d'un point de vue absolu et transcendant, car, si la vérité était relative à quoi que ce soit, elle ne serait jamais *tout à fait vraie* et ne serait donc pas, *stricto sensu*, la vérité. La vérité est à part entière ou elle n'est pas du tout. Si l'on admet que les critères de vérité sont fabriqués par les êtres humains (par qui le seraient-ils sinon ?), il faut admettre également qu'ils sont tout aussi culturels, historiques, sociaux et contingents que le sont toutes les productions humaines. La vérité cesse alors d'être quelque chose qui ne dépend pas de circonstances particulières et, dès quelle devient sensible aux circonstances, elle perd *ipso facto* son caractère de vérité. Comme l'ont bien senti les non-relativistes, la seule manière de la préserver consiste à la situer au-dessus et au-delà de la variabilité humaine : dans un méta-niveau, méta-humain, c'est-à-dire en définitive sur le plan qu'occupe Dieu ou ses multiples équivalences.

En deuxième lieu, les relativistes affirment que toutes les propositions qui portent sur l'ensemble des êtres humains sont soit triviales, comme de dire par exemple qu'ils respirent, soit marquées inévitablement par leur lieu d'énonciation et donc partiales puisqu'elles s'énoncent à partir de catégories de pensée qui sont particulières à une culture donnée, c'est-à-dire à un sous-ensemble particulier d'êtres humains. Rien ne vaut pour l'ensemble des êtres humains à moins que l'on postule l'existence d'une *nature humaine* invariable et universelle. Pour le dire ici encore de façon brutale, ou bien on est relativiste, ou bien

on participe de présupposés essentialistes qui réduisent l'existence, notamment humaine, à la simple manifestation d'une nature donnée une fois pour toutes.

En définitive, tandis que le relativisme met l'accent sur l'être humain, pris comme être social, et fait de lui la mesure de tout ce qu'il produit, y compris lui-même, l'antirelativisme met, quant à lui, l'accent sur ce qui, précisément, dépasse l'être humain en tant qu'être social. Voilà pourquoi l'accent est mis soit sur ce qui se situe sur un plan transcendant – la vérité n'étant pas relative aux pratiques humaines, elle se trouve dans un *ailleurs* par rapport à celles-ci –, soit sur ce qui constitue l'être humain *une fois pour toutes* – la *nature humaine*. L'antirelativisme désocialise à la fois la vérité et son énonciateur, ce qui est bien normal puisque rien de ce qui est social ne saurait être absolu.

Ces positions clairement divergentes devraient pouvoir alimenter un débat rationnel, mais il faut bien constater que cette confrontation s'est vue historiquement bloquée par l'extraordinaire hostilité manifestée envers le relativisme et par l'ostracisme dont il a été l'objet... *Vade retro Satanas* a été, en quelque sorte, le leitmotiv antirelativiste.

Provenant de parti pris religieux, cette hostilité se comprend parfaitement. Pour des raisons évidentes, en effet, la croyance théiste ne transige pas avec l'absolu. Certes, la foi peut connaître des instants de doute, et même chanceler, mais elle n'est pleinement elle-même que dans la certitude absolue. Si on a la foi, Dieu existe vraiment, et il existe pour tous et de tout temps, même pour ceux qui nient son existence. Puisqu'il conteste, par principe, tous les universels, le relativiste est, logiquement, un mécréant. Une même hostilité se manifeste du côté de ceux qui ont des partis pris scientistes. En effet, la croyance aux capacités de véridicité de la science exige, elle aussi et pour des raisons tout aussi évidentes que dans le cas antérieur, que l'on ne transige pas avec l'absolu. On admet, certes, que les contenus de la connaissance scientifique sont évolutifs et changeants (le fameux *progrès* de la connaissance), mais la raison scientifique, qui transcende nécessairement les aléas socio-historiques, se situe, elle, dans l'absolu. Contestant l'universalité de la raison scientifique, le relativiste ne peut être, logiquement, qu'un dangereux obscurantiste.

Là où cette hostilité se comprend plus difficilement, c'est quand elle provient de partis pris idéologiques, et notamment anarchistes. En effet l'anarchisme devrait être le premier à reconnaître le caractère relatif de ses propres fondements et à savoir que, n'étant fondé sur rien d'absolu, il est pleinement transitoire et périssable. L'anarchisme sait, en principe, qu'il n'est en possession d'aucune vérité. Son hostilité, assez fréquente, envers le relativisme

demeure donc surprenante, à moins que l'on rattache, par hypothèse, l'essentiel de la pensée anarchiste à des conditions socio-historiques qui en feraient une des nombreuses boutures de la modernité et une des multiples manifestations de l'idéologie des Lumières. Si cette hypothèse s'avérait, l'anarchisme serait alors redevable d'une bonne part des critiques que l'on peut adresser aux implications totalitaires de la modernité... Mais là est une autre affaire.

Soit dit en passant, il est pour le moins curieux que l'on accuse le relativisme d'ouvrir les portes de la barbarie, de l'arbitraire et de la raison du plus fort, alors que l'histoire nous montre que c'est précisément au nom de la vérité et des valeurs universelles que les pires atrocités ont été commises. Cela dit, le relativisme suscitant de telles craintes, il nous faut bien les prendre en compte. Même si, ajouterons-nous, il nous semblerait plus plausible de s'interroger sur les manifestations liberticides de l'antirelativisme au cours de l'histoire.

On semble craindre, par exemple, que le refus relativiste de la vérité conduise à ne plus pouvoir soutenir l'irréfutabilité d'énoncés tels que *les camps d'extermination nazis ont réellement existé*, avec toutes les implications qu'une telle réfutation impliquerait. Si rien n'est vrai, alors tout est permis, même la négation de l'évidence. Mais il n'en est pas ainsi. Il ne viendrait à l'idée d'aucun relativiste, en effet, de mettre en doute *la valeur pragmatique* du concept de vérité. Le ferait-il, d'ailleurs, qu'il cesserait lui-même d'exister car, pour survivre, il faut bien croire en la vérité d'un vaste ensemble d'énoncés tels que *boire un verre d'acide sulfurique ne va pas sans conséquences graves pour la santé*. La vérité de pareils énoncés n'est pas niée, elle est ramenée à nos propres caractéristiques, à nos propres pratiques et à nos propres conventions, et à rien d'autre qui puisse transcender notre *finitude humaine*. Ce qui est vrai ou ce qui est faux ne l'est qu'en fonction de nous et *pour nous*, la vérité est relative à nous-mêmes, elle n'a pas d'autres fondements que nous-mêmes. Mais alors où se situe la différence ? N'est-il pas ridicule, de la part du relativiste, de se donner tant de mal pour démanteler, sur un plan théorique, le concept de vérité alors qu'il l'utilise, en pratique, en lui accordant exactement la même valeur et la même utilité que le non-relativiste ? Je ne le crois pas. Ce serait comme de dire qu'il n'y a pas de différence entre un athée et un croyant à partir du moment où tous deux ont du chagrin quand ils perdent un être cher. Le fait de renoncer à tout fondement ultime de la vérité a aux moins deux conséquences importantes qui font une différence notable entre un relativiste et un non-relativiste.

Sachant que ce que nous appelons *la vérité* est relatif à nos pratiques, à nos conventions et à nos caractéristiques, le relativiste se doit, en premier lieu, d'examiner ces pratiques et ces conventions pour comprendre comment elles

en sont arrivées à construire nos vérités d'aujourd'hui. Cet examen n'est pas inoffensif, car il peut conduire à remettre en question bon nombre de ces vérités ou encore à mieux saisir pourquoi certaines d'entre elles s'imposent à nous avec tant de force. Si l'on admet que ce sont les vérités assumées comme telles qui contraignent et modulent notre pensée, il apparaît que, pour pouvoir penser autrement, il est pour le moins utile de comprendre ce qui nous fait précisément penser comme nous pensons. En ce sens, l'option relativiste a des implications critiques et potentiellement transformatrices qu'il est difficile de nier.

Considérant que l'on ne peut fonder la vérité sur rien d'autre que sur nous-mêmes, le relativiste est mis en demeure, en second lieu, de développer sans cesse les arguments qui soutiennent chacune de ses affirmations, car c'est uniquement par la force de ses arguments que ses affirmations seront acceptables. Rien n'étant vrai en soi, tout ce que nous donnons pour vrai ne l'étant que parce que *nous l'instituons comme tel*, il nous faut donc faire l'effort de l'instituer aussi solidement que possible au lieu d'en appeler simplement aux évidences. Cette nécessité d'argumenter sérieusement conduit, plus fréquemment qu'il ne le semble, à prendre conscience de *la fragilité de ce que nous tenons pour vrai* et à modifier, par conséquent, nos présupposés. Il est évident que, de devoir renoncer à ce qu'il tient pour vrai, le relativiste se met en danger plus que quiconque, mais cela n'est-il pas préférable à l'enfermement opiniâtre dans des vérités inébranlables ? Ce qui est certain, c'est que le relativiste ne pourra jamais faire montre de la belle assurance qui préside aux affirmations des non-relativistes. Ce changement de ton qu'il exige de lui-même abolit, en même temps que la croyance aux certitudes absolues, l'arrogance de l'énoncé.

Une autre des craintes que suscite le relativisme tient à l'idée que la dissolution de tout critère absolu fondant la vérité ne conduise à l'arbitraire dans le choix des vérités et ne laisse place qu'aux rapports de forces pour décider, en dernier lieu, de qui a raison et de qui a tort. Si la vérité est relative et dépend de mon point de vue, il semble, d'un côté, que je sois autorisé à décider arbitrairement de ce qu'il me plaira de tenir pour vrai et, d'un autre côté, que *ma* vérité ne puisse recourir qu'à la force pour s'imposer à autrui. Il n'en est pas tout à fait ainsi car *conventionnel* n'a jamais voulu dire *arbitraire*. Le fait que la vérité dépende de nos conventions ne signifie pas que nous puissions adopter telle ou telle convention selon notre bon plaisir. Je ne peux pas décider qu'un verre d'acide sulfurique est bon pour ma santé, de même que je ne peux pas décider que les camps d'extermination n'ont pas existé. Ramener la vérité à nos pratiques, à nos conventions et à nos caractéristiques ne signifie pas la

ramener à notre libre arbitre. Nos pratiques et nos conventions sont contraintes par nos caractéristiques et par notre histoire, elles sont, comme l'on dit en linguistique, *motivées*. Du fait que nous sommes pleinement des êtres *sociaux* nous ne pouvons *faire sens* que dans le cadre de conventions et de pratiques partagées avec nos semblables au sein d'une culture donnée. Sans ce partage, c'est la communication elle-même qui devient impossible et il n'y aurait donc même pas de débat envisageable avec un relativiste qui altérerait sans cesse les conventions au gré de son bon vouloir. Il serait littéralement incompréhensible même pour lui-même.

De la même manière que l'on ne peut jouer aux échecs si l'on ne définit pas un certain nombre de règles valables pour tous les joueurs, on ne peut échanger et communiquer que dans le cadre d'un jeu avec des règles, et ce sont ces règles qui contraignent les énoncés et empêchent ainsi l'arbitraire. Le fait de reconnaître, comme le prétend le relativiste, que ces règles sont purement conventionnelles ne nous exempte pas de les suivre si nous voulons pouvoir jouer, c'est-à-dire, dans le cas présent, dialoguer et faire sens, et cela évacue l'arbitraire. C'est s'exclure soi-même de tout débat que de dire, par exemple, que les camps d'extermination n'ont pas existé simplement parce *que j'ai décidé* qu'ils n'ont pas existé. Il faut bien apporter des arguments et respecter les règles de l'argumentation si l'on prétend être admis dans le jeu de la communication. Le relativisme n'ouvre pas la voie à l'arbitraire, même s'il est vrai qu'il ferme l'accès aux arguments d'autorité et exige que tout ce qui s'affirme, y compris l'existence de camps d'extermination, soit argumenté dans le cadre de conventions rendues aussi explicites que possible.

La question de la force comme argument ultime est plus délicate car il semble bien qu'une fois abandonnée la croyance en la vérité le recours à la force soit alors la seule chose qu'il nous reste, en dernière instance, pour faire accepter un point de vue. Mais cela marque-t-il une *différence réelle* avec le non-relativisme ? Lorsque nous sommes conduits à accepter un point de vue au nom de la vérité qui le soutient, nous ne faisons pas autre chose que de nous plier, en fait, devant l'ensemble des rapports de forces qui ont établi ce point de vue comme étant incontestablement *vrai*, et ce sont encore des rapports de forces qui articulent les sanctions appliquées à d'éventuelles dissidences par rapport aux vérités établies. Il est clair que l'invocation de la vérité fait écran à toute intervention humaine dans l'obtention d'une soumission qui semble ne se devoir qu'à *la force des choses et à celle de la raison*. Mais il suffit de gratter un tant soit peu pour qu'apparaisse la main de fer qui meut le gant de velours : derrière toute vérité, il y a toujours les êtres humains concrets et particuliers qui l'ont instituée comme telle. Il faut bien le reconnaître, le relativiste ne dis-

pose que du recours à la force pour défendre, *en dernière instance*, ses propres options, mais en cela il ne se distingue du non-relativiste que par le fait d'explicitement clairement qu'il en est bien ainsi au lieu de le dissimuler derrière l'appel à la vérité.

Une troisième crainte manifestée à l'égard du relativisme est liée au fait que, niant le caractère absolu des *valeurs* et refusant d'accepter l'universalité des présupposés éthiques, celui-ci déboucherait, à la fois, sur l'indifférence morale et sur l'inhibition face aux privilèges et aux injustices. Si les valeurs sont relatives, en effet, rien, hormis les préférences personnelles, ne permet de choisir entre elles. Si tout se vaut, promouvoir la liberté ou défendre la servitude s'équivalent et constituent une simple affaire d'inclination personnelle. D'autre part, si les différences entre les êtres humains ne peuvent être jugées à partir de principes universels, si ce qui est bon pour les uns ne l'est pas nécessairement pour les autres, on se trouve désarmé pour exiger que la dignité d'autrui, par exemple, soit respectée dans toutes les cultures et dans toutes les situations.

Cela semble logique, mais inversons la question. Si les valeurs sont absolues et ne dépendent pas de nous-mêmes, nous n'avons d'autre option que de les assumer ou de nous en détourner. Les assumer signifie tout simplement accepter un ordre de valeurs qui n'étant pas de notre fait n'exige de nous que l'adhésion. Les valeurs tiennent pour ainsi dire *toutes seules*, indépendamment du fait que nous les défendions ou non.

De plus, le fait que nous y adhérons ou non ne change rien quant à leur existence et à leur force contraignante pour *l'être moral*.

En revanche, si nous considérons que les valeurs sont relatives à nous-mêmes et qu'elles sont produites par nous, alors elles ne tiennent plus que par l'activité que nous déployons pour les défendre au moyen de l'argumentation et de l'action. Il est vrai que le relativiste ne se sent poussé par aucune nécessité dans le choix de ses engagements normatifs et que nul principe transcendant n'est à respecter de manière impérative, tout simplement parce qu'il n'y a plus de principes transcendants. Mais, s'il s'engage dans une option normative, il n'a d'autre choix que de la défendre avec toute la vigueur possible puisqu'il sait qu'elle ne repose *sur rien d'autre* que sur la défense qu'il en fera. Cela se situe bien loin, pour ne pas dire à l'opposé, d'une prétendue indifférence morale. Quant au refus d'engagement du relativiste, il ne diffère pas de celui qui caractérise nombre de personnes bien éloignées de tout relativisme... Et, bien entendu, ce n'est pas moi qui défendrais l'idée qu'il faut les *obliger* à assumer un engagement...

Pour ce qu'il en est maintenant de l'inhibition face aux privilèges et à l'injustice, la ligne argumentative est du même ordre. Nul impératif moral absolu ne nous force, bien sûr, à lutter contre les privilèges et les injustices. Le faire résulte d'une décision que l'on prend ou que l'on ne prend pas, en accord, bien sûr, avec les circonstances. Un relativiste peut prendre cette décision ou ne pas la prendre, tout comme un non-relativiste, mais, s'il la prend, il ne pourra pas chercher réconfort dans l'idée qu'il œuvre dans la direction du bien et du vrai, sous prétexte que sa lutte serait menée au nom de principes universels. Il devra se contenter de dire que cette lutte relève de *son* option particulière, option qu'il devra argumenter sans en appeler à rien qui la transcende.

En résumé, les craintes que suscite le relativisme nous font penser aux craintes que *la mort de Dieu* suscitait, il y a quelques décennies, chez les gens de bien : *si Dieu est mort, tout est permis, la loi de la jungle va s'instaurer, l'homme deviendra un loup pour l'homme*, et autres sornettes du même genre. Nous savons bien que l'idée de Dieu recouvrait, en fait et précisément, le déploiement masqué de la loi de la jungle et que son abandon n'ouvrit sur aucun précipice éthique, bien au contraire. La mort de la vérité et l'adieu aux principes universels ne conduisant pas davantage vers des catastrophes éthiques, il est temps de s'interroger sur les multiples lois de la jungle qui se déploient tranquillement derrière la revendication de ces grands principes, tout comme elles se déployaient derrière le respect de la divinité.

Motivées sans doute par ces craintes, d'autres critiques, plus formelles, ont été adressées au relativisme, critiques visant surtout à mettre à nu son prétendu caractère autocontradictoire. En affirmant que tout est relatif, le relativiste se trouverait, nous dit-on, placé au cœur d'une contradiction, celle qui consisterait à dire ou bien qu'il ne faut pas prendre au sérieux sa propre affirmation ou bien quelle est fautive puisqu'elle est, elle-même, relative. Si rien n'est vrai, il n'est pas vrai non plus que rien ne soit vrai. En fait, il est facile de démontrer que cette prétendue autocontradiction disparaît dès que l'on cesse de jouer le jeu établi par les non-relativistes, jeu qui consiste à utiliser le critère qui est en discussion, à savoir la vérité, comme argument pour trancher précisément la discussion sur la vérité.

Il est évident que, si l'on exige du relativiste qu'il se prononce sur la vérité de ses propres affirmations, il ne pourra que sombrer dans la contradiction, puisque c'est le critère lui-même de vérité qu'il met en cause. On ne peut pas demander à quelqu'un qui rejette le concept de vérité si ce qu'il dit est vrai ou faux. Il faut plutôt lui demander quelles raisons il a de croire que sa position est meilleure qu'une autre ou quels arguments la rendent, selon lui, plus convaincante qu'une autre. Le relativiste ne devient autocontradictoire que s'il

revendique pour lui-même ce qu'il refuse aux autres, c'est-à-dire la vérité de sa propre position. Mais alors il ne devient pas seulement autocontradictoire, il devient aussi antirelativiste... Un relativiste conséquent ne peut qu'appliquer à ses propres énoncés ce que ceux-ci affirment de tout énoncé. Il se doit donc d'être également relativiste par rapport au relativisme.

En d'autres termes, il trace une boucle récursive qui ferme le relativisme sur lui-même. Certains de mes amis m'ont fait remarquer que, loin de relativiser le relativisme, cette opération le radicalise plus fortement encore puisqu'elle généralise chaque fois plus la portée du relativisme : *Tout est relatif y compris le relativisme* ouvrirait ainsi sur une récursivité tendant à l'infini. Peut-être, mais refuser de fermer la boucle du relativisme sur lui-même revient à nier le relativisme. Mieux vaut encore le radicaliser, même si cela dérange une pensée, celle de notre culture, qui éprouve un profond malaise face à tout ce qui ne prend pas fin dans une stabilité ou un but enfin atteint.

En résumé, le relativisme, qui n'est autocontradictoire que s'il est évalué à partir des propres critères qu'il remet lui-même en question, ne débouche sur aucun précipice éthique et ne conduit à aucune inhibition politique. Bien au contraire, il exige un engagement plus combatif dès lors qu'une option normative est adoptée. De même, le relativisme ne nous désarme pas devant les choix à faire et ne rend pas inutile le débat. Au contraire, là encore, puisqu'il nous responsabilise dans nos choix et nous force au débat. Il semble bien que toutes les mauvaises querelles qui ont été instruites contre le relativisme ne lui pardonnent pas en fait de porter *un coup mortel au principe même d'autorité* dans ce qu'il a de plus fondamental. Si l'être humain est, en tant qu'être social, la mesure ultime de toutes choses, à qui et à quoi en appeler pour susciter sa soumission ? Peu de démarches philosophiques apportent autant d'eau au moulin d'une pensée anarchiste qui soit capable d'être *critique envers elle-même*.

POUVOIR, RÉSEAUX ET TECHNOLOGIES NUMÉRIQUES*

De même que le grand acteur Lon Chaney fut surnommé « l'homme aux mille visages » en raison de son extraordinaire habileté à changer d'apparence, nous pourrions parler des « mille visages de la domination » compte tenu de l'énorme plasticité de ses manifestations. Ce n'est pas seulement qu'en chaque moment de l'histoire la domination soit *toujours multiforme*, c'est aussi qu'elle est polymorphe et changeante au cours du temps. En effet, dans la mesure même où elle constitue un phénomène *socio-historique*, la domination ne cesse de modifier ses mécanismes, ses caractéristiques, ses procédures et ses effets puisqu'elle est prise dans le devenir historique. Elle les modifie en fonction de multiples facteurs qui transforment le milieu où elle agit. Ceux-là vont des résistances nouvelles suscitées par son propre exercice et qu'elle doit donc s'efforcer de vaincre ; jusqu'à ces innovations sociotechniques qui une fois inventées parviennent à s'incruster dans le tissu social et, du coup, le transforment ; sans oublier les événements politiques qui surgissent au sein du tissu social et le changent, eux aussi, de façon plus ou moins importante.

Le fait que les dispositifs de domination ne tournent pas sur eux-mêmes comme s'ils étaient ancrés dans *la pure répétition*, mais sont, au contraire, dynamiques et changeants, implique que les luttes pour les subvertir *doivent l'être également* et que leur efficacité dépend en bonne mesure de leur capacité à se modifier pour pouvoir contrer les propriétés que présentent ces dispositifs à chaque moment historique. En fait, il s'agit d'une exigence qui saute aux yeux dès que nous nous apercevons que la lutte contre les moulins à vent n'a jamais fait de mal à l'ennemi réel.

Il est donc tout à fait évident, je le répète à loisir, que l'une des tâches les plus importantes, les plus pressantes, et même prioritaires, pour qui se revendique d'une position politiquement et socialement antagoniste, est celle de définir, de cerner, de diagnostiquer et d'analyser avec toute la rigueur possible *les formes contemporaines de la domination*. C'est précisément à cette tâche que s'est attelée Ippolita et c'est en cela que réside l'intérêt incontestable de ce livre.

Il n'échappe à personne qu'interroger les nouvelles formes de domination oblige aujourd'hui à examiner attentivement *les technologies numériques*, dans la mesure où elles sont devenues en quelques décennies l'un des principaux

* Publié en 2016 comme prologue à Ippolita, *Ídolos, ¿La Red es libre y democrática? ¡Falso!*, 2016, Madrid, Enclave de Libros.

éléments qui façonnent la réalité sociale actuelle et le mode de vie contemporain.

Non seulement notre dépendance à l'égard de ces technologies s'accroît de jour en jour, mais elle le fait, de plus, à un rythme effréné tout en couvrant un nombre croissant de secteurs de la réalité sociale. Il est indéniable que notre vie quotidienne se heurte à d'innombrables difficultés si nous ne sommes pas insérés, d'une manière ou d'une autre, dans le monde prolifique des technologies numériques. Il est vrai qu'il n'est pas encore *strictement obligatoire* d'y avoir recours mais il est évident qu'il devient de plus en plus difficile de vivre sans une carte de crédit, sans un téléphone portable, sans adresse mail ou sans un dispositif de connexion à Internet, qu'il s'agisse d'un ordinateur, d'une tablette ou d'un téléphone. *Aujourd'hui*, Internet est devenu un instrument presque indispensable pour l'accès à certains services commerciaux, ou même sanitaires, ainsi que pour interagir avec l'administration publique, et tout indique que *demain* la pression pour nous connecter à Internet sera devenue pratiquement irrésistible. Qui sait si *après-demain* l'obligation d'avoir une connexion à Internet n'aura pas la même force de loi, que celle, aujourd'hui, de posséder une carte d'identité.

L'une des raisons pour lesquelles l'utilisation d'Internet a suscité si peu de réticences et s'est propagée si rapidement réside dans son *incontestable utilité* pour accéder à certains services et à de multiples ressources – y compris celles attachées à la sphère de la connaissance – tout en dissimulant *les coûts de cette utilisation*. Il s'agit de *coûts invisibles* qui sont sans rapport avec le coût réel et la valeur des prestations reçues, mais qui naissent directement du fait même d'utiliser Internet, et qui ne peuvent être éludés que par ceux qui possèdent une connaissance suffisante de l'informatique et qui ont une forte conscience politique.

Ces coûts se rapportent à deux domaines qui tout en étant différents sont actuellement liés entre eux, celui de l'économie, d'une part, et celui du contrôle social, d'autre part. En effet, *nous payons* l'utilisation d'Internet en fournissant gratuitement et involontairement des informations qui se transforment en bénéfices économiques substantiels, en même temps que nous contribuons à assurer une fonction de contrôle social en raison de l'impossibilité de ne pas laisser d'empreintes à chaque pas que nous faisons dans le cyberspace, sauf, bien entendu, si nous nous sommes suffisamment préparés pour nous mouvoir sur la toile en laissant le minimum de traces et en fournissant le minimum d'information.

Cela dit, ce ne sont pas seulement les individus qui sont de plus en plus dépendants des technologies numériques, c'est la société dans son ensemble.

Cela se manifeste dans le domaine économique, politique, de l'éducation, de la santé, de la science et de la connaissance, ou encore dans le secteur militaire et celui de la sécurité, pour n'en citer que quelques-uns auxquels il faut ajouter, bien sûr, celui de la communication. Chacun de ces domaines mériterait une analyse détaillée car tous illustrent fort bien cette dépendance des technologies numériques. Trois d'entre eux méritent, à mon avis, une attention toute particulière.

Il s'agit en premier lieu de *la sphère économique*. En effet, les technologies numériques représentent un vecteur de développement économique de plus en plus décisif, non seulement par le nombre d'activités économiques où elles interviennent (que ce soit dans le secteur de la production, dans celui des services, des finances, etc.), mais aussi par le volume tout à fait impressionnant des bénéfices que ces technologies produisent directement à travers des entreprises aussi énormes que lucratives qui se sont spécialisées dans le secteur des nouvelles technologies de l'information et de la communication et qui en contrôlent le développement et la commercialisation. Comme le dit Ippolita, « *les technologies numériques ont offert au capitalisme un nouveau champ d'expérimentation et de développement, caractérisé par une absence presque totale de règles : Internet* », et, comme le signale également Ippolita, dans la mesure où cette forme de capitalisme instrumentalise à des fins économiques la capacité humaine de communiquer, elle revêt une dimension *biopolitique*, ce qui en constitue un aspect non négligeable.

En deuxième lieu, nous trouvons *le domaine militaire*, non seulement en raison du rôle de ces technologies dans les industries d'armement, ou dans le déroulement des opérations militaires, ou encore dans la surveillance de l'espace national et des activités des ennemis potentiels, mais aussi parce que le cyberspace lui-même apparaît comme la scène où prennent place toute une série de conflits, d'authentiques guerres, de grands paris stratégiques, et de véritables courses aux armements (avec le développement, par exemple, d'armes cybernétiques capables d'infliger des dommages matériels, comme dans le cas des centrifugeuses nucléaires iraniennes).

Enfin, troisièmement, *le domaine de la sécurité*. Il s'agit d'un champ d'activités d'une grande diversité qui s'est développé presque exponentiellement et qui emploie aujourd'hui des milliers de professionnels. Ceux-ci se consacrent non seulement aux activités de *cyberespionnage*, mais aussi, en rapport étroit avec les institutions militaires, au développement d'*armes cybernétiques*, aussi bien *offensives*, pour endommager les systèmes informatiques ennemis, que *défensives*, pour se protéger de *cyberattaques* d'autant plus re-

doutables que l'économie repose de plus en plus sur des piliers de type numérique.

Il est donc clair que les technologies numériques sont des *éléments de tout premier ordre* dans de multiples secteurs du monde contemporain, mais, au-delà de cette constatation, ce qu'il nous faut plutôt interroger ce sont les mécanismes de pouvoir que ces technologies mettent en œuvre.

« SOIS LIBRE, NOUS DISENT LES NOUVEAUX POUVOIRS... »

« Le pouvoir n'est tolérable qu'à la condition de masquer une partie importante de lui-même. Son succès est directement proportionnel à ce qu'il parvient à cacher de ses mécanismes. »

Ces citations indiquent que, bien avant l'avènement de *l'ère numérique*, Michel Foucault avait déjà identifié deux caractéristiques importantes du pouvoir qui éclaireront plus tard la manière dont il fonctionne sur Internet. En effet, de la même manière qu'il trouva des ressources beaucoup plus efficaces et productives pour son propre exercice lorsqu'il s'immita dans *la gestion de la vie*, au lieu de n'administrer que la mort – instaurant ainsi, selon les termes de Foucault, un *biopouvoir* et une *biopolitique* –, le pouvoir découvrit aussi deux autres principes fondamentaux pour améliorer son exercice. D'une part, le fait qu'il était beaucoup plus efficace de recourir à *la liberté* plutôt qu'à l'interdiction et à la répression et, d'autre part, l'avantage qu'il avait à *avancer masqué*.

Ce sont précisément, comme nous allons le voir, ces deux principes fondamentaux qui se sont inscrits dans le fonctionnement d'Internet.

Internet est libre, et nous sommes libres de surfer où nous le voulons, Google apparaît sur notre écran dès que nous le sollicitons. Revêtant l'innocente apparence d'un jouet ou d'un outil qui se met gratuitement à notre disposition pour que nous l'utilisions à notre gré, il prend la forme d'un précieux cadeau tombé du ciel et qui ne demande absolument rien en retour. Cependant, pour assurer son succès et atteindre ses buts, Google doit avancer masqué, en cachant ses mécanismes. C'est pour cela que ce que l'on ne nous dit pas c'est, d'abord, que le simple fait que nous *utilisions* ce moteur de recherche engendre des *bénéfices* pour son propriétaire, car, bien sûr, même si cela reste invisible à nos yeux *Google a bien un propriétaire* et celui-ci amasse

des fortunes colossales grâce l'énorme quantité d'informations que nous lui fournissons sans le savoir et sans le vouloir.

Deuxièmement, ce que Google ne nous dit pas c'est qu'*il a bien plus besoin de nous que nous n'avons besoin de lui*, car sans nous, sans l'utilisation que nous en faisons, Internet n'existerait tout simplement pas. Internet ne se constitue, ne se maintient et ne s'étend que parce que nous l'utilisons. Plus nous l'utilisons et plus il s'étend. N'en doutons pas une seconde, pour exister Internet a impérativement besoin que *nous l'utilisions*.

Troisièmement, ce que l'on nous tait également c'est que le Réseau a impérieusement besoin de *notre liberté*. C'est elle qui, d'une part, confère sa légitimité à Google en garantissant son équité et sa neutralité et, d'autre part, c'est elle aussi qui produit les résultats dont Google a besoin pour ses affaires, mais aussi pour renforcer *le pouvoir de normalisation* de ce qui s'institue en tant qu'option majoritaire. En effet, notre liberté est utilisée pour créer, entre autres choses, le classement des pages selon le nombre de visites reçues, un classement qui établit, d'une part, les recettes publicitaires, et qui contribue, d'autre part, à façonner les préférences des utilisateurs.

Apparemment, aucune pression n'est exercée sur *le netoyen* – le citoyen du Net –, aucune contrainte, aucun dirigisme ne le soumet. Les informations qu'il fournit permettent cependant de dessiner *son profil* avec une précision suffisante pour pouvoir *le guider* vers les objets qui correspondent aux préférences de ceux qui ont à peu près le même profil que lui. Rien ne lui est imposé, mais on utilise ses caractéristiques, qui ne sont autres que celles que ses propres actions ont communiquées, pour lui offrir le monde qui s'adapte le mieux à sa façon d'être.

Bien entendu, ce n'est pas l'individu qui *construit* pas à pas ce monde de façon zigzagante et originale, il lui est fourni *tout fait*, comme s'il s'agissait d'un « prêt à porter » dans lequel il faut juste se couler et qui est semblable pour tous ceux qui partagent un profil similaire. En fait, si nous avons le sentiment que personne ne nous dirige, c'est parce qu'*une main invisible* nous offre les choses qui correspondent à nos préférences, en fonction des préférences que nous avons déjà manifestées antérieurement. Nous sommes libres, mais on ne nous permet pas de découvrir et de construire notre monde, nous le recevons *clef en main*, selon un modèle commun à tous ceux qui semblent être comme nous.

Cette apparente liberté, ce contexte manifestement non autoritaire, joint au sentiment que ce qui se passe sur Internet lorsque nous l'utilisons n'obéit à aucune volonté étrangère mais provient exclusivement de nos actions et des choix que nous faisons de manière autonome. Tout cela contribue à renforcer

la conviction que le Net est non seulement *libre*, mais qu'il constitue de plus un incontestable *instrument de liberté*.

Il est facile de conclure à partir de là que le Réseau peut être utilisé pour développer de *nouvelles formes de démocratie* offrant des niveaux plus élevés de liberté et de participation politique. Il s'agit de *la démocratie numérique*, *l'e-démocratie*, une démocratie au sein de laquelle la facilité avec laquelle se transmet l'information, l'immédiateté avec laquelle on consulte et recueille les opinions permettent de faire l'économie de la présence physique des individus, ou bien de faire en sorte que celle-ci ne soit que sporadique et exceptionnelle.

Cependant, bien qu'elle se présente comme devant remplacer des formes démocratiques dépassées et obsolètes appartenant à l'ère prénumérique, *l'e-démocratie* conserve totalement la logique de la vieille démocratie fondée sur le vote, sur la représentation et sur « la loi de la majorité ». Voyez, sinon, le tout nouveau phénomène politique incarné par Podemos. Cette nouvelle formation politique s'inscrit directement dans la lignée d'une *rénovation démocratique*, sauf quelle ne rénove, et seulement partiellement, que *le modus operandi formel* de la démocratie. Il ne fait aucun doute que nous sommes en présence d'une rénovation, mais il ne s'agit que d'une rénovation purement « *procédurale* » qui maintient intacts les anciens contenus substantifs de la démocratie parlementaire.

Podemos a besoin du Net car il y fait circuler des programmes, des textes, des consultations qui relèvent de son fonctionnement interne, mais il le nécessite également parce qu'il lui fournit des éléments de *l'image de soi* qu'il souhaite offrir. Il s'agit d'éléments symboliques qui sont associés aux technologies numériques, tels que la modernité, l'horizontalité, l'auto-poïèse, la liberté, etc. Par ailleurs, les éléments de cette image de soi qu'il veut construire sont également connotés par le phénomène des réseaux sociaux, et des smartphones auquel Podemos est étroitement lié. Il doit en effet beaucoup aux réseaux sociaux, et pourtant il n'hésite pas à renier, comme nous allons le voir, l'une des caractéristiques les plus intéressantes de cette connectivité horizontale qui les caractérise.

Il est vrai que, d'une part, ainsi que l'explique fort bien Ippolita, les réseaux sociaux sont une nouvelle *institution totale* de type panoptique qui façonne subrepticement nos subjectivités, mais, d'autre part, ils ont également la capacité d'aider à la mise en place de processus auto-organisationnels, comme le montrent de récents événements.

En effet, divers épisodes de luttes dans plusieurs pays ont montré ces dernières années que, dans les mobilisations formées à partir des réseaux sociaux, l'absence d'un centre de décision permanent et de structures d'encadrement

préétablies fait que l'appel initial sert de *simple déclencheur*, plus que d'instance organisatrice, laissant l'essentiel de la mobilisation entre les mains *des participants eux-mêmes*. Cette circonstance stimule à la fois l'horizontalité et la créativité collective, et encourage les gens à développer par eux-mêmes et collectivement *leur propre agenda* en dehors des slogans venant d'ailleurs que de la mobilisation elle-même.

Or, manifestement, Podemos tourne le dos à l'aspect positif des réseaux sociaux. Cet aspect était pourtant présent au début de sa propre constitution, puisque la nouvelle formation politique provient, au moins partiellement, du mouvement du 15 M. L'absence d'instances centrales et de consignes venant d'en haut a été remplacée dans sa démarche par le fort centralisme et le personnalisme charismatique de la direction du parti.

Pour en revenir maintenant au vif du sujet, il ne fait aucun doute que, comme je l'ai dit plus haut, *le diagnostic des nouvelles formes de la domination* est tout à fait nécessaire et prioritaire. Cependant, cette tâche ne prend tout son sens que si elle s'attelle simultanément à créer de *nouvelles formes de résistance et de lutte*. Le mérite d'Ippolita réside précisément dans la combinaison d'un travail d'élucidation, d'une part, et d'une contribution à la construction de ces nouvelles résistances, d'autre part. En fait, son livre s'inscrit dans la volonté de promouvoir des *pratiques d'autodéfense et d'autoformation* dans le domaine du numérique, en même temps qu'il formule certaines propositions politiques d'ordre plus général. Ces propositions plaident pour des façons de faire qui soient décidément *multiples* au lieu de façons de faire *unificatrices*, elles suggèrent la création de *réseaux de confiance* au lieu de réseaux sociaux, et appuient la prolifération de *collectifs autonomes et divers*, susceptibles d'échanger et de diffuser leurs expériences en favorisant d'éventuelles synergies.

De tels collectifs ne devraient pas avoir pour objectif leur propre expansion quantitative, parce que, comme le signale fort justement Ippolita, « au-delà d'une certaine échelle, ni la liberté ni la démocratie ne sont possibles ». Ici, il ne s'agit pas de reprendre le slogan *small is beautiful*, mais de bien voir que ce qui dépasse un certain volume devient rapidement trop lourd pour être géré dans le nécessaire respect de la liberté et pour être maintenu sans engendrer des effets indésirables. C'est donc une réflexion que, comme le dit Ippolita, « les fans des biens communs (*commons*) » devraient méditer, parce que le problème réside dans *une question d'échelle plutôt que dans une question de propriété*.

Si notre monde est déjà un monde fortement dépendant des technologies numériques, il semble bien que très bientôt il dépendra d'elles *entièrement*.

Comme il en va avec toutes les technologies, leurs effets proviennent en partie du *type d'usage* que l'on en fait, cependant, et encore une fois comme il en va avec toutes les technologies, celles-ci *ne sont pas neutres*, leurs effets proviennent aussi de leur propre constitution. Il ne fait aucun doute que, dans ce domaine, la lutte contre la domination doit avoir une *double face*, car elle exige que nous essayions de contrecarrer et de saper les effets du pouvoir qui découlent de *certaines usages* de ces technologies ainsi que ceux qui découlent de *leur propre constitution*.