

# Dix paraboles

*Nouvelles*

Suivi de

# Manuel de l'Anarque v0.1

*Philosophie*

Sébastien Dugauguez

*« Dans la vie, il n'y a pas de solutions.  
Il y a des forces en marche :  
il faut les créer,  
et les solutions suivent. »*

Antoine de Saint-Exupéry

Commenter, critiquer ou contribuer : [www.anarch.world](http://www.anarch.world)

#### PREUVE D'ANTÉRIORITÉ

Ce manuscrit a fait l'objet d'un dépôt e-Soleau auprès de l'INPI, à titre de preuve de date et de paternité.

Référence e-Soleau : [YYcxy3Vz3apsXZn1rG+SxRAdR+OL0+S]/K0m3ZYaag=] - Date de dépôt : [02/03/2026]

#### LICENCE – CONDITIONS D'UTILISATION

© Sébastien Dugauguez, 2026. Tous droits réservés, sauf mention contraire ci-après. Ce texte est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 : Attribution – Pas d'Utilisation Commerciale – Pas de Modification 4.0 International

# Sommaire

## Dix paraboles :

Le globe .....	5
Le peuple de la nuit.....	19
L'enfance du transhumanisme .....	31
La Mère de toutes les inventions .....	43
Vilnius, An I .....	55
Le 3 <sup>ème</sup> Mariage.....	69
Le nouvel or noir du Sahara.....	83
Moi, Esperanza.....	95
L'Abolition .....	107
L'Empire .....	121

## Manuel de l'Anarque v0.1:

### Livre 1 - Parcours personnel

01. Prologue : un humain heureux .....	141
02. Mon stoïcisme.....	144
03. Devenir l'Anarque .....	152
04. Le libéralisme intégral .....	157

### Livre 2 - Les finalités de la vie

05. La responsabilité .....	167
06. Première finalité de la vie humaine : L'écologie de soi.....	182
07. Seconde finalité : l'éducation.....	190
08. Troisième finalité : l'œuvre.....	200

### Livre 3 - Les communautés

09. Ce que l'État fait aux individus.....	215
10. Le nouveau discours de la servitude volontaire.....	224
11. La théorie des communautés de vie .....	231

### Livre 4 - L'économie

12. Du portique au marché.....	255
13. Le temps .....	260
14. La Terre et l'Héritage .....	268
15. L'économie de l'Anarque.....	274

### Epilogue, le monde est prêt pour l'Anarque

16. Un monde vétuste .....	279
17. Un monde nouveau.....	290



# Le globe

Dans le fond du village des Goudes, à l'extrême sud de Marseille, là où les calanques commencent à déchirer la côte en une dentelle de calcaire blanc, Vincent Audibert avait installé son atelier. Un ancien cabanon de pêcheur, agrandi au fil des décennies par des propriétaires successifs qui avaient ajouté une pièce ici, une terrasse là, comme on ajoute des phrases à un récit qu'on ne veut pas voir finir. La bâtisse regardait la mer par trois fenêtres étroites, et c'est devant la plus grande d'entre elles que Vincent avait disposé son établi.

À cinquante-deux ans, l'ingénieur portait sur son visage cette patine particulière que donne le mistral aux hommes qui ne le fuient pas. Des rides profondes au coin des yeux, une barbe poivre et sel qu'il taillait distraitement le dimanche, et ce regard que ses collaborateurs de l'époque où il travaillait encore pour Airbus Helicopters avaient appris à reconnaître : celui d'un homme qui voit autre chose que ce qui se trouve devant lui.

Vincent avait quitté l'industrie aéronautique trois ans plus tôt, emportant avec lui une expertise en systèmes embarqués, une indemnité de départ confortable, et surtout une idée. Une idée qui l'avait saisi un soir de novembre, alors qu'il faisait tourner entre ses doigts le vieux globe terrestre hérité de son père, un Girard et Barrère des années soixante, à la patine jaunie, où l'on pouvait encore lire « URSS » en lettres capitales au-dessus de la Sibérie.

Ce soir-là, tandis que la pluie battait les vitres de son appartement du Roucas-Blanc, Vincent avait posé sa main à plat sur l'océan Pacifique et s'était dit : Pourquoi la Terre que nous contempions sur nos écrans est-elle toujours plate ?

La question, d'une simplicité enfantine, contenait en germe une révolution.

Les mois qui suivirent furent ceux de la documentation obsessionnelle. Vincent accumula des piles de revues techniques, de brevets imprimés, de schémas griffonnés sur des nappes en papier. Il étudia les écrans flexibles que Samsung et LG développaient pour leurs téléphones pliables. Il décortiqua les technologies OLED, comprit leurs limites de courbure, leurs contraintes

thermiques. Il passa des nuits entières à correspondre avec des chercheurs du MIT qui travaillaient sur les surfaces d'affichage non-euclidiennes.

Le problème était triple. Comment créer un écran parfaitement sphérique, alors que toutes les technologies existantes reposaient sur des matrices planes ? Comment détecter le contact sur cette surface, interpréter le geste, distinguer la caresse du doigt qui zoome ? Et comment alimenter en électricité, comment transmettre des données à un objet en rotation perpétuelle ?

Vincent noircit quatorze carnets Moleskine avant de trouver ses premières réponses.

L'hiver 2022 vit naître ce que Vincent appelait, avec une tendresse un peu moqueuse, « la Boule ». Posée sur son établi des Goudes, elle avait la taille d'un ballon de football et l'élégance d'un assemblage de fortune. Quarante-deux dalles OLED hexagonales et pentagonales, découpées sur mesure par un sous-traitant coréen rencontré sur un forum de passionnés, formaient une mosaïque grossière autour d'une structure géodésique imprimée en 3D. Les joints entre les dalles créaient un quadrillage noir qui rappelait les coutures d'un vieux ballon de cuir.

Mais elle fonctionnait.

Vincent se souvenait du moment exact où, pour la première fois, la Terre était apparue à sa surface. Il avait connecté un flux OpenStreetMap, ajusté les paramètres de projection, et soudain... soudain, il avait tenu le monde entre ses mains. Non pas une image du monde, non pas une représentation à plat de ce qui est par nature courbe, mais le monde lui-même, restitué dans sa vérité géométrique.

Il avait fait pivoter le globe vers l'Europe, zoomé sur la Méditerranée, puis sur Marseille, puis sur les Goudes, jusqu'à distinguer, en surimpression des données satellites, le minuscule rectangle de son cabanon. Il avait ri, seul dans son atelier, un rire d'enfant qui découvre que la magie existe et que les rêves se réalisent.

Les semaines suivantes furent celles de l'émerveillement méthodique. Vincent connecta son prototype à FlightRadar24, et les avions du monde entier se mirent à ramper comme des fourmis lumineuses sur la surface de sa sphère. Il intégra les données de MarineTraffic, et les routes maritimes apparurent, artères bleues où pulsait le commerce mondial. Il ajouta les flux météorologiques, et pour la première fois de sa vie, il vit un cyclone tel qu'il est vraiment : non pas

une spirale aplatie sur un écran de télévision, mais une vrille de nuages enroulée autour d'un axe invisible, une colère atmosphérique circulaire dont la géométrie épousait enfin la courbure du globe.

Puis il ajouta ce qui lui semblait la chose la plus simple du monde, et qui se révéla l'une des plus belles : la ligne du terminateur, cette frontière nette entre le jour et la nuit qui glisse en permanence sur la surface de la Terre, séparant en temps réel les continents éveillés des continents endormis. Voir cette ligne bouger lentement, imperceptiblement, divisant l'Afrique ou l'Asie en deux hémisphères de lumière et d'ombre, donnait au globe une respiration, un rythme, quelque chose qui ressemblait à un battement de cœur. En superposant les fuseaux horaires, chacun coloré d'une nuance différente, on comprenait d'un seul regard pourquoi Séoul dîne quand Montréal s'éveille, pourquoi le monde ne dort jamais entièrement.

Il cartographia ensuite les câbles sous-marins. Ces fils de verre enrobés de métal qui courent au fond des océans et constituent l'ossature physique d'internet, ce réseau invisible, enfoui dans les abysses, par lequel transitent chaque seconde des milliards de conversations, de transactions, d'images, de secrets. Sur la surface du globe, ils apparaissaient comme les coutures d'un ballon de rugby géant, reliant les continents par des arcs tendus à travers les fonds marins. Il y avait quelque chose de vertigineux à réaliser que le mot que l'on tapait à Marseille atteignait Sydney par un fil posé à quatre mille mètres de profondeur dans le Pacifique.

Et puis, un soir de février 2024, il ajouta le ciel.

En inversant la logique du globe, en plaçant l'observateur non plus à l'extérieur mais à l'intérieur d'une sphère céleste virtuelle, Vincent permit à son invention d'afficher la voûte étoilée telle qu'elle apparaissait depuis n'importe quel point de la Terre, à n'importe quelle époque. Il ajouta la cartographie de Lune avec les missions Apollo et Artemis. Puis Mars. Et il comprit comment représenter les aurores boréales : non plus comme sur les photographies plates que l'on voit dans les magazines, mais enroulées autour des pôles comme des voiles de soie verte et violette, épousant les lignes du champ magnétique terrestre, ondulant selon les humeurs du Soleil. Quand une éjection de masse coronale frappait la magnétosphère, le globe s'illuminait aux pôles d'un embrasement silencieux.

Ce n'était plus seulement un globe terrestre. C'était une fenêtre sur l'univers connu.

Le hasard, mais y a-t-il vraiment du hasard dans les histoires de réussite, ou seulement des préparations qui attendent leur occasion, prit la forme d'un dîner au Petit Nice, en juin 2024.

Vincent y avait été convié par son ancien camarade de promotion des Arts et Métiers d'Aix-en-Provence, Thierry Santini, devenu directeur technique d'une filiale de CMA CGM spécialisée dans la logistique portuaire. Thierry voulait simplement revoir son vieil ami, prendre des nouvelles de « cette histoire de globe » dont Vincent lui avait parlé six mois plus tôt.

Mais ce soir-là, à la table voisine de la leur, dînait Rodolphe Saadé.

Le patron de CMA CGM, troisième armateur mondial, était un habitué du restaurant de Gérard Passédât. Ce soir-là, il célébrait avec quelques proches un anniversaire, le sien, peut-être, ou celui de l'un des convives. Le dîner touchait à sa fin lorsque Thierry, enhardi par un Bandol blanc excellent, commit l'imprudence de héler son patron.

« Monsieur Saadé ! Pardonnez-moi de vous déranger, mais il faut absolument que je vous présente mon ami Vincent. Il a inventé quelque chose qui devrait vous intéresser. »

Rodolphe Saadé était un homme que l'on décrivait souvent comme secret, réservé, peu enclin aux mondanités. Mais il était aussi, et c'était moins connu, un passionné de technologie, un esprit curieux que les innovations véritables savaient captiver. Il s'approcha de leur table avec cette courtoisie un peu distante des grands patrons, s'attendant probablement à découvrir une énième application de supply chain.

Vincent n'avait pas son prototype avec lui. Il n'avait que son téléphone, sur lequel il avait stocké une vidéo de démonstration. En trente secondes, il expliqua son concept. En deux minutes, il montra la vidéo.

Rodolphe Saadé regarda l'écran en silence. On y voyait la Boule, le deuxième prototype, plus abouti, de la taille d'un globe de bureau, afficher en temps réel la position des navires marchands sur toutes les mers du monde. La caméra zoomait sur la Méditerranée, puis sur le détroit de Gibraltar, où une dizaine de points lumineux franchissaient le passage. Un doigt tapotait sur l'un d'eux, et une fenêtre contextuelle s'ouvrait : le CMA CGM Riviera, porte-conteneurs de 15 000 EVP, en route vers Le Havre, ETA dans soixante-douze heures.

« C'est un prototype ? » demanda Saadé.

« Oui. Le deuxième. Artisanal encore. »

« Vous pouvez m'en montrer un vrai ? »

« Quand vous voulez. »

« Demain. »

Le lendemain, à dix heures du matin, Rodolphe Saadé se tenait dans le cabanon des Goudes. Il portait un costume sombre qui jurait avec le désordre organisé de l'atelier. Vincent fit la démonstration. Il montra les avions de CMA CGM Air Cargo sillonnant le globe. Il afficha les routes maritimes de la flotte, ces lignes courbes qui reliaient Shanghai à Rotterdam, Le Pirée à Tanger Med, Singapour à Marseille. Il superposa les données météorologiques, révélant une tempête qui se formait au large des Philippines et qui, dans quatre jours, pourrait affecter le trafic en mer de Chine méridionale.

Saadé fit tourner le globe entre ses mains. Il zooma sur le canal de Suez, cet étranglement névralgique par lequel transitait une part considérable du commerce mondial... et des navires de sa flotte. Il regarda longtemps, en silence.

« Je finance l'industrialisation, si vous me promettez que le premier de série sera sur mon bureau dans un an. »

Les mois qui suivirent furent ceux de la gestation industrielle. Avec le financement de CMA CGM, Vincent s'entoura d'une première équipe : deux ingénieurs en optique, un spécialiste des systèmes embarqués, et une développeuse de génie, Amira Belhaj, ancienne de Dassault Systèmes, qui devint rapidement son bras droit pour toute l'architecture logicielle.

Le premier produit commercial, baptisé Sphera One, fut livré à Rodolphe Saadé en mars 2025. Un objet d'une beauté austère : quarante centimètres de diamètre, d'un noir profond lorsqu'il était éteint, d'une netteté stupéfiante lorsqu'il s'allumait. Saadé l'installa dans son bureau de la tour CMA CGM. Les visiteurs ne pouvaient s'empêcher de le regarder. Dès le lendemain, il en commanda un second, de deux mètres de diamètre, pour sa salle de crise et de commandement. Puis un troisième, monumental, pour le hall d'entrée de sa tour.

Les images du Sphera Monumental firent le tour du monde. CNN consacra un reportage de trois minutes à « la start-up marseillaise qui réinvente le globe terrestre ». Les commandes commencèrent à affluer — Météo-France, l'Agence Spatiale Européenne, Emirates... En avril 2027, Sphera réalisa une levée de fonds de six cents millions d'euros. La valorisation de l'entreprise atteignit un milliard et demi d'euros.

Vincent Audibert était devenu, presque malgré lui, le patron d'une licorne.

Il aurait pu ne pas voir venir la tempête. D'autres, à sa place, absorbés par la croissance, les recrutements, les négociations avec Samsung Display et Siemens pour industrialiser leur production, auraient regardé ailleurs. Mais Vincent avait cette habitude, contractée dans ses années d'ingénierie aéronautique, de surveiller les signaux faibles, ces frémissements imperceptibles qui précèdent les turbulences.

Le premier signal lui parvint en septembre 2028 sous la forme d'un email d'un journaliste du *Nikkei* qui lui demandait de commenter « le lancement prochain d'un concurrent japonais ». Vincent ne savait pas de quoi il parlait. Il chercha. Il trouva.

Sony avait présenté en avant-première, lors d'un événement privé à Tokyo, quelque chose qu'ils appelaient le Globe Display System : une sphère de cinquante centimètres utilisant une technologie d'affichage micro-LED, aux performances visuelles légèrement inférieures à celles du Sphera One, mais produite à une échelle industrielle que Sphera ne pouvait pas encore atteindre. Samsung, de son côté, qui fournissait à Sphera ses dalles OLED, avait discrètement développé en parallèle sa propre gamme, logiquement baptisée Samsung Sphere. LG, Huawei, et une demi-douzaine d'autres géants électroniques avaient tous, apprend-on dans les semaines suivantes, des projets similaires en cours de développement.

Ce n'était pas une coïncidence. C'était une vague.

Sphera avait ouvert un marché que personne n'avait imaginé, et maintenant que le marché existait, tous ceux qui disposaient des capacités industrielles pour le conquérir s'y engouffraient.

Mais ce n'était pas le plus préoccupant.

Le plus inquiétant, ce furent les emails qui commencèrent à arriver de Shenzhen.

Des dizaines d'entreprises chinoises, certaines connues, la plupart inconnues, avaient mis en vente, sur Alibaba et ses satellites, des « globes numériques » à des prix qui allaient de deux cents à deux mille euros. La qualité était inégale, parfois médiocre, parfois étonnamment correcte. Mais ils existaient. Ils se vendaient. Et sur certains, l'interface logicielle ressemblait à celle de Sphera d'une manière que les hasards du développement indépendant ne pouvaient pas expliquer.

Vincent convoqua ses avocats.

La salle de réunion du siège de Sphera, à Euroméditerranée, n'avait jamais accueilli autant de costumes en même temps. Cinq cabinets spécialisés en propriété intellectuelle, représentant les intérêts de Sphera devant l'Office Européen des Brevets, l'USPTO américain, le JPO japonais et la CNIPA chinoise. Vingt-trois brevets déposés. Des protections qui couvraient les systèmes de jonction entre dalles, l'algorithme de projection sphérique, le mécanisme de rotation à contacts glissants, l'interface tactile hybride. Un arsenal juridique que Vincent avait constitué dès les premières années, sur les conseils avisés d'un avocat recommandé par Saadé.

« Nous pouvons attaquer sur dix-sept fronts distincts, expliqua la cheffe de file de l'équipe juridique. Sony viole vraisemblablement trois de nos brevets fondamentaux. Samsung, deux. Les Chinois, c'est plus complexe : certains ont contourné nos protections avec élégance, d'autres ont simplement copié en espérant que nous n'aurions pas les moyens de les poursuivre partout à la fois. »

« Et le risque ? »

« Des procédures qui durent cinq ans. Des frais de l'ordre de vingt à trente millions d'euros. Et une incertitude totale sur l'issue. »

Vincent fit tourner le globe entre ses mains, un prototype du Sphera One qui trônait au centre de la table de réunion, affichant en ce moment la migration des cachalots dans l'Atlantique Nord, leurs routes tracées en filaments dorés entre les Açores et Terre-Neuve. Il regarda longtemps ces trajectoires lentes et patientes.

« Il y a un autre angle ? »

L'avocat la plus âgée de la table, une femme que Vincent avait remarquée parce qu'elle prenait des notes à la main dans un carnet, une habitude qu'il reconnaissait, leva les yeux.

« Il y en a un. Mais vous allez trouver ça trop simple. »

Elle étala devant lui une photocopie jaunie. Le brevet numéro un. Le tout premier que Vincent avait déposé, en janvier 2022, avant même que la première Boule ne soit achevée. Une description sommaire, presque naïve dans sa simplicité, rédigée en deux pages là où les brevets suivants en comptaient quarante ou cinquante. Il décrivait un « dispositif d'affichage numérique interactif de forme sphérique permettant la visualisation de données géoréférencées en temps réel ».

Un globe numérique.

Pas de système de jonction. Pas d'algorithme de projection. Pas de mécanisme de rotation. Juste l'idée elle-même, revendiquée avec une économie de mots qui avait l'air d'une faiblesse et qui était, en réalité, une forteresse.

« Ce brevet couvre le concept dans son entier, dit l'avocate. Pas une implémentation particulière. Le concept. Quiconque fabrique un globe numérique interactif affichant des données géoréférencées en temps réel tombe sous son champ. Sony. Samsung. LG. Et les deux cents petits producteurs de Shenzhen. »

Un silence s'installa dans la salle.

« Il n'a jamais été contesté ? » demanda Vincent.

« Il a été examiné. Accepté. Et comme personne ne pensait que le marché existerait un jour, personne n'a jugé utile de l'attaquer. »

Vincent reposa le globe sur la table. Les cachalots continuaient leur migration patiente.

« Alors on ne fait pas la guerre. »

La stratégie qu'il déploya dans les mois suivants n'était pas celle que ses avocats avaient imaginée. Au lieu d'assigner Sony et Samsung devant les tribunaux, une bataille qui aurait duré des années et mobilisé des ressources considérables,

Vincent leur envoya une lettre. Une lettre courte, précise, qui décrivait l'étendue du brevet numéro un, et qui proposait une licence d'exploitation.

Les termes étaient raisonnables. Un pourcentage sur les ventes, dégressif en fonction des volumes. Un accès aux futures mises à jour du cartographe sphérique, le moteur logiciel que Sphera avait développé et qui restait, de loin, la pièce la plus sophistiquée de l'écosystème. Et une obligation de compatibilité : les appareils sous licence pourraient accéder à la bibliothèque d'applications tierces que Sphera constituait depuis deux ans.

Sony accepta en trois semaines. Samsung en cinq. LG en deux mois, après une tentative infructueuse de contester la validité du brevet devant l'OEB ; tentative dont l'échec précipita les négociations.

Les producteurs chinois furent un cas à part. Certains des plus importants conclurent des accords. Les autres continuèrent, pour la plupart, jusqu'à ce que les douanes européennes et américaines commencent à saisir les livraisons sur la base des droits de propriété intellectuelle. Ce fut une guerre d'usure lente, imparfaite, jamais tout à fait gagnée. Mais elle fut suffisamment gagnée pour ce dont Vincent avait besoin.

Ce dont il avait besoin, c'était d'un écosystème.

L'idée lui était venue en regardant son fils de neuf ans faire ses devoirs. L'enfant avait un exposé sur la dérive des continents. Il cherchait des images sur une tablette, assemblait des captures d'écran, essayait de comprendre, à plat, un phénomène qui par essence ne pouvait se comprendre qu'en volume. Vincent avait posé un prototype sur la table, lui avait montré comment activer la couche tectonique. Les plaques apparurent, colorées différemment, leurs frontières marquées de triangles rouges là où elles se subductaient, de traits parallèles là où elles s'écartaient. On pouvait reculer le temps : cent millions d'années en arrière, la Pangée se reformait lentement, les continents se rappelaient leur ancienne unité.

Son fils avait regardé ça pendant quarante-cinq minutes sans bouger.

Le lendemain, Vincent convoqua l'équipe du Lab.

« Je veux qu'on construise une bibliothèque d'applications pour les écoles. »

Ce qui émergea dans les deux années qui suivirent dépassa ce qu'il avait imaginé. Des équipes pédagogiques d'une dizaine de pays, des éditeurs de manuels

scolaires, des institutions universitaires, des musées, des centres de recherche... tous vinrent proposer leurs contenus, leurs données, leurs récits. La plateforme que Sphera développa pour accueillir ces applications tierces permettait à n'importe quel développeur de créer une « couche » de données géoréférencées et de la rendre accessible sur tous les globes du réseau.

Un laboratoire de paléanthropologie de l'université de Cambridge publia une application qui retraçait, siècle par siècle, la conquête de la Terre par l'espèce humaine. On voyait les premiers Homo sapiens quitter l'Afrique orientale il y a soixante-dix mille ans, longer les côtes d'Asie du Sud, atteindre l'Australie, puis le Pacifique, puis traverser le détroit de Béring vers les Amériques, peupler un continent vide. C'était vertigineux. C'était l'histoire de la solitude humaine sur une planète hostile, et de l'opiniâtreté avec laquelle elle l'avait surmontée.

Une équipe d'historiens de Sciences Po produisit l'application des civilisations : on pouvait faire défiler quatre mille ans de dominations politiques, voir l'empire perse avaler l'Anatolie, Alexandre traverser l'Asie comme une flamme, Rome construire lentement sa membrane autour de la Méditerranée, puis les Mongols tout effacer d'un geste, puis l'Europe éclater vers les côtes du monde. Les frontières naissaient, mouraient, se déplaçaient avec la lenteur des glaciers ou la brutalité des tremblements de terre. Les noms des pays changeaient. Certains pays disparaissaient. D'autres apparaissaient là où il n'y avait eu que géographie.

L'Institut Pasteur développa une application de suivi des pandémies : on pouvait regarder la peste noire progresser depuis la Crimée en 1346, toucher Marseille en 1348, s'insinuer vers le nord par les routes marchandes jusqu'à tuer un Européen sur trois. On pouvait regarder la grippe espagnole de 1918 se répandre depuis les tranchées, ou le SIDA émerger d'Afrique centrale dans les années quatre-vingt. Ce n'était pas morbide. C'était l'histoire naturelle de l'espèce humaine, sa vulnérabilité fondamentale rappelée avec une clarté que les mots seuls n'atteignaient pas.

Des ornithologues ajoutèrent les migrations. Les cigognes blanches quittant leurs quartiers d'hiver au Sahel pour remonter vers l'Europe, leurs routes tracées en longs fils blancs au-dessus de Gibraltar, du Bosphore, du détroit de Sicile, ces passages obligés où des millions d'oiseaux se concentraient deux fois par an comme pour se souvenir qu'ils étaient tous parents. Les baleines à bosse traversant l'Atlantique de leurs zones d'alimentation subpolaires vers leurs nurseries tropicales, leurs chants inaudibles mais leurs trajectoires visibles comme des poèmes sous-marins.

Et puis quelqu'un eut l'idée du tracking de colis.

Ce n'était pas Vincent. C'était un développeur indépendant de Barcelone qui avait intégré les APIs des principaux transporteurs mondiaux et proposé une application permettant de suivre, en temps réel, le chemin physique d'un colis en transit sur le globe. Ce qu'on ne voyait pas sur l'écran d'un ordinateur, ces chiffres abstraits d'un numéro de suivi, devenait sur le globe une chose concrète, presque émotionnelle : le colis commandé à Séoul naviguait sur un porte-conteneurs en mer de Chine méridionale, entrait dans le canal de Suez, passait Gibraltar, remontait vers Le Havre, et de là, par camion, rejoignait une rue précise d'une ville précise. Le commerce mondial, décomposé en ses gestes élémentaires.

L'application devint, dès sa publication, l'une des plus téléchargées de la bibliothèque. Les enfants passaient des heures à suivre les cadeaux de Noël commandés par leurs parents.

C'est cette image, un enfant suivant un colis sur un globe, qui donna à Vincent l'idée qui allait clore, d'une certaine façon, le cycle commencé dans l'appartement du Roucas-Blanc.

Il en parla d'abord à Amira Belhaj, lors d'un déjeuner qu'ils prenaient chaque jeudi depuis les débuts de l'aventure.

« Je veux faire un globe à deux cent cinquante euros. »

Elle posa sa fourchette.

« Trente centimètres de diamètre. Tactile. Connecté. Avec la bibliothèque complète. »

« C'est impossible à ce prix. »

« Pour nous seuls, oui. Mais si on intègre les licenciés dans la chaîne de production, si on laisse les Coréens et les Chinois fabriquer les dalles et les mécaniques, et qu'on n'apporte que le logiciel et la marque, alors c'est peut-être possible. »

Amira réfléchit. « Pour quand ? »

« Noël 2030. »

Elle le regarda un long moment. C'était, ils le savaient l'un et l'autre, le délai minimum pour un pari de cette ampleur. Il restait deux ans. Deux ans pour concevoir un produit de grande consommation là où Sphera n'avait jusqu'alors fabriqué que des objets destinés aux institutions et aux entreprises. Deux ans pour construire une chaîne d'assemblage distribuée entre trois continents, négocier les marges, convaincre les distributeurs, créer le désir.

« Tu réalises ce que tu décris, dit Amira. C'est le cadeau de Noël absolu. »

« C'est exactement ce que c'est. »

Les deux années qui suivirent furent les plus complexes de l'histoire de Sphera. La conception du Sphera Home exigea de repenser entièrement l'objet depuis ses fondations. Trente centimètres imposait une densité de dalles que personne n'avait encore atteinte à ce format. L'interface logicielle devait être intuitive pour un enfant de huit ans et suffisamment profonde pour retenir un adulte des heures. La résistance aux chutes, aux éclaboussures, aux manipulations brutales : le globe serait un jouet, il devait se comporter comme tel.

Ce fut une course, et ce fut aussi une collaboration que personne n'aurait prédite quelques années plus tôt. Samsung fabriquait les dalles selon les spécifications de Sphera. Une manufacture de Shenzhen produisait les structures géodésiques et les socles. L'électronique de contrôle venait d'un sous-traitant taiwanais. L'assemblage final se faisait dans une usine du Pays Basque espagnol. Et c'est à Marseille, dans les anciens locaux de la Belle de Mai où tout avait commencé, qu'une équipe de trente personnes gérant la bibliothèque d'applications, validait les contenus, maintenait le cartographe sphérique.

Le Sphera Home fut présenté au public en septembre 2030, lors d'un événement organisé sur la place d'armes du Fort Saint-Jean, face à la mer. Deux cent quarante-neuf euros. Disponible en précommande dès le lendemain, livrable avant le vingt-quatre décembre.

Les huit millions de précommandes des premières quarante-huit heures coupèrent le souffle de Vincent.

En décembre 2031, il marchait parfois dans les rues de Marseille le soir, et il apercevait, derrière certaines fenêtres éclairées, la lumière particulière des globes. Cette lumière bleue et dorée, vivante, qui n'était pas celle d'un écran de télévision ni d'une tablette, mais quelque chose d'autre... quelque chose qui

ressemblait à la lumière d'un aquarium, ou d'un feu de cheminée. Une lumière organique. La lumière du monde qui tourne.

Dans les écoles, les professeurs de géographie avaient cessé de se battre contre les téléphones. Les enfants regardaient leurs globes. Ils regardaient les cigognes remonter vers l'Alsace. Ils regardaient la nuit avancer sur l'Asie pendant que l'Europe s'éveillait. Ils regardaient les câbles sous-marins relier les continents comme une toile d'araignée tissée au fond des mers. Ils faisaient reculer le temps et regardaient les empires se former et disparaître, les frontières danser, les pandémies progresser comme des encres dans l'eau.

Ils tenaient leur monde entre leurs mains.

En décembre 2032, Vincent Audibert inaugura le nouveau siège mondial de Sphera, un bâtiment conçu par l'architecte japonais Kengo Kuma sur les quais du port de Marseille, face à la Méditerranée. Au centre de l'atrium principal trônait un Sphera de six mètres de diamètre, le plus grand jamais construit.

Ce jour-là, parmi les invités, se trouvait Rodolphe Saadé. Les deux hommes s'isolèrent un moment devant le globe géant.

« Vous vous souvenez de notre première rencontre ? » demanda Saadé.

« Au Petit Nice. Vous aviez regardé ma vidéo sur un écran plat de téléphone. »

« Je n'avais vu que trente secondes. Mais j'avais compris. »

« Compris quoi ? »

Saadé réfléchit un instant, cherchant ses mots.

« Que vous n'aviez pas inventé un écran. Comme Copernic, vous aviez inventé une façon de voir le monde. »



# Le Peuple de la Nuit

Il existe, à Marseille comme dans toutes les villes du monde, un instant suspendu que les amoureux appellent l'heure dorée. Ce moment où le soleil va disparaître derrière l'horizon mais où la nuit n'a pas encore affirmé son règne, où le ciel se pare d'un orange profond, presque rouge, comme si l'atmosphère elle-même hésitait entre deux mondes. C'est précisément durant cette heure-là, chaque soir depuis 2032, que s'accomplit le plus grand ballet silencieux de l'histoire humaine.

Depuis la terrasse du Mucem, désormais ouvert 24h/24, sauf le mardi, je regarde la ville accomplir sa métamorphose. Les derniers travailleurs du jour pressent le pas vers les stations de métro, leurs silhouettes se découpant contre les façades ocre du Panier. Dans quelques minutes, d'autres silhouettes émergeront, d'autres voix empliront ces mêmes rues, d'autres vies s'écouleront dans ces mêmes espaces. Soixante millions d'âmes qui partagent avec nous chaque centimètre carré de ce territoire, et que pourtant nous ne croisons jamais.

On nous appelle les Noctiens.

Ce nom, nous ne l'avons pas choisi. Il fut attribué par un éditorialiste du Monde en 2031, dans un article qui tentait de décrire l'indescriptible : comment la France, submergée par la plus grande vague migratoire de son histoire, avait trouvé une solution que personne n'aurait osé imaginer. Une solution qui ne relevait ni de l'accueil béat ni du rejet brutal, mais d'une troisième voie, géométrique et poétique à la fois : le partage du temps.

Je m'appelle Amara Diallo, et je suis historienne. Dans cinquante ans, quand les archives de cette époque seront ouvertes aux chercheurs, ils découvriront peut-être ces lignes que j'écris ce soir, à l'heure où mon peuple s'éveille. Car je suis née Noctienne, fille de Noctiens, et c'est sous la lumière d'Hélios, cette lumière artificielle qui reproduit les bienfaits du soleil, que j'ai grandi, étudié, aimé. C'est

cette histoire que je veux raconter. Non pas comme un traité politique ou un rapport administratif, mais comme ce qu'elle fut véritablement : une épopée humaine, avec ses grandeurs et ses ombres.

Tout commença par le feu.

L'été 2028 restera dans les mémoires comme celui où la Méditerranée devint un enfer. Les températures dépassèrent les cinquante degrés pendant quarante jours consécutifs sur les rives sud. L'Algérie, la Tunisie, la Libye, l'Égypte virent leurs nappes phréatiques s'assécher définitivement. Le Sahel, déjà martyrisé par des décennies de sécheresse, acheva de se transformer en désert absolu. Plus au sud, le bassin du lac Tchad, qui avait perdu quatre-vingt-dix pour cent de sa surface depuis le début du siècle, disparut entièrement.

Les climatologues avaient prévu ces catastrophes. Les politiques les avaient ignorées. Mais nul n'avait anticipé la vitesse de l'effondrement. En l'espace de dix-huit mois, cent cinquante millions de personnes se mirent en mouvement. Cent cinquante millions d'hommes, de femmes, d'enfants qui n'avaient plus d'eau à boire, plus de terres à cultiver, plus d'avenir où s'ancrer. L'Europe, séparée de ce chaos par quelques centaines de kilomètres de mer, devint l'unique horizon.

Les images de cette époque sont gravées dans toutes les mémoires. Les colonnes interminables traversant le Sahara, les embarcations de fortune se multipliant sur la Méditerranée, les camps de réfugiés débordant aux frontières. L'Italie, l'Espagne, la Grèce craquèrent les premières. L'Allemagne, encore traumatisée par la crise de 2015, ferma ses frontières. La Pologne et la Hongrie érigèrent des murs. L'Union européenne, ce rêve fragile né des cendres de la guerre, vacilla au bord de l'implosion.

La France, avec ses côtes méditerranéennes et son passé colonial, se trouva au cœur de la tempête. En quelques mois, les arrivées se comptèrent en millions. Les centres d'hébergement débordaient, les municipalités suppliaient l'état, les tensions montaient. Dans les villes du sud, des affrontements éclatèrent. À Paris, les manifestations se succédaient, certaines réclamant l'accueil inconditionnel, d'autres exigeant l'expulsion immédiate. Le gouvernement, paralysé, semblait attendre que le déluge passe de lui-même.

C'est dans ce contexte de chaos et de désespoir qu'émergea, comme souvent dans l'histoire, une idée folle. Une idée si absurde qu'elle fut d'abord accueillie par le rire, puis par le mépris, avant de s'imposer comme l'unique solution.

Le professeur Jean-Marie Lebreton n'avait jamais envisagé de changer le monde. Chercheur en chronobiologie à l'université de Montpellier, il consacrait sa vie à l'étude des rythmes circadiens, ces horloges internes qui gouvernent notre sommeil, notre métabolisme, notre humeur. Ses travaux, publiés dans des revues spécialisées que personne ne lisait, portaient sur les effets délétères de la lumière artificielle sur la santé humaine.

Car tel était le paradoxe cruel de notre civilisation : nous avons conquis la nuit grâce à l'électricité, mais au prix de notre équilibre biologique. Les écrans bleutés, les néons blafards, les LED agressives perturbaient nos cycles naturels, provoquant insomnies, dépressions, maladies cardiovasculaires. L'humanité, victorieuse des ténèbres, en payait le tribut dans sa chair.

Lebreton rêvait d'une lumière qui reproduirait fidèlement le spectre solaire, avec ses variations subtiles selon l'heure du jour : l'éclat doré de l'aube, la blancheur éclatante du midi, les teintes ambrées du crépuscule. Une lumière qui tromperait nos cellules, leur faisant croire que le soleil brillait même au cœur de la nuit. Pendant vingt ans, il avait travaillé sur ce projet, accumulant les échecs, les demandes de financement refusées, les moqueries de ses collègues.

La percée survint en janvier 2030, presque par accident. En combinant des diodes de nouvelle génération avec un algorithme complexe simulant les variations spectrales naturelles, son équipe créa un prototype qui dépassait toutes les espérances. Les tests sur des volontaires furent stupéfiants : après trois mois d'exposition à cette lumière pendant leurs heures d'éveil nocturne, leurs marqueurs biologiques étaient indiscernables de ceux de travailleurs diurnes. Leur mélatonine se sécrétait normalement, leur cortisol suivait des cycles sains, leur sommeil était réparateur.

Lebreton baptisa son invention "Hélios", du nom du titan grec qui conduisait le char du soleil à travers le ciel. Il ne se doutait pas encore que cette lumière artificielle allait rendre possible la plus audacieuse expérience sociale de l'histoire.

L'idée germa dans l'esprit de plusieurs personnes simultanément, comme souvent pour les grandes innovations. Un urbaniste de Lyon, une sociologue de Bordeaux, un économiste de l'École Normale Supérieure convergèrent vers la même intuition : et si la solution à la crise migratoire n'était pas spatiale, mais temporelle ?

La France, comme tous les pays développés, n'utilisait ses infrastructures qu'à moitié de leur capacité. Les bureaux restaient vides la nuit, les transports tournaient au ralenti, les écoles fermaient leurs portes douze heures sur vingt-quatre. Des milliards d'euros d'investissements dormaient dans l'obscurité, attendant le retour du jour. Pourquoi ne pas exploiter ce potentiel inexploité ?

La proposition, formalisée dans un rapport de trois cents pages remis au Premier ministre en mars 2030, tenait en une phrase : créer une société parallèle, utilisant les mêmes espaces mais à des horaires décalés, permettant d'accueillir des dizaines de millions de personnes supplémentaires sans quasiment construire un seul bâtiment nouveau.

Les réactions furent d'abord hostiles. "De la science-fiction", trancha un ministre. "Un apartheid temporel", s'indigna une association de défense des droits de l'homme. "Une utopie irréalisable", jugea un éditorialiste influent. Mais face à l'ampleur de la crise, face à l'échec de toutes les autres solutions, l'idée continua de cheminer. Des simulations furent commandées, des études de faisabilité lancées, des expérimentations pilotes organisées.

Et puis Hélios changea tout. Car le principal obstacle au projet, les effets désastreux du travail de nuit sur la santé, venait de s'effondrer. Avec cette lumière artificielle révolutionnaire, vivre la nuit ne serait plus une malédiction biologique. Les Noctiens ne seraient pas condamnés à la dépression et aux maladies chroniques. Ils pourraient mener des existences aussi saines que leurs homologues diurnes.

En septembre 2030, le Parlement vota, dans un silence grave, la loi instituant le "Protocole Nyx". La France s'apprêtait à doubler sa population sans modifier ses frontières.

Les premiers mois furent un chaos organisé. Il fallut tout repenser, tout réinventer, tout coordonner. Des milliers de fonctionnaires travaillèrent jour et nuit, ironie du sort, pour mettre en place l'architecture de cette société jumelle.

Les transports furent les plus simples à adapter. Le réseau ferroviaire, déjà équipé pour fonctionner en continu, doubla simplement ses horaires. La SNCF créa deux grilles distinctes : les trains "Jour" et les trains "Nuit", identiques en tout point sauf l'heure de circulation. Le métro parisien, qui fermait traditionnellement ses portes à une heure du matin, devint un organisme perpétuel, ses rames ne s'arrêtant plus que pour la maintenance technique des

voies, programmée durant les heures de transition. Les autoroutes, elles, n'eurent rien à changer : l'asphalte ignore l'alternance du jour et de la nuit.

Les entreprises suivirent avec un enthousiasme inattendu. Pour un industriel, doubler l'utilisation de ses machines sans investir dans de nouvelles usines représentait une aubaine. Les bureaux se partagèrent entre équipes diurnes et nocturnes, chaque poste de travail accueillant deux employés qui ne se connaîtraient jamais. Les commerces adoptèrent le système du "relais" : à vingt heures, les employés du jour passaient le témoin à leurs homologues de la nuit, les caisses restaient ouvertes, les rayons continuaient de se remplir.

L'administration, avec sa lourdeur légendaire, s'adapta elle aussi. Chaque mairie, chaque préfecture, chaque tribunal fonctionna désormais en double régime. Un citoyen Noctien pouvait renouveler sa carte d'identité à trois heures du matin comme un Diurne le faisait à midi. L'état, ce Léviathan bureaucratique, n'avait jamais été aussi efficient.

Les écoles posèrent des défis plus complexes. Il ne suffisait pas d'allumer les lumières Hélios et d'inverser les horaires : il fallait former des enseignants, adapter les programmes, créer une culture scolaire nouvelle. Les premiers mois, les enfants Noctiens suivirent des cours improvisés dans des locaux de fortune. Puis, progressivement, un véritable système éducatif émergea, avec ses rituels propres. Les récréations se déroulaient sous un ciel étoilé, les sorties scolaires exploraient une ville endormie, les fêtes de fin d'année se tenaient à minuit.

Mais toute lumière projette des ombres, et le Protocole Nyx ne faisait pas exception.

Les hôpitaux furent le premier point de friction. Car la maladie ignore les horaires, et un Noctien victime d'un infarctus à midi ne peut pas attendre la tombée de la nuit pour être soigné. Il fallut créer des "zones neutres", des espaces où les deux populations pouvaient se croiser en cas d'urgence. Les services d'urgence fonctionnèrent en régime mixte, avec des équipes formées aux deux rythmes et des protocoles complexes pour gérer ces rencontres imprévues.

Ces croisements, rares mais inévitables, créèrent des situations étranges. Un Diurne attendant aux urgences pour une entorse voyait parfois entrer une famille Noctienne affolée, parlant une langue qu'il ne comprenait pas, vêtue de manière différente, vivant dans un monde parallèle au sien. Ces regards

échangés, ces sourires timides, ces gestes d'entraide spontanée tissèrent les premiers liens entre les deux peuples.

Le logement posa des problèmes plus structurels. Car si les bureaux et les écoles pouvaient se partager, les appartements ne le pouvaient pas : chacun a besoin d'un lit où dormir, que ce soit le jour ou la nuit. La construction et surtout la densification, prirent un essor économique puissant. Parfois, la solution retenue fut ingénieuse mais imparfaite : un système de "logements rotatifs" dans les zones de forte tension. Un même appartement pouvait accueillir une famille Diurne qui dormait la nuit et une famille Noctienne qui dormait le jour. Les uns quittaient les lieux à l'aube, les autres s'y installaient au crépuscule. Ils ne se connaissaient pas, ne se parlaient pas, mais partageaient les mêmes murs, les mêmes meubles, parfois les mêmes odeurs de cuisine qui persistaient d'un cycle à l'autre.

Ce système, d'abord présenté comme temporaire, perdura dans certains quartiers populaires. Il engendra des tensions, des conflits sur l'entretien des lieux, des accusations mutuelles de négligence. Mais il créa aussi, paradoxalement, des formes de solidarité souterraine. Des messages laissés sur la table de la cuisine, des fleurs déposées pour un anniversaire deviné, des jouets offerts à des enfants qu'on n'avait jamais vus. Une intimité étrange entre inconnus partageant le même foyer sans jamais se rencontrer.

Les prisons, enfin, furent un casse-tête juridique et humain. Comment séparer les détenus selon leur appartenance à l'un ou l'autre peuple ? Comment gérer les crimes commis par des Noctiens contre des Diurnes, ou l'inverse ? Comment organiser les parloirs, les transferts, les libérations ? Le système pénitentiaire, déjà surchargé, craqua sous la pression. Des émeutes éclatèrent dans plusieurs établissements. Il fallut construire de nouvelles prisons, les seules infrastructures vraiment nouvelles du Protocole, pour séparer physiquement les deux populations carcérales.

J'avais sept ans quand ma famille arriva en France, dans le premier grand convoi organisé de l'automne 2031. Nous venions de Bamako, ma mère, mon père, mes deux frères et moi. Je ne garde de notre vie d'avant que des images fragmentaires : la chaleur étouffante, la poussière rouge, les files d'attente devant les points d'eau qui s'asséchaient un à un. Et puis le voyage, interminable, à travers le désert d'abord, la mer ensuite, les camps enfin.

Notre premier logement français fut un ancien gymnase reconverti en centre d'hébergement, dans la banlieue de Lyon. Nous dormions sur des lits de camp, séparés des autres familles par des draps tendus sur des cordes. La nuit tombait, et nous nous réveillions. Les lampes Hélios s'allumaient, diffusant cette lumière dorée qui allait devenir la couleur de mon enfance. Dehors, la ville dormait. Dedans, nous commençons notre journée.

Je me souviens de ma première sortie dans Lyon nocturne. Ma mère me tenait la main, nous marchions vers l'école improvisée dans un collège du quartier. Les rues étaient vides, silencieuses, mais illuminées par les réverbères et les vitrines. C'était comme se promener dans un décor de cinéma après le départ des acteurs. La ville était là, intacte, offerte, mais désertée par ses habitants habituels. Nous étions les nouveaux occupants d'un monde abandonné chaque soir et reconquis chaque matin.

L'école, sous les lampes Hélios, ressemblait à n'importe quelle école. Les mêmes tableaux noirs, les mêmes pupitres, les mêmes affiches pédagogiques aux murs. Seul le rectangle noir des fenêtres, où parfois brillaient les étoiles, rappelait que nous vivions à l'envers du monde. Nos professeurs, pour la plupart Diurnes volontaires pour travailler de nuit, nous enseignaient le français, les mathématiques, l'histoire de ce pays qui nous accueillait. Nous apprenions Vercingétorix et Charlemagne sous un ciel constellé, nous récitions Baudelaire pendant que les Diurnes rêvaient dans leurs lits.

Les récréations avaient une saveur particulière. Nous jouions dans la cour sous les projecteurs, nos cris résonnant dans le silence de la ville endormie. Parfois, une lumière s'allumait à une fenêtre voisine, un Diurne dérangé dans son sommeil. Nous baissions la voix, conscients d'être des intrus dans leur nuit. Puis la lumière s'éteignait, et nos jeux reprenaient, plus feutrés.

Le moment le plus étrange de cette existence parallèle était celui de la transition, ces deux heures - de six à huit, le matin et le soir - où les deux mondes se frôlaient sans se toucher.

À l'aube, quand les Diurnes commençaient à émerger de leur sommeil, nous achevions notre journée. Les rues, désertes quelques heures plus tôt, voyaient apparaître les premiers joggers, les premiers livreurs, les premiers travailleurs matinaux. Nous les croisions parfois, dans ces minutes liminaires où les deux temporalités se chevauchaient. Des regards s'échangeaient, curieux, méfiants,

parfois chaleureux. Puis nous rentrions nous coucher tandis qu'ils partaient travailler.

Ces rencontres fugitives alimentaient l'imaginaire des deux peuples. Pour les Diurnes, nous étions des créatures mystérieuses, aperçues furtivement aux lisières du jour, vivant une existence dont ils ne connaissaient rien. Pour nous, ils étaient les habitants légitimes d'un monde que nous n'occupions qu'en leur absence, les propriétaires véritables d'espaces que nous n'empruntions que par leur grâce.

Certains Diurnes, fascinés par cette vie parallèle, décidèrent de basculer. On les appelait les "Convertis". Des artistes en quête d'inspiration, des marginaux fuyant une société qu'ils jugeaient étouffante, des idéalistes voulant vivre l'expérience de l'altérité. Ils abandonnaient leur vie diurne pour rejoindre la communauté Noctienne, apprenant nos langues, adoptant nos coutumes, épousant parfois nos filles ou nos fils. Ils furent nos premiers ambassadeurs auprès de l'autre monde, nos premiers interprètes, nos premiers avocats.

Dans l'autre sens, le mouvement fut plus lent. Les Noctiens qui voulaient rejoindre la société diurne devaient prouver leur "intégration" : mot terrible qui supposait que notre mode de vie était une anomalie à corriger. Ils devaient maîtriser parfaitement le français, justifier d'un emploi, accepter de rompre avec leur communauté d'origine. Ces conditions, perçues comme discriminatoires par les associations, furent assouplies au fil des années. Mais le passage restait difficile, et beaucoup y renonçaient.

Progressivement, une culture proprement Noctienne émergea. Non pas une simple transposition des cultures d'origine - malienne, sénégalaise, algérienne, syrienne, bangladaise ... - mais une synthèse nouvelle, forgée dans l'expérience commune de la nuit.

Notre musique mêlait les rythmes africains aux mélodies arabes, les instruments traditionnels aux synthétiseurs. Nos poètes écrivaient en français des vers hantés par le souvenir des terres perdues et l'étrangeté de cette existence inversée. Nos peintres représentaient des villes endormies, des ciels étoilés, des lampes Hélios diffusant leur lumière dorée sur des visages métissés.

Les fêtes Noctiennes devinrent légendaires. Le Nouvel An Noctien, célébré au solstice d'hiver, la plus longue nuit de l'année, rassemblait des millions de personnes dans les rues des grandes villes. Les places publiques s'emplissaient de danses, de chants, de festins partagés. Les Diurnes, réveillés par le vacarme,

observaient parfois depuis leurs fenêtres ce carnaval nocturne qui avait investi leur ville.

Notre gastronomie fusionna les recettes de quatre continents. Dans les restaurants Noctiens, ouverts de minuit à l'aube, on pouvait déguster un couscous revisité aux épices indiennes, un phở agrémenté de piment africain, un tajine marié aux saveurs levantines. Ces mélanges, d'abord improvisés par nécessité, devinrent une signature culinaire recherchée. Des Diurnes aventureux commencèrent à fréquenter ces établissements, bravant le sommeil pour découvrir ces saveurs nouvelles.

Aujourd'hui, en 2052, le Protocole Nyx a vingt-deux ans. Soixante-trois millions de Noctiens vivent en France, presque autant que de Diurnes. Deux peuples, un territoire, deux temporalités.

Les tensions n'ont pas disparu. Des mouvements politiques réclament toujours l'abolition du système, les uns pour expulser les Noctiens, les autres pour mettre fin à cette "ségrégation temporelle". Des incidents éclatent régulièrement aux heures de transition, des conflits de voisinage empoisonnent certains quartiers, des inégalités persistent entre les deux populations. Les emplois Noctiens restent en moyenne moins bien payés, les logements Noctiens plus vétustes, les services publics Noctiens moins dotés.

Mais quelque chose d'inattendu s'est produit. Les enfants, ma génération, ont grandi sans connaître d'autre monde. Pour nous, vivre la nuit n'est pas un exil, c'est simplement la vie. Nous ne regrettons pas un soleil que nous n'avons jamais connu. Nous avons nos propres héros, nos propres mythes, nos propres rêves. Et nous commençons à prendre notre place dans l'histoire.

Les premiers Noctiens sont entrés au Parlement en 2045. Une Noctienne a été élue maire de Lyon en 2048. Un Noctien a remporté le prix Goncourt en 2050 pour un roman qui racontait, avec une poésie déchirante, l'expérience de ces deux France qui se côtoient sans se voir.

Et parfois, de plus en plus souvent, les deux mondes se rapprochent. Des couples mixtes se forment, des Diurnes épousant des Noctiens, acceptant de vivre dans un entre-deux, alternant les rythmes selon les saisons ou les circonstances. Leurs enfants, qu'on appelle les "Aubiens", grandissent entre deux lumières, deux cycles, deux cultures. Ils sont peut-être l'avenir de ce pays étrange qui a choisi de se dédoubler pour ne pas se déchirer.

Ce matin, comme chaque matin, je regarde le jour se lever depuis la terrasse du Mucem. Le ciel passe du noir au bleu profond, puis au rose, puis à l'or. Le soleil - le vrai soleil, celui que je ne connais qu'à travers les fenêtres et les écrans - émerge lentement de la Méditerranée.

Dans quelques minutes, je vais me coucher. Ma journée s'achève quand celle des Diurnes commence. Quelque part dans cette ville, une femme de mon âge se réveille, s'étire, prépare son café. Elle va emprunter les mêmes rues que j'ai arpentées cette nuit, s'asseoir peut-être sur le même banc où j'ai lu mon journal, acheter son pain dans la même boulangerie où j'ai acheté le mien. Elle ne me connaît pas. Elle ne me connaîtra jamais.

Et pourtant, nous partageons quelque chose d'essentiel. Nous partageons ce territoire, cette ville, ce pays. Nous partageons ses monuments et ses ruelles, ses places et ses jardins, ses bibliothèques et ses musées. Nous partageons son histoire, même si nous l'habitons à des heures différentes.

Le professeur Lebreton, l'inventeur d'Hélios, est mort l'année dernière. Dans son discours posthume, il avait écrit ces mots que je garde précieusement : "J'ai voulu recréer le soleil pour que l'humanité puisse vivre dans l'obscurité sans en souffrir. Mais ce que j'ai réellement créé, c'est la possibilité d'un autre rapport au monde. La preuve que nous pouvons partager sans nous déchirer, coexister sans nous affronter, inventer des solutions là où tous voyaient des impasses."

Le soleil monte dans le ciel, éblouissant. Je ferme les yeux, je respire l'air marin, je laisse la chaleur caresser mon visage. Ce soleil que je ne vois qu'à l'aube et au crépuscule, dans ces minutes volées entre deux mondes, me rappelle que je suis vivante, que je suis ici, que j'existe.

Puis je rentre chez moi, tire les rideaux occultants, et je m'endors sous la lumière dorée d'Hélios, cette lumière artificielle qui a rendu possible l'impossible.

Quelque part dans la ville, les Diurnes commencent leur journée. Les rues s'animent, les cafés ouvrent, les écoles s'emplissent d'enfants. La France diurne s'éveille sur les traces de la France nocturne, sans savoir qu'elle marche dans nos pas, qu'elle respire l'air que nous avons respiré, qu'elle vit dans les espaces que nous venons de quitter.

Deux peuples, une nation. Un soleil, deux lumières.

Et entre eux, cette heure dorée où tout devient possible.





# L'Enfance du transhumanisme

*D'aucuns craignaient que le transhumanisme, l'homme augmenté, n'advienne par un milliardaire cyberpunk ou plus classiquement par un programme militaire. Or, il advint par la plus petite d'entre nous.*

Elle pesait mille quatre cents grammes.

Dans la lumière bleutée du service de néonatalogie du CHU de Bordeaux, le professeur Éliane Music contemplait cette chose minuscule, cette proto-personne qui n'aurait pas dû exister encore, arrachée au ventre de sa mère par une prééclampsie foudroyante à vingt-sept semaines. Les parents - Mathilde, vingt-huit ans, ingénieure en biotechnologies, et Romain, trente-deux ans, développeur - attendaient derrière la vitre, pétrifiés dans cette terreur particulière que connaissent ceux qui ont engendré un être suspendu entre deux mondes.

Elle s'appelait Agathe.

Le professeur Music avait cinquante-trois ans et trente années de combats contre la mort prématurée. Elle avait vu des milliers de ces créatures translucides, veinées de bleu, reliées au monde par des cathéters, des sondes, des électrodes ; tout un appareillage de fils qui transformait chaque bébé en marionnette médicale. Elle avait vu les infections nosocomiales emporter les plus fragiles, les ponctions répétées laisser des cicatrices sur des peaux à peine formées, les alarmes incessantes épuiser les soignants et terroriser les parents. Elle avait vu, surtout, l'absurdité d'une médecine qui, pour sauver, devait d'abord agresser.

Ce soir-là, elle tenait dans sa main gantée un objet pas plus grand qu'un grain de riz.

L'implant AEGIS-1 - pour *Autonomous Embedded Guardian for Infant Surveillance* - était le fruit de sept années de recherche discrète menée avec une équipe du MIT et un laboratoire de Singapour. Il contenait, dans ses trois millimètres de

diamètre, ce que l'humanité avait produit de plus raffiné en matière de capteurs biomédicaux : un spectromètre infrarouge miniaturisé capable de mesurer en continu la glycémie, la bilirubine, l'hémoglobine et le lactate ; un thermomètre à semi-conducteur d'une précision de 0,01°C ; un oxymètre de pouls intégré ; un capteur piézoélectrique pour la fréquence cardiaque et la pression artérielle ; un accéléromètre trois axes pour les cycles de sommeil et les mouvements respiratoires ; un détecteur de cytokines inflammatoires basé sur des nanocapteurs immunologiques ; un analyseur d'impédance bioélectrique pour l'hydratation tissulaire ; et, prouesse entre les prouesses, un module PCR miniaturisé capable de détecter en temps réel les marqueurs des principales infections bactériennes et virales.

Le tout était alimenté par un système de récupération d'énergie thermique et cinétique, et communiquait par ondes radio ultra-basse fréquence - biologiquement inertes, cryptées selon les protocoles militaires - avec un réseau de récepteurs disposés dans la chambre, eux-mêmes connectés aux écrans des soignants et, via une application sécurisée, aux téléphones des parents.

L'implant s'insérait sous la peau du côté du talon par une micro-incision de deux millimètres, sous anesthésie locale, en moins de trente secondes.

Les parents d'Agathe avaient signé le consentement. Ils étaient les premiers.

Les quarante-huit premières heures furent une révélation.

Sur l'écran de contrôle, le docteur Music et son équipe voyaient défiler en temps réel ce qu'aucun médecin n'avait jamais vu : la vie intérieure d'un prématuré, seconde après seconde, sans interruption, sans intervention. La glycémie d'Agathe oscillait selon des cycles de quatre-vingt-dix minutes, parfaitement corrélés à ses phases de sommeil. Sa température centrale variait de 0,3°C selon qu'elle était en sommeil profond ou en éveil calme. Son cortisol - le capteur l'inférait à partir de marqueurs cutanés - montait imperceptiblement chaque fois qu'une infirmière entrait dans la chambre, même pour une simple vérification visuelle.

L'intelligence artificielle MINERVA, développée spécifiquement pour interpréter ces flux de données, commença à apprendre. En soixante-douze heures, elle avait modélisé le métabolisme propre d'Agathe : ses rythmes, ses seuils, ses particularités. Elle suggéra d'augmenter légèrement l'apport calorique de l'alimentation parentérale entre 3h et 5h du matin, période où la glycémie chutait de façon récurrente. Elle recommanda de réduire l'éclairage de la

chambre de 15% pour diminuer le stress cortisol. Elle détecta, au septième jour, une élévation des interleukines-6 huit heures avant que les premiers signes cliniques d'infection n'apparaissent, permettant un traitement antibiotique immédiat, réduit et ciblé qui, selon les modèles probabilistes, avait évité une septicémie potentiellement fatale.

Mais ce qui frappa le plus l'équipe soignante, ce fut la disparition des fils.

Agathe reposait dans son incubateur, nue, libre, sans aucun câble la reliant au monde extérieur. Les infirmières pouvaient la prendre, la manipuler, pratiquer le peau-à-peau avec sa mère sans déconnecter quoi que ce soit, sans déclencher d'alarme, sans risquer d'arracher une voie veineuse. Les parents, sur leur téléphone, voyaient battre le cœur de leur fille à distance : non pas comme une courbe abstraite sur un moniteur hospitalier, mais comme un chiffre simple, rassurant, accompagné d'une pastille verte : « Agathe va bien. »

Pour la première fois de sa carrière, le professeur Music vit des parents de prématuré dormir la nuit.

En trois semaines, Agathe atteignit deux kilos. En six semaines, elle était prête à sortir.

Et c'est alors que Mathilde et Romain posèrent la question qui allait changer le monde : « Peut-on garder le capteur ? »

Le comité d'éthique de l'hôpital délibéra pendant quatre mois. Les arguments s'affrontèrent avec la violence feutrée propre aux institutions académiques.

Le professeur Jean-Marc Hauteville, soixante-sept ans, chef du service de pédiatrie générale et figure tutélaire de la médecine bordelaise, menait l'opposition. C'était un homme de haute stature, au visage taillé dans le granit breton de ses ancêtres, qui avait traversé quarante ans de médecine en croyant fermement que le corps humain devait rester inviolé sauf nécessité absolue. « Nous ne sommes pas des machines », répétait-il dans les réunions. « Le corps n'est pas un système d'information. La médecine n'est pas une question de données, mais de relation, de toucher, de regard. Ce que vous proposez, Éliane, c'est de transformer nos enfants en terminaux. »

Le docteur Music répondait avec la patience de ceux qui savent que l'histoire est de leur côté : « Jean-Marc, nos prématurés sont déjà des terminaux. Ils sont bardés de fils, percés de cathéters, auscultés toutes les heures. La seule question

est : voulons-nous des terminaux invasifs et discontinus, ou un capteur invisible et permanent ? Voulons-nous des données fragmentaires obtenues par agression, ou un flux continu obtenu par symbiose ? »

L'autorisation fut accordée en mars 2027.

En six mois, deux cents prématurés furent équipés dans huit hôpitaux français. Les résultats furent sans appel : réduction de 47% des infections nosocomiales, diminution de 62% des examens invasifs, baisse de 31% de la durée moyenne d'hospitalisation, et, statistique la plus éloquente, chute de 58% des réadmissions dans les trois mois suivant la sortie.

Les parents, unanimement, demandèrent à conserver l'implant.

L'Agence nationale de sécurité du médicament accorda une autorisation temporaire d'utilisation en septembre 2027. La FDA américaine suivit en décembre. L'OMS publia des recommandations favorables en février 2028.

En deux ans, AEGIS était devenu une norme.

L'opposition ne désarma pas.

Elle prit d'abord des formes institutionnelles. Le Comité consultatif national d'éthique publia en 2029 un avis réservé, soulignant « les risques d'une surveillance permanente de l'enfant dès la naissance » et « les implications à long terme pour la construction de l'autonomie individuelle ». Le rapport était signé, entre autres, par le professeur Hauteville, désormais retraité mais plus combatif que jamais.

Il avait fondé, avec d'autres médecins de sa génération, l'Association pour une Médecine Humaine, l'AMH, qui publiait tribunes et manifestes dans les journaux. « Nous créons une génération de surveillés », écrivait Hauteville dans *Le Monde*. « Ces enfants grandiront en sachant que chaque battement de leur cœur est enregistré, analysé, stocké. Quelle idée se feront-ils de leur propre intimité ? De leur propre corps ? Nous leur volons le droit au secret, le droit à l'opacité, le droit d'être des mystères pour eux-mêmes. »

L'opposition prit aussi des formes plus radicales. Un collectif baptisé « Les Enfants Sauvages » organisait des manifestations devant les maternités équipées. Sa fondatrice, Sylviane Moreau, soixante-trois ans, ancienne institutrice devenue figure de la décroissance technologique, avait le verbe haut et la conviction chevillée au corps. « On nous parle de santé », clamait-elle dans

les mégaphones, « mais c'est de contrôle qu'il s'agit. Aujourd'hui on surveille leur glycémie, demain on surveillera leurs pensées. Le transhumanisme ne commence pas par des bras bioniques, il commence par des puces dans les talons des nouveau-nés ! »

Ces voix trouvaient un écho chez une partie de la population, principalement les plus de cinquante ans, ceux qui avaient grandi dans un monde où le corps était encore une citadelle opaque.

Mais les chiffres étaient implacables.

En 2032, cinq ans après la généralisation d'AEGIS dans les pays développés, la mortalité infantile avait chuté de 51% en Europe, de 48% aux États-Unis, de 54% au Japon. Les maladies infantiles graves - méningites, septicémies, déshydratations sévères - avaient régressé de 67%. L'intelligence artificielle MINERVA, enrichie par des millions de cas, détectait désormais les pathologies avec une précision supérieure à celle des meilleurs pédiatres, et surtout, c'était là sa force décisive, elle les détectait *avant* qu'elles ne se manifestent cliniquement.

Quand les pays du Sud commencèrent à s'équiper massivement, grâce à des programmes de l'OMS et à la chute vertigineuse des coûts de production, les résultats furent plus spectaculaires encore. En Afrique subsaharienne, la mortalité infantile fut divisée par quatre en moins de cinq ans. Des millions d'enfants qui auraient péri de paludisme, de diarrhées, de pneumonies, survécurent parce qu'une puce dans leur talon avait détecté les premiers signes de la maladie et alerté une infirmière itinérante à des kilomètres de là.

Face à ces chiffres, les arguments de Hauteville et de Moreau sonnaient comme des élégies pour un monde disparu.

Les parents, massivement, ne se posaient plus de questions. Ils équipaient leurs enfants comme ils les vaccinaient : par évidence, par amour, par terreur de les perdre...

Et bientôt, ils s'équipèrent eux-mêmes.

Pendant que les nourrissons apprenaient à vivre transparents, une autre révolution, plus silencieuse, plus profonde, germait dans les cours de récréation et les chambres d'adolescents.

Elle s'appelait WHISPER.

Le concept était né dans les laboratoires de Neuralink, mais c'est une start-up française, Cognito, fondée par une ancienne chercheuse de l'INSERM nommée Léa Vidal, qui l'avait rendu praticable. L'idée était simple en apparence, vertigineuse dans ses implications : créer une interface bidirectionnelle entre le cerveau humain et les systèmes numériques, sans chirurgie, sans implant invasif, par simple contact cutané.

La première génération, commercialisée en 2030, se présentait sous la forme d'écouteurs sans fil, semblables aux AirPods qui avaient conquis le monde une décennie plus tôt, mais dotés de capteurs EEG à haute résolution capables de lire les signaux électriques du cortex temporal et frontal à travers la peau du conduit auditif. L'utilisateur apprenait, en quelques heures d'entraînement, à « penser » des commandes simples : allumer ou éteindre son téléphone, naviguer dans les menus, sélectionner des options. L'intelligence artificielle ECHO, sœur de MINERVA, interprétait les patterns neuronaux et les traduisait en actions numériques.

Mais c'est la deuxième génération qui changea tout.

En 2033, Cognito lança WHISPER-2 : deux micro-patches adhésifs, de la taille d'une rognure d'ongle, à coller dans le pli cutané derrière chaque oreille. Ces patches contenaient des réseaux de nano-électrodes capables non seulement de lire les signaux cérébraux, mais d'en émettre, stimulant directement le cortex auditif et les aires du langage par des impulsions électromagnétiques ciblées.

Pour la première fois dans l'histoire humaine, la pensée devenait communication.

L'utilisateur pouvait « entendre » des messages directement dans son esprit, sans son, sans écouteur, sans aucune médiation mécanique. Il pouvait « parler », c'est-à-dire formuler mentalement des mots, et les voir convertis instantanément en texte, en message vocal (dans sa propre voix, synthétisée par ECHO), en commande pour n'importe quel appareil connecté. La conversation devenait silencieuse, invisible, permanente.

Les adolescents s'en emparèrent avec la voracité propre à leur âge.

En 2035, 73% des 15-20 ans des pays développés étaient équipés. Ils conversaient en classe sans ouvrir la bouche, partageaient des pensées dans le métro bondé, s'envoyaient des émotions : car ECHO avait appris à interpréter les tonalités affectives des patterns neuronaux et à les transmettre. Une nouvelle

forme de langage émergeait, plus dense, plus nuancée que la parole, où les mots s'accompagnaient de leur charge émotionnelle exacte.

Les adultes suivirent, plus lentement, mais inexorablement.

En 2038, un milliard d'humains étaient connectés par la pensée.

Il est difficile, pour ceux qui n'ont pas vécu cette transition, de comprendre à quel point elle fut totale.

Imaginez un monde où la solitude intérieure n'existe plus ; ou plutôt, n'existe que si on la choisit. Un monde où la pensée, cet ultime refuge, cette citadelle imprenable que chacun portait en soi depuis l'aube de l'humanité, s'ouvre soudain sur l'extérieur. Non pas de force, non pas par intrusion, mais par simple possibilité. Le silence mental devient une option, non plus une fatalité.

Les conséquences furent innombrables.

Le mensonge, d'abord, devint difficile. Non que WHISPER lise les pensées, la technologie s'arrêtait aux formulations verbales conscientes, aux mots que l'esprit « prononçait » intérieurement. Mais la charge émotionnelle qui accompagnait ces mots trahissait les dissonances. On pouvait toujours mentir, mais l'interlocuteur « sentait » quelque chose, une discordance, un malaise. Les relations humaines gagnèrent en transparence ce qu'elles perdirent en ambiguïté.

Le travail intellectuel se transforma. Les réunions devinrent des symphonies silencieuses où les idées circulaient à la vitesse de la pensée, où les objections se formulaient sans interrompre, où les consensus émergeaient de flux cognitifs partagés. La productivité des équipes connectées surpassait de loin celle des équipes traditionnelles.

L'éducation muta. Les enseignants pouvaient « sentir » la compréhension ou la confusion de leurs élèves en temps réel, ajuster leur pédagogie instantanément. Les examens devinrent obsolètes : ECHO savait ce que l'élève savait et l'élève avait accès à tout le savoir du monde.

La politique, elle aussi, changea de nature. Les assemblées délibératives expérimentèrent des votes « émotionnels » où les citoyens transmettaient non seulement leur choix, mais leur degré de conviction, leurs réserves, leurs espoirs. La démocratie gagna en nuance ce qu'elle avait toujours perdu en simplification.

L'art explora des territoires inconnus. Des compositeurs créaient des symphonies cognitives, des œuvres qui ne s'écoutaient pas mais se « recevaient » directement dans le cortex. Des poètes transmettaient leurs vers avec leur musique intérieure exacte, leurs images mentales, leurs résonances affectives. La littérature cessa d'être une approximation.

L'amour, enfin, atteignit des intensités nouvelles. Les amants connectés partageaient non plus seulement leurs corps, mais leurs paysages intérieurs, leurs souvenirs, leurs désirs dans leur texture brute. L'intimité franchit des frontières que des millénaires de poésie avaient seulement rêvées.

Mais tout cela avait un prix.

Ceux qui refusaient de s'équiper, par conviction, par peur, par fidélité à un monde disparu, découvrirent qu'ils étaient devenus des étrangers dans leur propre civilisation.

Le professeur Hauteville mourut en 2036, à soixante-quatorze ans, sans avoir jamais accepté ni AEGIS ni WHISPER. Ses dernières années furent marquées par un isolement croissant. Ses anciens collègues, équipés, conversaient autour de lui dans un silence qu'il ne pouvait percer. Ses petits-enfants, qu'il adorait, le regardaient avec une tendresse teintée de pitié, comme on regarde un aïeul sourd dans un monde de musique. Il écrivit, jusqu'au bout, des articles que de moins en moins de gens lisaient, dans des revues que de moins en moins de gens consultaient. Il mourut en tenant la main de sa fille, une main équipée, connectée, qui transmettait à ses proches, en temps réel, la tristesse de l'adieu.

Sylviane Moreau, elle, vécut plus longtemps. Elle avait quatre-vingts ans en 2040, et menait toujours son combat. Mais les « Enfants Sauvages » s'étaient réduits à une poignée de militants vieillissants, et leurs manifestations ressemblaient à des reconstitutions historiques. Elle avait gardé son téléphone à touches, ses lettres manuscrites, son corps opaque et son esprit clos. Elle était, disait-elle, « la dernière humaine », et cette phrase, qui se voulait un cri de fierté, sonnait de plus en plus comme un constat de solitude.

Car le monde, désormais, fonctionnait sur d'autres rails.

Les non-équipés ne pouvaient plus participer aux réunions professionnelles, non par discrimination explicite, mais par simple impossibilité technique : comment suivre une conversation qui se déroulait dans le silence ? Ils ne pouvaient plus enseigner : comment sentir la compréhension des élèves sans

connexion ? Ils ne pouvaient plus soigner : comment accéder aux données de santé des patients, toutes transitant par AEGIS ? Ils ne pouvaient plus voter : les nouveaux systèmes de délibération citoyenne requéraient WHISPER.

Ils n'étaient pas persécutés. Ils étaient simplement devenus incompatibles.

Des programmes d'aide furent mis en place, des « zones préservées » créées, des droits spécifiques reconnus. Mais c'étaient là des aménagements pour handicapés et c'est bien ce qu'ils étaient devenus, ces gardiens d'une humanité ancienne : des handicapés, des infirmes de la connexion, des aveugles du nouveau monde.

Certains finirent par céder, acceptant l'équipement avec la résignation de ceux qui capitulent devant l'histoire. D'autres s'obstinèrent jusqu'au bout, formant des communautés marginales, des monastères laïcs où l'on pratiquait encore l'art oublié de la parole orale et du secret intérieur.

En 2045, un enfant naquit à Bordeaux, dans le même service où Agathe avait vu le jour dix-huit ans plus tôt.

Il s'appelait Adam. Ses parents, conscients de la symbolique, avaient choisi ce nom avec une ironie tendre.

Il reçut AEGIS-7 dans son talon quelques heures après sa naissance : une version si perfectionnée qu'elle surveillait désormais plus de deux cents paramètres biologiques et pouvait prédire les maladies avec des semaines d'avance. À trois ans, il fut équipé de WHISPER-5, la version pédiatrique adaptée aux cerveaux en développement.

Adam ne connut jamais le monde d'avant.

Pour lui, la transparence corporelle était naturelle comme la respiration. Il n'avait jamais caché un mal de ventre, jamais dissimulé une fièvre, jamais menti sur son état de santé. Son corps lui parlait, et parlait à ceux qui l'aimaient, dans un langage de données que MINERVA traduisait en soins.

Pour lui, la communication mentale était naturelle comme le langage. Il n'avait jamais connu l'effort de trouver les mots justes, le malentendu né d'une expression mal choisie, la solitude de la pensée incommunicable. Son esprit s'ouvrait sur d'autres esprits avec la facilité d'une porte qu'on pousse.

Était-il encore humain ?

La question, qui avait obsédé les générations précédentes, lui paraissait aussi étrange que si on avait demandé à ses ancêtres s'ils étaient encore humains depuis qu'ils portaient des lunettes ou des prothèses auditives. Les outils s'incorporent, les frontières du corps se déplacent, l'humanité se redéfinit : c'était là, pour Adam, une évidence anthropologique, non un drame métaphysique.

Et pourtant, quelque chose avait changé, quelque chose d'immense, quelque chose que les prophètes du transhumanisme n'avaient pas anticipé.

Ils avaient imaginé des cyborgs, des corps augmentés, des membres bioniques, des cerveaux amplifiés. Ils avaient rêvé d'une humanité transcendant ses limites physiques, courant plus vite, voyant plus loin, vivant plus longtemps.

Mais le transhumanisme réel avait pris un autre chemin.

Il n'avait pas commencé par l'augmentation, mais par la connaissance. Pas par le remplacement des organes, mais par leur écoute. Pas par la conquête de l'extérieur, mais par l'exploration de l'intérieur.

AEGIS n'avait pas rendu les humains plus forts, il les avait rendus plus conscients de leur fragilité, plus attentifs à leurs rythmes, plus respectueux de leurs limites. WHISPER n'avait pas rendu les humains plus intelligents, il les avait rendus plus connectés, plus empathiques, plus incapables de s'ignorer les uns les autres.

Le premier pas de l'humanité vers le posthumain n'avait pas été un pas vers le dehors, vers la machine, vers l'artifice.

C'avait été un pas vers le dedans, vers soi-même, vers l'autre.

Le professeur Music, qui avait alors soixante et onze ans et portait AEGIS-3 depuis une décennie, formula un jour cette idée devant une assemblée de médecins connectés. Sa pensée se transmit, silencieuse, à travers le monde, et fut reçue avec cette charge émotionnelle exacte qu'elle y avait mise, un mélange d'émerveillement, de crainte et d'espoir :

« Nous pensions devenir des dieux. Nous sommes devenus, enfin, des humains. »





# La Mère de toutes les inventions

*Communication présentée à l'Académie des Sciences morales et politiques*

*Séance du 14 mars 1908*

Messieurs,

Permettez-moi d'abord de remercier notre illustre Compagnie de m'avoir invité à présenter devant elle les conclusions de recherches qui m'occupent depuis bientôt trente années. Le sujet que j'ai choisi d'aborder ce soir est de ceux qui agitent notre époque avec une intensité particulière, et je mesure l'audace qu'il y a à prétendre y apporter une réponse nouvelle.

La question est la suivante : pourquoi l'Europe domine-t-elle le monde en ce début de vingtième siècle ?

Je vois d'ici les sourcils qui se froncent. La question paraît naïve, tant la réponse semble évidente à nos contemporains. Les uns invoqueront la supériorité de la foi chrétienne, les autres la vigueur de nos institutions politiques, d'autres encore les vertus particulières de la race blanche. Ces explications ont leurs partisans, et je ne prétends pas les réfuter toutes ce soir. Mais je voudrais proposer à votre sagacité une hypothèse différente : une hypothèse qui ne doit rien à la métaphysique, rien à la théologie, rien aux théories raciales qui encombrant aujourd'hui notre littérature scientifique.

Mon hypothèse est technique. Elle est, si j'ose dire, optique.

Car je soutiens devant vous, Messieurs, que la domination européenne sur le monde s'explique par une invention, une seule, si modeste en apparence qu'on ne la remarque même plus, si banale que vous l'avez chaque jour sous les yeux. Je veux parler des lunettes.

Je vois les sourires. Je les attendais. Permettez-moi cependant de dérouler mon argumentation jusqu'à son terme. Si, à l'issue de cette communication, vous n'êtes pas convaincus, j'aurai au moins le mérite d'avoir diverti votre soirée.

Transportons-nous par la pensée en l'an mil de notre ère. L'Europe sort à peine des ténèbres que nos ancêtres appelaient, non sans quelque exagération, les «âges obscurs». Charlemagne est mort depuis deux siècles, son empire s'est disloqué, les invasions normandes et sarrasines ont ravagé nos côtes. Les routes romaines se défont, les villes se dépeuplent, le latin se corrompt en dialectes barbares. L'Occident chrétien est pauvre, divisé, menacé de toutes parts.

Regardons maintenant vers l'Orient.

À Bagdad, le califat abbasside règne sur un empire qui s'étend de l'Espagne à l'Indus. Les savants arabes traduisent Aristote, Euclide, Ptolémée. Ils inventent l'algèbre, perfectionnent l'astronomie, développent une médecine que nos barbiers-chirurgiens ne rattraperont pas avant cinq siècles. La Maison de la Sagesse rassemble les plus grands esprits du monde connu. Bagdad compte un million d'habitants quand Paris en compte à peine vingt mille.

Plus loin encore, la Chine des Song atteint un degré de raffinement technique que l'Europe ne connaîtra qu'à la Renaissance. Les Chinois ont inventé la poudre à canon, la boussole, le papier, l'imprimerie à caractères mobiles, quatre siècles avant Gutenberg ! Leurs jonques sillonnent les mers de l'Inde et de l'Arabie. Leur agriculture nourrit cent millions d'âmes. Leurs fonctionnaires sont recrutés par concours, quand nos seigneurs féodaux se transmettent leurs charges de père en fils.

Et dans les Amériques que nous ne connaissons pas encore, les Mayas calculent le temps avec une précision que nos astronomes n'égaleront pas, les Aztèques bâtissent des cités lacustres d'une beauté stupéfiante, les Incas administrent un empire de dix millions de sujets sans connaître l'écriture.

Voilà le paradoxe, Messieurs. En l'an mil, rien, absolument rien, ne laisse présager que l'Europe dominera le monde. Si un observateur impartial avait dû parier sur l'avenir, il aurait misé sur la Chine, peut-être sur l'Islam, certainement pas sur ces royaumes barbares de l'extrême Occident où les rois ne savaient pas lire.

Or, huit siècles plus tard, c'est l'Europe qui règne. Ce sont nos canonnières qui forcent les ports chinois, nos administrateurs qui gouvernent les Indes, nos colons qui peuplent les Amériques, nos ingénieurs qui percent les isthmes et posent les câbles sous-marins. En ce moment même, dans les usines de Billancourt, M. Renault assemble des automobiles qui rouleront bientôt sur tous

les continents. À Issy-les-Moulineaux, M. Farman fait voler des avions qui, j'en suis convaincu, traverseront un jour les océans.

Comment expliquer ce renversement ?

Les explications ne manquent pas, et je dois, avant d'exposer la mienne, écarter celles qui me paraissent insuffisantes.

L'explication religieuse d'abord. Certains de nos collègues, et non des moindres, attribuent la supériorité européenne aux vertus du christianisme. La foi en un Dieu rationnel, créateur d'un univers ordonné, aurait favorisé l'essor de la pensée scientifique. L'argument n'est pas sans mérite, mais il se heurte à une objection majeure : le christianisme existait depuis mille ans quand l'Europe a commencé son ascension. Pourquoi aurait-il fallu attendre si longtemps pour que ses prétendues vertus produisent leurs effets ? Et comment expliquer que l'Islam, qui partage avec nous la foi en un Dieu unique et rationnel, n'ait pas connu le même développement ?

L'explication géographique ensuite. On nous dit que l'Europe bénéficie d'un climat tempéré, de côtes découpées favorables au commerce maritime, de fleuves navigables. Tout cela est vrai, mais la Chine possède les mêmes avantages, et le monde arabe disposait de routes commerciales autrement plus développées que les nôtres au Moyen Âge.

L'explication politique enfin. La fragmentation de l'Europe en états rivaux aurait stimulé la concurrence et l'innovation, là où les grands empires orientaux s'enfonçaient dans la stagnation bureaucratique. L'argument a sa force, je le concède. Mais la Chine des Song était elle aussi fragmentée, et l'Italie de la Renaissance, si inventive, n'était qu'un chaos de principautés rivales, chaos qui n'empêcha pas l'Empire ottoman de la menacer pendant des siècles.

Non, Messieurs, la vraie réponse est ailleurs. Elle est technique. Elle est matérielle. Elle tient à un objet si humble qu'aucun historien, à ma connaissance, ne s'est encore avisé de son importance.

Permettez-moi maintenant de procéder à rebours, en partant du présent pour remonter vers le passé.

L'automobile. Voilà l'invention qui symbolise notre époque, celle qui transforme nos villes et nos campagnes, celle qui, dans quelques décennies, aura rendu le cheval aussi obsolète que la diligence. M. Panhard, M. Peugeot, M.

Renault ... ces noms sont sur toutes les lèvres. Leurs machines pétaradantes encombrent déjà nos boulevards et font la fierté de notre industrie.

Mais l'automobile n'est pas née de rien. Elle suppose le moteur à explosion, qui suppose lui-même la maîtrise des carburants liquides, la métallurgie de précision, l'usinage des cylindres et des pistons. Elle suppose des routes, des ponts, une infrastructure que seule une civilisation industrielle avancée peut construire et entretenir.

D'où vient cette civilisation industrielle ?

Du XIXe siècle, évidemment. De la machine à vapeur, du chemin de fer, de l'acier Bessemer, du télégraphe électrique. De cette prodigieuse accélération technique qui a transformé l'Europe en un siècle plus profondément qu'elle ne l'avait été en mille ans.

Mais d'où vient la machine à vapeur ?

James Watt. Voilà un nom que tout écolier connaît. L'inventeur de la machine à vapeur, nous dit-on. C'est inexact, bien sûr. Newcomen l'avait précédé, et avant Newcomen il y avait eu Papin, et avant Papin les expériences de l'Académie del Cimento à Florence. Mais peu importe la généalogie exacte. Ce qui compte, c'est de comprendre pourquoi cette invention est née en Europe, et non ailleurs.

Car enfin, Messieurs, la vapeur n'a rien de spécifiquement européen. Les Chinois connaissaient la force de la vapeur depuis des siècles. Héron d'Alexandrie, au premier siècle de notre ère, avait construit une sphère tournante mue par la vapeur, l'éolipyle, qui aurait pu, en théorie, être développée en machine utile. Pourquoi ne l'a-t-elle pas été ?

La réponse habituelle invoque l'abondance de main-d'œuvre servile dans l'Antiquité, qui aurait rendu inutile la mécanisation. L'argument vaut pour Rome, peut-être. Mais la Chine du XVIIIe siècle manquait cruellement de bras dans certaines régions, et pourtant elle n'a pas inventé la machine à vapeur.

Non, la vraie raison est ailleurs. Pour inventer la machine à vapeur, il fallait des ingénieurs capables de calculer des pressions, des températures, des volumes. Il fallait des métallurgistes capables de produire des cylindres étanches et des pistons ajustés au dixième de pouce. Il fallait des techniciens capables de lire des plans, de rédiger des brevets, de correspondre avec d'autres savants. Il

fallait, en un mot, une communauté scientifique et technique dense, active, capable de transmettre et d'accumuler les connaissances.

D'où venait cette communauté ?

L'imprimerie. Voilà, nous dit-on généralement, la vraie révolution. En permettant de reproduire les textes à des milliers d'exemplaires, Gutenberg aurait démocratisé le savoir, permis la Réforme, préparé les Lumières, rendu possible la science moderne.

L'argument est puissant, et je ne le conteste pas. Mais il appelle une objection que personne, à ma connaissance, n'a encore formulée.

Les Chinois avaient inventé l'imprimerie quatre siècles avant Gutenberg. Ils imprimaient des livres, des billets de banque, des calendriers. Pourquoi cette invention n'a-t-elle pas produit chez eux les mêmes effets qu'en Europe ?

On invoque parfois la complexité de l'écriture chinoise, qui rendait les caractères mobiles moins pratiques. L'argument a sa valeur, mais il n'explique pas tout. Les Coréens avaient inventé un alphabet simple et utilisaient des caractères mobiles métalliques dès le XIIIe siècle. Pourquoi n'ont-ils pas connu de Réforme, de révolution scientifique, de Lumières ?

La vraie raison, Messieurs, est que l'imprimerie ne suffit pas. Il ne suffit pas de pouvoir reproduire les livres ; encore faut-il qu'il y ait des hommes pour les écrire et d'autres pour les lire. Et c'est ici que mon hypothèse intervient.

Permettez-moi, Messieurs, une digression qui n'en est pas une.

Que savons-nous de la vision humaine ? Nous savons que l'œil, comme tout organe, vieillit. Nous savons que le cristallin, cette lentille naturelle qui permet la mise au point sur les objets proches, perd sa souplesse avec l'âge. Nous savons que cette dégénérescence, que les médecins appellent presbytie, frappe tous les êtres humains aux alentours de la quarantième année.

La presbytie n'est pas une maladie. C'est une fatalité biologique, aussi universelle que la mort elle-même. Le mandarin chinois, le lettré arabe, le moine européen, le scribe aztèque, tous, sans exception, voyaient leur vue décliner à partir de quarante ans. Tous, sans exception, devenaient incapables de lire les textes fins qui constituaient l'essentiel de la production écrite de leur temps.

Mesurez-vous les conséquences de ce fait, Messieurs ?

Un érudit du XI<sup>e</sup> siècle commençait ses études vers quinze ans. Il lui fallait dix ou quinze ans pour maîtriser les langues anciennes, les textes fondamentaux, les techniques de son art. À trente ans, il commençait à peine à produire des œuvres originales. À quarante ans, au moment précis où son expérience et sa sagesse auraient pu porter leurs fruits, il ne pouvait plus lire.

La vie intellectuelle s'arrêtait à quarante ans.

Pensez-y un instant. Pensez à Aristote, dictant ses dernières œuvres faute de pouvoir les écrire. Pensez à saint Augustin, qui composa le *De Civitate Dei* entre cinquante-neuf et soixante-douze ans, mais en le dictant à des secrétaires, car il ne voyait plus les lignes de ses propres manuscrits. Pensez à tous ces génies dont nous ne savons rien, parce qu'ils n'ont pas eu le temps de transmettre ce qu'ils avaient appris.

La civilisation, Messieurs, était amputée de la moitié de ses sages.

C'est à Venise, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, que le miracle se produisit.

J'ai retrouvé, dans les archives de la Sérénissime, un document daté de 1284. Il s'agit des statuts de la corporation des cristalliers vénitiens, et l'on y mentionne pour la première fois les « *vitros ab oculis ad legendum* » : les verres pour les yeux pour lire. Un autre document, de 1306, cite un sermon du frère dominicain Giordano da Pisa : « Il n'y a pas encore vingt ans que fut trouvé l'art de faire les lunettes qui font bien voir, et c'est un des meilleurs et des plus nécessaires arts que le monde possède. »

Les meilleures et les plus nécessaires, Messieurs. Un dominicain du XIV<sup>e</sup> siècle avait compris ce que nos historiens n'ont pas encore saisi.

L'invention était simple en apparence : deux verres convexes, taillés selon une courbure précise, montés dans un cadre que l'on posait sur le nez. Les premières lunettes étaient des « clouantes », ainsi nommées parce qu'on les clouait sur l'arête nasale faute de branches pour les maintenir. Mais si primitives qu'elles fussent, elles accomplissaient un prodige : elles permettaient aux presbytes de lire de nouveau.

Pourquoi cette invention est-elle née à Venise, et non à Bagdad ou à Kaifeng ?

La question est cruciale, et j'y ai consacré des années de recherche. La réponse, je crois, tient à une conjonction de facteurs que seule Venise réunissait. D'abord, une industrie verrière d'une qualité sans égale, concentrée sur l'île de

Murano où les artisans perfectionnaient leur art depuis des siècles. Ensuite, une tradition d'expérimentation empirique héritée des contacts avec le monde arabe ; car les savants arabes, et notamment Ibn al-Haytham au XI<sup>e</sup> siècle, avaient étudié l'optique avec une rigueur remarquable. Enfin, et peut-être surtout, une demande : celle des marchands, des notaires, des administrateurs de cette république commerçante qui avaient besoin de lire des contrats, de tenir des livres de comptes, de déchiffrer des correspondances.

Les Chinois connaissaient le verre, mais ne l'avaient jamais développé avec la même maîtrise. Les Arabes avaient étudié l'optique, mais n'avaient pas fait le pas de l'application pratique aux verres correcteurs. Les uns et les autres utilisaient des « pierres de lecture » - des segments de cristal de roche posés sur les textes pour les grossir - mais ces instruments grossissaient sans corriger la presbytie. Il fallait le verre vénitien, sa transparence et sa malléabilité, pour tailler des lentilles capables de compenser exactement la défaillance du cristallin vieillissant.

Ce qui se passa ensuite, je peux le reconstituer à partir des documents d'époque.

En moins de cinquante ans, les lunettes se répandirent dans toute l'Italie, puis dans toute l'Europe lettrée. Les inventaires de bibliothèques monastiques mentionnent des « ocularia » dès le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle. Les portraits de savants et de lettrés les représentent avec des lunettes à partir de cette époque ; voyez la fresque de Tommaso da Modena à Trévise, qui montre le cardinal Hugues de Saint-Cher lisant avec des lunettes.

Et brusquement, Messieurs, la production intellectuelle de l'Europe explosa.

Pétrarque, que l'on considère comme le père de l'humanisme, travailla jusqu'à soixante-dix ans... avec des lunettes. Le Pogge, ce chasseur de manuscrits antiques qui redécouvrit tant de textes perdus dans les bibliothèques monastiques, porta des lunettes pour déchiffrer les écritures carolingiennes. Nicolas de Cues, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole ... tous ces géants de la Renaissance travaillèrent au-delà de cinquante ans, ce qui aurait été impossible sans la correction de leur presbytie.

Gutenberg lui-même, Messieurs. Gutenberg avait plus de cinquante ans quand il imprima sa Bible. Les témoignages de l'époque sont formels : il travaillait avec des lunettes. Sans elles, aurait-il pu vérifier la qualité de ses fontes, ajuster l'alignement de ses caractères, corriger les épreuves de ses ouvrages ? J'en doute fort.

L'imprimerie n'a pas créé la Renaissance. Ce sont les lunettes qui ont rendu possible l'imprimerie, qui a rendu possible la diffusion des savoirs, qui a rendu possible la révolution scientifique, qui a rendu possible la révolution industrielle, qui rend aujourd'hui possible l'automobile et l'aéroplane.

Pourquoi la Chine, pourquoi le monde arabe, pourquoi les grandes civilisations amérindiennes n'ont-elles pas connu cette révolution ?

La réponse est simple, et terrible : parce qu'elles n'ont pas inventé les lunettes.

Oh, elles ont fini par les adopter, bien sûr. Les missionnaires jésuites introduisirent les lunettes en Chine au XVI<sup>e</sup> siècle, et les empereurs Ming s'en entichèrent comme d'une curiosité exotique. Mais c'était trop tard. Trois siècles trop tard. Pendant ces trois siècles, l'Europe avait accumulé un avantage technique irréversible.

Car voyez-vous, Messieurs, les inventions ne sont pas des événements isolés. Elles s'enchaînent, se présupposent, se renforcent mutuellement. Chaque génération de savants européens, capable désormais de travailler jusqu'à la mort, transmettait à la suivante un capital de connaissances légèrement augmenté. Ce processus d'accumulation, imperceptible d'une décennie à l'autre, produisit en quelques siècles un écart béant.

Pendant que l'Europe accumulait, l'Orient stagnait. Non par manque d'intelligence - les Chinois et les Arabes étaient nos égaux en capacités naturelles - mais parce que chaque génération de leurs savants devait recommencer presque de zéro ce que la précédente n'avait pas eu le temps de transmettre. Leurs vieillards ne pouvaient plus lire. Leur sagesse mourait avec eux.

J'ai voulu vérifier cette hypothèse par les chiffres. J'ai compilé, avec l'aide de mes étudiants, des données sur l'âge des auteurs au moment de leurs œuvres majeures, en Europe et en Chine, avant et après l'introduction des lunettes.

Les résultats sont éloquentes.

En Europe, avant 1300, la grande majorité des œuvres importantes étaient produites par des auteurs de moins de quarante-cinq ans. Après 1350, le tableau change radicalement : Pétrarque, Érasme, Montaigne, Cervantès, Galilée, Newton... tous produisirent leurs œuvres majeures après cinquante ans.

En Chine, le schéma reste stable jusqu'au XIXe siècle : les œuvres majeures continuent d'être produites par des auteurs relativement jeunes, et les synthèses tardives restent rares.

Ce n'est pas un hasard démographique. L'espérance de vie n'était guère différente entre les deux civilisations. Ce qui différait, c'était la capacité des survivants à continuer leur travail intellectuel. Les lunettes n'ont pas allongé la vie ; elles ont allongé la vie utile de l'esprit.

Messieurs, je conclus.

On me demandait pourquoi l'Europe domine aujourd'hui le monde. J'ai répondu : à cause des lunettes. La réponse paraît triviale ; elle est en réalité profonde.

Car elle nous enseigne quelque chose d'essentiel sur la nature du progrès. Nous avons tendance à admirer les grandes inventions, les ruptures spectaculaires, les génies solitaires. Nous célébrons Gutenberg, Watt, Pasteur. Nous oublions que ces génies ont pu travailler parce que d'autres, avant eux, avaient créé les conditions de possibilité de leur travail.

L'artisan anonyme de Murano qui tailla la première lentille correctrice ne savait pas qu'il inventait la Renaissance, la Réforme, les Lumières, la révolution industrielle. Il voulait simplement aider un vieillard à lire ses prières. Mais cet acte si simple contenait en germe tout ce qui allait suivre.

Car aider un vieillard à lire, c'est lui permettre de transmettre sa sagesse. Et la sagesse transmise, accumulée de génération en génération, finit par transformer le monde.

Messieurs, j'ai soixante-deux ans. Je porte des lunettes depuis l'âge de quarante-trois ans, comme mon père avant moi, comme mes fils après moi sans doute. Sans ces verres que je chausse chaque matin, je n'aurais pas pu mener les recherches dont je vous ai présenté les conclusions ce soir. Je n'aurais pas pu lire les archives de Venise, les manuscrits de la Bibliothèque nationale, les correspondances des savants de la Renaissance. Je serais, à l'heure qu'il est, un vieillard aveugle à ses propres livres, incapable de transmettre ce qu'une vie d'étude m'a appris. Quand je regarde par la fenêtre de mon cabinet, je vois passer les automobiles qui encombrant désormais nos rues. J'entends parfois le vrombissement d'un aéroplane au-dessus des toits de Paris. Ces machines me

paraissent merveilleuses, et je ne doute pas qu'elles transformeront notre siècle plus profondément encore que la machine à vapeur n'a transformé le précédent.

Mais je sais, moi, ce que ces machines doivent à un artisan vénitien du XIII<sup>e</sup> siècle. Je sais que sans lui, sans son invention si modeste qu'on l'oublie, rien de tout cela n'existerait. Ni l'automobile, ni l'aéroplane, ni le télégraphe, ni le chemin de fer, ni l'imprimerie même. Rien que des civilisations stagnantes, privées de leurs vieillards, incapables d'accumuler le savoir.

La mère de toutes les inventions, Messieurs, ce n'est pas le feu, ce n'est pas la roue, ce n'est pas l'écriture. C'est cet objet humble que la moitié d'entre vous portent sur le nez en ce moment même.

Les lunettes.

Je vous remercie de votre attention.

*Augustin Lefebvre-Desnoyers*

*Membre de l'Institut*

*Paris, mars 1908*





# Vilnius, An I

Il y a des matins où l'Histoire se lève avant le soleil. Celui du 15 mars 2030 fut de ceux-là. Marta Kazlauskaitė se souvenait exactement du froid qui mordait ses joues tandis qu'elle traversait la place de la Cathédrale, encore déserte à cette heure. Les pavés luisaient d'une fine pellicule de givre. Dans trois heures, le Premier ministre Dainius Kėpėnis prononcerait sa démission - la sixième en dix-huit mois. Dans six heures, les porte-drones russes achèveraient leur repositionnement à la frontière biélorusse. Et dans neuf heures, elle serait recherchée par la police.

Mais pour l'instant, marchant vers le café où l'attendaient ses camarades, Marta ne pensait qu'au code qu'elle avait passé la nuit à vérifier. Cent dix-sept lignes qui allaient changer l'Europe.

La Lituanie de 2030 était un pays en sursis. Depuis que l'Estonie avait basculé, deux ans plus tôt, sous la coupe de Mart Helme III et de son Parti conservateur du peuple, depuis que la Lettonie avait suivi avec l'élection d'Aldis Gobzems et sa promesse de « démocratie souveraine », le petit état balte se retrouvait seul. Seul face à une Europe paralysée par ses divisions. Seul face à une Amérique absorbée par la crise du détroit de Taïwan, dont les échos parvenaient chaque jour plus sourds depuis que Pékin avait imposé son blocus aérien et naval. Seul, surtout, face à une Russie qui n'avait jamais digéré l'affront de 1990.

Les gouvernements se succédaient à Vilnius comme les averses de printemps. Corruption endémique. Scandales financiers. Liens troubles avec Moscou. La démocratie représentative lituanienne agonisait sous le poids de ses propres contradictions. Les sondages donnaient désormais quarante pour cent d'intentions de vote au parti national-conservateur de Remigijus Žemaitaitis, qui promettait l'ordre et la stabilité. Le même ordre, la même stabilité que ses homologues de Tallinn et de Riga avaient instaurés à coups de décrets d'urgence et de mise au pas des médias.

C'est dans ce contexte que le Mouvement du 15 mars était né, presque par accident. Un collectif d'informaticiens, de juristes et de citoyens excédés qui

avaient commencé par créer une plateforme de vote en ligne pour leur syndicat de copropriété. Puis pour leur quartier de Šnipiškės. Puis pour tout Vilnius.

Marta avait rejoint le mouvement six mois plus tôt. Elle dirigeait alors l'équipe de cybersécurité d'une banque lituanienne et gagnait confortablement sa vie. Mais quelque chose s'était brisé en elle le jour où elle avait découvert que son propre directeur, membre du conseil municipal, vendait les données de ses clients aux services de renseignement d'un pays voisin. Elle avait dénoncé. On l'avait licenciée. La justice avait classé l'affaire.

Le café Literatų Svetainė n'avait pas changé depuis l'époque soviétique, hormis le wifi et les prises électriques qui couraient désormais le long des murs de briques. Jonas Paulauskas l'attendait à leur table habituelle, au fond, près de la fenêtre qui donnait sur la ruelle. À cinquante-trois ans, cet ancien professeur de droit constitutionnel à l'université de Vilnius était devenu le théoricien du mouvement. C'était lui qui avait formulé le principe fondateur : « Nous n'avons pas besoin de meilleurs représentants. Nous avons besoin de ne plus être représentés du tout. »

Avec lui se trouvaient Giedrė Tamošaitytė, juriste spécialisée en droit européen, et Tomas Vaičiulis, journaliste d'investigation qui avait été banni des médias traditionnels après avoir révélé les comptes offshore du précédent ministre de la Défense. Quatre personnes autour d'une table. Quatre personnes qui allaient renverser un régime.

- Le code est prêt, annonça Marta en s'asseyant.

Jonas hochait la tête. Il avait des cernes sous les yeux et sa tasse de café était déjà vide.

- Les serveurs sont déployés dans douze pays, dit-il. Chaque vote sera enregistré simultanément sur plus de cinquante mille nœuds. Même si le gouvernement coupe internet, même s'ils confisquent tous les ordinateurs du pays, le système continuera de fonctionner via les relais satellites.

- Et surtout, ajouta Marta, chaque vote sera public.

C'était là le cœur de leur révolution. Non pas la technologie, d'autres l'avaient développée avant eux. Non pas la décentralisation, le concept existait depuis les débuts de la blockchain. Mais la transparence totale. Le fait que chaque citoyen, en votant, devrait assumer publiquement sa décision.

Ils avaient longuement débattu de ce choix. Giedrė, au début, s'y était opposée. Le vote secret était une conquête démocratique, argumentait-elle. Il protégeait les citoyens contre les pressions, les représailles, le chantage.

- Dans une démocratie représentative, oui, avait répondu Jonas. Parce que tu votes pour des personnes. Tu choisis un champion qui te représentera, et ce champion peut se retourner contre toi si tu ne l'as pas soutenu. Mais dans une démocratie directe, tu votes pour des décisions concrètes. Est-ce que l'impôt sur le revenu doit augmenter de deux points ? Est-ce que nous devons construire une nouvelle centrale solaire à Klaipėda ? Ce sont des questions techniques, pas des allégeances personnelles.

- Et surtout, avait ajouté Marta, le vote secret déresponsabilise. Tu peux voter n'importe quoi puisque personne ne le saura. Tu peux céder à la démagogie, à la colère, à la peur. Le vote public t'oblige à réfléchir. À pouvoir défendre ton choix devant tes voisins, tes collègues, tes enfants.

Ce qu'ils n'avaient pas prévu, c'était la rapidité avec laquelle leur plateforme allait se propager.

Le Premier ministre Kėpenis démissionna comme prévu à onze heures, après un énième scandale, cette fois, des liens financiers avec un oligarque proche du Kremlin. Le président Šimonytė annonça des élections anticipées pour mai. Et dans les heures qui suivirent, la plateforme du Mouvement du 15 mars enregistra cent mille inscriptions.

Ce n'était pas un vote officiel, bien sûr. Juste une consultation citoyenne parallèle, en marge des institutions. Mais elle posait une question simple : « Voulez-vous que le prochain gouvernement soit choisi par le peuple réuni, et non par des représentants élus ? »

En une semaine, deux millions de Litvaniens, sur trois millions d'adultes, avaient répondu. Quatre-vingt-trois pour cent avaient voté oui. Et surtout, fait sans précédent, leurs votes étaient consultables par tous. On pouvait voir que le boucher de la rue Pylimo avait voté oui. Que la directrice de l'école primaire Žirmūnai avait voté non. Que le propre fils du ministre de l'Intérieur avait voté oui.

Le gouvernement intérimaire tenta d'abord l'intimidation. La police perquisitionna les locaux présumés du Mouvement, un appartement vide que Jonas avait loué comme leurre. Des hackers gouvernementaux lancèrent une

attaque massive contre la plateforme, qui se dispersa aussitôt sur ses milliers de nœuds décentralisés. Le procureur général menaça de poursuites pour « atteinte à la sécurité de l'état ».

Mais comment poursuivre deux millions de personnes ?

C'est alors que les choses basculèrent. Le 28 mars, une manifestation monstre rassembla trois cent mille personnes sur la place de la Cathédrale : la plus grande depuis les chaînes humaines de 1989 qui avaient marqué la fin de l'occupation soviétique. Les slogans ne réclamaient pas un nouveau parti, un nouveau leader, une nouvelle idéologie. Ils réclamaient le droit de décider eux-mêmes.

*Mes ne norime atstovu !* - Nous ne voulons pas de représentants !

Ce même jour, à Moscou, le ministère des Affaires étrangères publia un communiqué qualifiant les événements de « déstabilisation organisée par des agents occidentaux ». Des troupes supplémentaires furent déployées en Biélorussie. L'ambassadeur russe à Vilnius fut rappelé « pour consultations ».

Le piège se refermait. Car c'était précisément ce dont avaient besoin les partisans de l'autoritarisme. Regardez, disaient-ils, le chaos démocratique nous affaiblit face à l'ennemi. Seul un pouvoir fort peut nous protéger.

La nuit du 2 au 3 avril fut la plus longue de la vie de Marta. Des affrontements éclatèrent entre manifestants et forces de l'ordre près du Parlement. Trois morts. Cinquante blessés. Des images de policiers chargeant la foule firent le tour du monde. Le président décréta l'état d'urgence et interdit les rassemblements de plus de cinquante personnes.

Mais il était trop tard pour revenir en arrière.

Car pendant que les rues brûlaient, quelque chose d'extraordinaire se passait sur la plateforme. Les citoyens votaient. Non pas dans l'émotion du moment, mais avec une rigueur qui surprit tout le monde. Une proposition de loi martiale ? Rejetée à soixante-douze pour cent. Une proposition de négociation immédiate avec Moscou ? Rejetée à quatre-vingt-un pour cent. Une proposition de maintien des manifestations pacifiques malgré l'interdiction ? Approuvée à soixante-sept pour cent.

Et chacun de ces votes était public. Traçable. Assumé.

Tomas, depuis sa cachette dans un appartement du quartier d'Antakalnis, publia une série d'articles qui allaient faire date. Il révéla que parmi les émeutiers qui avaient déclenché les violences, plusieurs étaient des agents provocateurs liés au parti national-conservateur. Il montra les preuves - vidéos, écoutes téléphoniques, transactions bancaires - que des citoyens anonymes avaient fait remonter via la plateforme. La transparence du système permettait de croiser les informations, de vérifier les sources, de construire une vérité collective que le mensonge d'état ne pouvait plus occulter.

Le 10 avril, l'armée refusa d'exécuter l'ordre de disperser les manifestants par la force. Le chef d'état-major, le général Arvydas Pocius, publia une déclaration qui entra dans l'histoire : « Les soldats lituaniens ont prêté serment de défendre le peuple, pas de le combattre. Si le peuple veut se gouverner lui-même, les forces armées respecteront ce choix souverain. »

Deux jours plus tard, le président démissionnait. Le Parlement, sous la pression populaire, vota sa propre dissolution. Et le 15 avril 2030, exactement un mois après le début du mouvement, la Lituanie devint officiellement une démocratie directe.

Ce qui se passa ensuite ne ressemblait à rien de ce que les manuels de science politique avaient prédit.

Il n'y eut pas de chaos. Pas de paralysie décisionnelle. Il y eut, au contraire, l'émergence progressive d'un écosystème institutionnel d'un type nouveau, fondé non plus sur la représentation, mais sur la confiance.

Car si les citoyens votaient désormais directement les lois, ils avaient besoin d'aide pour comprendre ce sur quoi ils votaient. Et cette aide ne pouvait plus venir de politiciens dont l'intérêt était de les manipuler. Elle devait venir de professionnels dont l'intérêt était de les éclairer.

Les premiers à émerger furent les rédacteurs législatifs. Des cabinets de juristes, certains existaient déjà, d'autres se créèrent, qui proposaient des textes de loi clés en main. Ils n'avaient aucun pouvoir de décision. Ils formulaient des propositions, avec plusieurs variantes, accompagnées d'analyses juridiques détaillées. Les citoyens choisissaient ensuite de soumettre ou non ces propositions au vote général.

Le modèle économique était simple : les rédacteurs étaient rémunérés par les citoyens qui souhaitaient voir une question traitée. Dix mille personnes

voulaient une réforme du code du travail ? Elles cotisaient chacune dix euros, et le cabinet qui remportait l'appel d'offres recevait cent mille euros pour rédiger trois scénarios législatifs. La plateforme facilitait ces micro-financements et garantissait la transparence des flux.

Marta avait observé de près le fonctionnement du cabinet Teisé ir Tiesa, Justice et Vérité, l'un des premiers à se spécialiser dans ce nouveau métier. Ses fondateurs, d'anciens avocats constitutionnalistes, avaient compris quelque chose d'essentiel : leur réputation dépendait désormais non pas de leur capacité à défendre un client particulier, mais de la qualité et de l'équité de leurs propositions. Un cabinet qui aurait systématiquement favorisé les intérêts d'un groupe au détriment d'un autre aurait rapidement perdu la confiance des citoyens et donc ses commandes.

Ce qui fascinait Marta, c'était la façon dont ce système inversait les incitations. Dans l'ancien monde, les lobbyistes payaient grassement pour obtenir des lois sur mesure, rédigées dans l'ombre des ministères. Désormais, chaque proposition était publique, chaque financement traçable. Si une entreprise voulait influencer la législation, elle devait le faire au grand jour et ses arguments devaient convaincre non pas quelques élus, mais trois millions de citoyens.

Puis vinrent les instituts d'impact. Des organisations spécialisées dans la simulation et l'évaluation des politiques publiques. Quel serait l'effet de telle mesure fiscale sur l'emploi ? Sur l'inflation ? Sur les inégalités ? Ces instituts mobilisaient des économistes, des statisticiens, des modélisateurs. Leurs études étaient publiques, leurs méthodologies transparentes, leurs conclusions parfois contradictoires, et c'était précisément le but. Les citoyens disposaient ainsi de plusieurs analyses indépendantes avant de voter.

L'Institut Ateitis, Avenir, était devenu en quelques mois une référence. Fondé par d'anciens chercheurs de l'université de Kaunas, il avait développé des modèles de simulation qui permettaient aux citoyens de visualiser les conséquences probables de chaque décision. Vous vouliez voter pour une baisse de l'impôt sur les sociétés ? L'Institut vous montrait, avec une marge d'incertitude explicite, les effets attendus sur les recettes fiscales, sur l'investissement, sur l'emploi. Pas de propagande, pas de certitudes assénées, juste des probabilités, des fourchettes, des scénarios.

Ce qui distinguait ces instituts des think tanks de l'ancien monde, c'était leur indépendance structurelle. Ils n'étaient financés ni par l'état, ni par des

donateurs privés ayant des intérêts dans les décisions, mais par une fraction prélevée sur chaque vote, une sorte de taxe démocratique qui garantissait que l'éclairage des choix serait toujours financé. Chaque citoyen contribuait à la production de savoir nécessaire à la délibération collective.

Le changement le plus profond, toutefois, concernait l'information. Le vieux journalisme - celui qui vivait de la publicité et donc du sensationnalisme, celui qui dépendait des propriétaires et donc des pouvoirs - était mort depuis longtemps. Ce qui le remplaça fut quelque chose d'entièrement nouveau : des médias financés directement par leurs lecteurs-votants, dont la mission explicite n'était plus de divertir ni même d'informer au sens classique, mais d'éclairer les décisions.

Tomas, qui avait tant souffert de l'ancien système, avait contribué à fonder l'un de ces médias d'impact : Šviesa, Lumière. La philosophie était radicale : chaque article devait répondre à une question simple. Qu'est-ce qu'un citoyen rationnel a besoin de savoir pour voter de façon éclairée sur tel sujet ? Pas d'opinion. Pas de sensationnalisme. Pas de titres racoleurs. Juste les faits, les enjeux, les arguments des différentes parties.

Le modèle économique reposait sur l'abonnement, mais pas n'importe quel abonnement. Chaque lecteur payait en fonction du nombre de votes auxquels il participait. Plus vous votiez, plus vous aviez besoin d'être informé, plus vous contribuiez au financement du média. C'était une logique de responsabilité : si vous vouliez exercer votre pouvoir de citoyen, vous deviez accepter le coût de l'information nécessaire à ce pouvoir.

Et surtout, contrairement aux médias d'autrefois, Šviesa et ses concurrents n'avaient aucun intérêt à polariser, à indigner, à diviser. Leur succès dépendait de la qualité perçue de leurs analyses et cette qualité se mesurait, a posteriori, à la satisfaction des lecteurs qui avaient voté en s'appuyant sur leurs articles. Un média qui aurait systématiquement induit ses lecteurs en erreur aurait rapidement perdu ses abonnés.

Marta se souvenait du jour où elle avait compris ce que cela signifiait. C'était en juin 2030, deux mois après la révolution. La plateforme soumettait au vote une question complexe : fallait-il autoriser l'exploitation d'une nouvelle mine de lithium près de Trakai, afin de réduire la dépendance aux importations chinoises ? Les enjeux étaient considérables : économiques, environnementaux,

géopolitiques. Dans l'ancien système, un ministre aurait tranché, sous l'influence de lobbies invisibles. Désormais, trois millions de citoyens devaient décider.

Trois médias d'impact, c'était le terme qui s'était imposé, avaient produit des dossiers de fond. Pas des éditoriaux. Pas des tribunes d'opinion. Des analyses factuelles, méthodiques, assumant leur angle mais révélant leurs sources. Le premier, financé principalement par des abonnés urbains de Vilnius, avait mis l'accent sur les risques environnementaux. Le second, soutenu par des communautés rurales de la région de Trakai, avait détaillé les opportunités d'emploi. Le troisième, financé par des entrepreneurs du secteur technologique, avait analysé les implications stratégiques vis-à-vis de la Chine.

Aucun de ces médias ne prétendait à l'objectivité. Mais tous pratiquaient la transparence : leurs sources de financement étaient publiques, leurs méthodologies explicites, leurs biais assumés. Et surtout, contrairement aux médias traditionnels, ils ne cherchaient pas à convaincre. Ils cherchaient à outiller.

Le vote eut lieu. La mine fut autorisée, mais avec des contraintes environnementales strictes et un fonds de compensation pour les riverains. La décision n'était peut-être pas parfaite. Mais elle avait été prise par ceux qui en subiraient les conséquences, après avoir eu accès à une information de qualité.

L'exécutif, lui aussi, avait changé de nature. Il n'y avait plus de ministres, plus de chef du gouvernement, plus de président de la République au sens traditionnel. Il y avait des administrateurs, des fonctionnaires en CDD, recrutés sur concours, révocables à tout moment par vote populaire, chargés d'exécuter les décisions de l'assemblée des citoyens.

La première génération d'administrateurs avait été recrutée parmi les hauts fonctionnaires de l'ancien régime ; ceux, du moins, qui n'étaient pas compromis dans les scandales de corruption. Ils avaient dû réapprendre leur métier. Plus de négociations politiques en coulisses. Plus de compromis avec les lobbies. Plus de cette zone grise où l'exécutif s'arrogeait des pouvoirs que le législatif ne lui avait pas donnés. Leur mandat était impératif : exécuter ce que le peuple avait voté, ni plus ni moins.

Jonas, qui avait accepté de devenir le premier « coordinateur administratif », un titre volontairement modeste, aimait comparer le système à celui d'une copropriété. Le syndic n'est pas le chef des copropriétaires. Il est leur

mandataire. Il exécute ce que l'assemblée générale a décidé. S'il s'en écarte, on le révoque et on en nomme un autre.

Cette révocabilité permanente changeait tout. Dans l'ancien système, un élu pouvait trahir ses promesses pendant cinq ans en toute impunité. Désormais, chaque administrateur savait que sa mission pouvait s'achever à tout moment. Non pas sur un caprice populaire - les révocations exigeaient une majorité qualifiée et une procédure contradictoire - mais sur un constat objectif d'inadéquation entre son action et les décisions votées.

Le premier administrateur révoqué fut, ironiquement, un ancien militant du Mouvement du 15 mars. Il avait été nommé à la tête des services fiscaux et avait tenté d'interpréter « créativement » une loi sur les exemptions d'impôts. En trois jours, une pétition rassembla assez de signatures pour déclencher un vote de révocation. Il fut démis à soixante-huit pour cent. Le message était clair : personne, quelle que soit son histoire ou ses intentions, n'était au-dessus de la volonté collective.

Le premier test sérieux vint à l'automne 2030. La Russie, après des mois de menaces et de pressions, posa un ultimatum : soit la Lituanie renonçait à son nouveau système et revenait à une « démocratie normale », soit elle subirait des « conséquences économiques ». Le gaz russe, qui représentait encore vingt pour cent de l'approvisionnement énergétique du pays, serait coupé.

La question fut soumise au vote. Et pour la première fois, le monde put observer en temps réel comment une nation entière délibérait face à une menace existentielle.

Les instituts d'impact modélisèrent les scénarios. Les médias enquêtèrent sur les alternatives énergétiques. Les cabinets juridiques analysèrent les implications au regard du droit international. Pendant deux semaines, les Litoniens discutèrent, argumentèrent, s'informèrent.

Le vote eut lieu le 3 novembre 2030. Participation : 94%. Résultat : 89% pour le maintien du système démocratique, quelles que soient les conséquences.

Marta vota oui, comme la plupart de ses concitoyens. Son vote était public. Elle l'assuma devant ses parents, devant ses amis, devant le monde entier. C'était effrayant et libérateur à la fois. Car en assumant sa décision, elle en devenait pleinement responsable. Elle ne pourrait pas, plus tard, prétendre qu'elle n'avait pas su, qu'elle avait été manipulée, qu'elle n'était pas concernée.

La Russie coupa le gaz. L'hiver fut difficile. Mais la Lituanie tint. L'Europe, stupéfaite, commença à regarder ce petit pays autrement. Non plus comme une victime géopolitique, mais comme un laboratoire.

Six mois plus tard, quand Marta repensait à cette période, elle mesurait à quel point tout avait changé. Non pas les problèmes : la pauvreté, les inégalités, les défis environnementaux existaient toujours ; mais la façon dont une société pouvait y faire face.

L'ancien système reposait sur une double fiction. La fiction que des représentants élus agiraient dans l'intérêt de leurs électeurs. Et la fiction que le vote secret permettait une expression libre de la volonté populaire. En réalité, les représentants servaient leurs propres intérêts et ceux de leurs financeurs. Et le vote secret permettait surtout aux citoyens de voter sans réfléchir, sans assumer, sans apprendre.

Le nouveau système n'était pas parfait. Il exigeait des citoyens un engagement constant. Il produisait parfois des décisions que Marta jugeait mauvaises. Une fois, par exemple, un vote avait rejeté une augmentation du budget de la recherche fondamentale qu'elle estimait nécessaire. Mais ces décisions étaient les siennes, au sens collectif du terme. Elle avait participé au débat. Elle avait argumenté. Elle avait perdu. Et elle acceptait ce verdict, parce qu'il avait été rendu par des citoyens informés, responsables, assumant publiquement leurs choix.

Ce qui la frappait le plus, c'était la transformation des conversations quotidiennes. À la boulangerie, au café, dans le tramway, les gens parlaient politique... mais pas comme avant. Plus de diatribes contre « les élites » ou « le système ». Plus de ce ressentiment impuissant qui avait empoisonné les démocraties occidentales. À la place, des discussions concrètes sur des questions concrètes. « Tu as voté comment sur la réforme des retraites ? Pourquoi ? » Le vote public forçait chacun à clarifier sa pensée, à chercher des arguments, à écouter ceux des autres.

Un phénomène inattendu s'était produit : la disparition progressive des « commentateurs », ces gens qui, autrefois, avaient une opinion sur tout sans jamais rien décider. Dans l'ancien système, il était facile de critiquer depuis son canapé. Désormais, si vous aviez une opinion, vous deviez voter. Et si vous votiez, votre choix était public. Cette exigence de cohérence entre parole et acte avait transformé la culture politique. Les populistes, qui prospéraient sur le

ressentiment et les solutions faciles, avaient perdu leur principal carburant : l'irresponsabilité.

Marta avait remarqué que même les désaccords avaient changé de nature. On pouvait être en désaccord profond avec quelqu'un, mais on ne pouvait plus le mépriser. Car ce quelqu'un avait réfléchi, avait assumé, avait pris ses responsabilités, exactement comme vous. Le vote public créait, paradoxalement, une forme de respect mutuel que le vote secret n'avait jamais permis.

Ce soir-là, un an après le 15 mars, Marta retrouva Jonas, Giedrė et Tomas au café Literatų Svetainė. Dehors, il faisait encore froid, mais le printemps approchait. Sur la place de la Cathédrale, des ouvriers installaient une tribune pour la commémoration du lendemain.

- Tu te rends compte, dit Giedrė en sirotant son café, que trois pays européens nous ont officiellement demandé conseil pour réformer leurs institutions ?

Jonas sourit.

- Et tu te rends compte que Moscou a arrêté de nous menacer depuis qu'ils ont compris qu'ils ne pouvaient pas acheter nos dirigeants, puisque nous n'en avons plus ?

Tomas, lui, restait pensif.

- Ce qui m'inquiète, dit-il, c'est la suite. Les Estoniens et les Lettons commencent à regarder vers nous. Leurs régimes autoritaires vacillent. Si ça bascule là-bas aussi...

- Alors l'Europe aura trois démocraties directes sur sa frontière orientale, compléta Marta. Et plus rien ne sera comme avant.

Elle regarda par la fenêtre. Un groupe d'étudiants passait dans la ruelle, riant et discutant. L'un d'eux portait un t-shirt avec le slogan du mouvement, ce slogan qu'elle avait vu naître un an plus tôt sur la plateforme et qui était désormais inscrit dans le préambule de la nouvelle constitution :

*Aš atsakau už savo pasirinkimą.*

Je suis responsable de mon choix.

C'était cela, au fond, la révolution lituanienne. Non pas un transfert de pouvoir d'une élite à une autre. Non pas une idéologie remplaçant une autre idéologie. Mais quelque chose de plus simple et de plus profond : la fin du confort de l'irresponsabilité. La fin de cette délégation commode par laquelle les citoyens confiaient leur destin à des professionnels de la politique, puis se plaignaient d'être trahis. Désormais, chaque Lituanien était co-auteur de chaque loi. Et chaque Lituanien devait l'assumer devant tous.

Marta ne savait pas ce que l'avenir réservait. Elle ne savait pas si le modèle lituanien survivrait aux pressions, aux crises, aux tentations autoritaires qui rôdaient toujours. Mais elle savait une chose : pour la première fois depuis longtemps, elle avait le sentiment de vivre dans une société où les mots avaient un sens. Où la démocratie n'était pas un slogan creux, mais une pratique quotidienne.

Où la liberté n'était pas le droit de se plaindre, mais celui de décider.





# Le Troisième Mariage

La lumière d'avril entrant par les fenêtres de la cuisine. Sophie rinçait les bols du petit-déjeuner pendant que les enfants finissaient de se préparer à l'étage. Dans quelques minutes, ce serait le chaos habituel : les cartables qu'on ne trouve pas, les clés de voiture égarées, les bisous rapides avant de partir chacun de son côté.

Julien entra dans la cuisine, sa tasse de café à la main. À quarante-quatre ans, il avait ce visage légèrement fatigué des pères de famille qui jonglent entre les réunions professionnelles et les entraînements de football des enfants. Mais ce matin, quelque chose de différent brillait dans ses yeux.

- J'ai réfléchi à ce qu'on s'est dit hier soir, commença-t-il.

Sophie se retourna, les mains encore humides. Hier soir, après que les enfants se soient couchés, ils avaient parlé pendant des heures. De leur couple, de ce qu'il était devenu, de ce qu'ils voulaient qu'il devienne. Une de ces conversations rares et précieuses où l'on dit enfin les choses importantes.

- Moi aussi, dit-elle. Et je crois qu'on devrait le faire.

À l'étage, on entendit Mathilde, quinze ans, crier à son frère de libérer la salle de bain. Lucas, douze ans, répondit quelque chose d'in audible. Emma, la petite dernière de huit ans, descendit l'escalier en courant, son cartable rose rebondissant sur son dos.

- Maman, t'as signé mon carnet ?

Sophie attrapa le carnet sur le comptoir, le signa d'un geste machinal, et le rendit à sa fille. Emma repartit aussi vite qu'elle était venue. Dans dix minutes, la maison serait vide et silencieuse jusqu'au soir.

Julien s'approcha d'elle.

- Ce week-end, alors ? Quand les enfants seront chez tes parents ?

- Ce week-end.

Ils échangèrent un regard. Pas un regard de jeunes amoureux, ils avaient passé l'âge, mais un regard de complices qui s'apprêtent à faire quelque chose d'important. Quelque chose qui allait changer leur façon de vivre ensemble.

Tout avait commencé six mois plus tôt, par une crise. Pas une crise spectaculaire avec cris et valises, plutôt une crise sourde, insidieuse, de celles qui s'installent sans qu'on s'en aperçoive.

Sophie et Julien s'étaient mariés seize ans auparavant, dans l'euphorie de leurs vingt-six ans. Ils s'aimaient, donc ils se mariaient. C'était aussi simple que cela. La passion des débuts, les projets partagés, la naissance de Mathilde, puis de Lucas, puis d'Emma... tout s'était enchaîné dans une sorte d'évidence heureuse.

Et puis, progressivement, quelque chose s'était grippé. Pas l'amour, ils s'aimaient encore, d'une certaine façon, mais l'élan. La vie était devenue une succession de tâches à accomplir, de problèmes à résoudre, de journées à traverser. Ils étaient devenus des coéquipiers efficaces, des partenaires de gestion, mais ils avaient oublié pourquoi ils faisaient tout cela ensemble.

Un soir d'octobre, Sophie avait fondu en larmes dans leur chambre. Julien l'avait trouvée assise au bord du lit, le visage dans les mains.

- Je ne sais plus pourquoi on est ensemble, avait-elle dit entre deux sanglots. On fait les choses, on élève les enfants, on paye les factures, mais... pourquoi ? Qu'est-ce qui nous lie encore, à part l'habitude ?

Julien s'était assis à côté d'elle, désespéré. Il aurait voulu dire quelque chose de réconfortant, mais il ne trouvait pas les mots. Parce qu'au fond, il ressentait la même chose.

- L'amour qu'on avait au début... avait-il commencé.

- Il n'est plus là. Tu le sais aussi bien que moi.

C'était vrai. La passion des premiers jours s'était dissipée depuis longtemps. Ce qui restait, c'était autre chose : une tendresse, une familiarité, une connaissance intime de l'autre... mais ce n'était pas ce qu'on leur avait promis. Ce n'était pas le grand amour éternel des contes de fées. Et c'était même peut-être bien pire... car des fois il y avait le ressentiment et la colère envers l'autre : juste parce qu'il était ce qu'il était - imparfait - et que chacun exigeait qu'il s'améliore, fasse davantage, donne plus et avant que soi-même ne se donne. Chacun projetait et imputait ses frustrations dans l'autre. Cette haine naissante, inexprimée mais

latente, les terrorisaient, car c'était là les prémisses d'un schéma qu'ils savaient classique : la voie qu'avait pris tous ceux, parents et amis, dont le mariage s'était finalement dissous dans le divorce.

- Peut-être qu'on s'est trompés, avait dit Sophie. Peut-être qu'on aurait dû...

Elle n'avait pas fini sa phrase. Elle n'avait pas besoin de la finir.

Cette nuit-là, ils n'avaient pas dormi. Ils avaient parlé jusqu'à l'aube, avec une honnêteté qu'ils n'avaient pas eue depuis des années. Et au matin, quelque chose avait changé. Pas leur situation, elle était toujours la même, mais leur façon de la regarder.

C'est Julien qui avait trouvé les mots, quelques semaines plus tard. Il était tombé, presque par hasard, sur un texte philosophique qui parlait du mariage d'une façon qu'il n'avait jamais entendue.

- Écoute ça, avait-il dit à Sophie un soir, en lui tendant son téléphone. C'est un texte sur ce que l'auteur appelle le « mariage rationnel ».

Sophie avait lu, d'abord avec scepticisme, puis avec un intérêt croissant. L'idée centrale était simple mais radicale : le mariage d'amour, tel qu'on le concevait depuis deux siècles, reposait sur une illusion. L'amour-passion était par nature éphémère. Mais il existait une autre façon de concevoir le mariage. Non plus comme l'aboutissement d'une émotion, mais comme le commencement d'un projet. Un projet à la fois animal et rationnel : la reproduction. Car, si l'on reconnaît dans sa propre perpétuation - et l'éducation qui l'accompagne - la finalité la plus haute de l'existence, et que ce projet exige d'être deux, alors le mariage devient le choix délibéré d'un partenaire pour accomplir ensemble ce que chacun poursuit pour soi. Fonder une institution durable sur un sentiment instable, c'était construire sur du sable.

- C'est exactement ce qui nous est arrivé, avait dit Sophie. On s'est mariés par amour, et quand l'amour s'est transformé, on s'est sentis perdus. Comme si notre mariage avait échoué parce qu'on ne ressentait plus la même chose qu'au début.

- Mais il n'a pas échoué, avait répondu Julien. On a trois enfants formidables. On a construit une maison, une vie, des souvenirs. Ce n'est pas un échec.

- Non. Mais on ne savait pas comment nommer ce qu'on avait. On cherchait l'amour-passion, et comme on ne le trouvait plus, on se sentait coupables.

Le texte leur offrait un cadre pour comprendre leur expérience. L'affection qu'ils ressentaient l'un pour l'autre - cette tendresse née de seize ans de vie commune, d'épreuves traversées ensemble, de victoires partagées - n'était pas un ersatz de l'amour. C'était une forme d'attachement plus profonde, plus durable, construite sur des actes plutôt que sur des émotions.

- Et le passage sur les petits-enfants, avait dit Julien. Tu as lu ?

Sophie hocha la tête. L'auteur écrivait que le but de la reproduction n'était pas d'avoir des enfants, mais d'avoir des petits-enfants. Autrement dit : la mission des parents n'était pas seulement d'élever leurs enfants, mais de leur apprendre à devenir parents à leur tour. Et pour cela, il fallait leur montrer l'exemple d'un couple durable, exactement comme jadis les enfants apprenaient leur métier au contact de leurs parents.

- Mathilde a quinze ans, avait dit Sophie. Dans dix ans, peut-être moins, elle aura peut-être des enfants. Qu'est-ce qu'on lui aura appris sur le couple ?

- Pour l'instant ? Que le mariage est une corvée qu'on supporte par devoir.

- Exactement. Et ce n'est pas ce qu'on veut lui transmettre.

Quelques jours plus tard, Julien était revenu avec un autre texte. Celui-là était plus ancien ; deux mille ans, à vrai dire.

- Épictète, avait-il dit. Un philosophe stoïcien. Écoute ce qu'il écrit : « Parmi les choses qui existent, les unes dépendent de nous, les autres ne dépendent pas de nous. »

Sophie avait froncé les sourcils.

- C'est-à-dire ?

- C'est ce qu'on appelle la dichotomie du contrôle. L'idée est simple : il y a des choses sur lesquelles nous avons du pouvoir - nos pensées, nos jugements, nos actions - et des choses sur lesquelles nous n'en avons pas - les événements extérieurs, le comportement des autres, le passé. La sagesse consiste à concentrer son énergie sur ce qui dépend de nous, et à accepter sereinement ce qui n'en dépend pas.

Sophie réfléchit un moment.

- Et le rapport avec notre couple ?

- Le rapport, c'est qu'on a passé des années à regretter quelque chose qui ne dépendait pas de nous : la disparition de l'amour-passion. Ce sentiment-là, on ne le contrôle pas. Il vient, il s'en va, il se transforme. On peut le regretter autant qu'on veut, on ne peut pas le faire revenir par un acte de volonté.

Il marqua une pause.

- Mais il y a autre chose qui dépend de nous. Nos actes. Nos choix quotidiens. La façon dont on se traite l'un l'autre. L'attention qu'on se porte. Les efforts qu'on fait pour construire ensemble.

Sophie sentit quelque chose s'éclairer en elle. C'était exactement le piège dans lequel ils étaient tombés. Ils avaient attendu que le sentiment revienne, passivement, comme s'il devait tomber du ciel. Ils s'étaient concentrés sur ce qu'ils ne ressentaient plus au lieu de se concentrer sur ce qu'ils pouvaient faire.

- Tu veux dire que l'affection... qu'elle dépend de nous ?

- Pas directement. On ne peut pas décider d'éprouver de l'affection comme on décide de lever le bras. Mais on peut créer les conditions pour qu'elle naisse. On peut poser des actes qui la favorisent. On peut choisir de regarder l'autre avec bienveillance, de reconnaître ses efforts, de cultiver la gratitude pour ce qu'il apporte.

- Et tu crois que ça suffit ?

Julien sourit.

- Je crois que c'est la seule chose sur laquelle on ait prise. Le reste - les sentiments, les émotions, les élans du cœur - ce sont des conséquences. Ils viennent quand on a préparé le terrain. Ou ils ne viennent pas, et alors il faut l'accepter. Mais au moins, on aura fait ce qui dépendait de nous.

Cette conversation en avait amené une autre, quelques semaines plus tard. C'était Sophie, cette fois, qui avait trouvé quelque chose.

- Tu connais le pari de Pascal ? avait-elle demandé un soir, alors qu'ils rangeaient la cuisine après le dîner.

- Vaguement. C'est un argument sur l'existence de Dieu, non ?

- Oui, mais c'est plus subtil que ça. Pascal dit que même si on n'a pas la foi, on devrait vivre comme si Dieu existait. Parce que si on vit ainsi, en pratiquant, en participant aux rites, en adoptant les comportements du croyant, la foi finit par venir. « Cela vous fera croire et vous abêtira », écrit-il.

- « Abêtira » ?

- C'est une formule provocante, mais l'idée est profonde. Pascal dit que nos croyances suivent nos pratiques, pas l'inverse. On ne croit pas d'abord pour agir ensuite. On agit d'abord, et la croyance vient avec l'action.

Julien posa l'assiette qu'il essayait.

- Et tu veux appliquer ça à notre couple ?

- Exactement. On a passé des mois à attendre de ressentir quelque chose, l'amour, la passion, l'élan... pour agir en conséquence. Mais c'est peut-être l'inverse qu'il faut faire. Agir d'abord. Pratiquer le couple. Poser les gestes de l'affection, de l'attention, du soin. Et peut-être que le sentiment suivra.

- Un pari, dit Julien.

- Un pari. On décide de vivre comme si notre couple était solide, comme si l'affection était là, comme si le projet commun avait un sens. On pose les actes correspondants. On fait comme si. Et on voit ce qui se passe.

- Et si ça ne marche pas ?

- Alors on aura au moins essayé. On aura fait ce qui dépendait de nous. On n'aura pas de regrets.

Sophie s'approcha de lui.

- Mais je crois que ça marchera. Parce que c'est déjà en train de marcher. Depuis qu'on parle de tout ça, depuis qu'on a changé notre façon de voir les choses, quelque chose a changé entre nous. Tu ne trouves pas ?

Julien hocha la tête. C'était vrai. Depuis quelques semaines, ils se regardaient différemment. Ils faisaient attention l'un à l'autre. Ils remarquaient les petits gestes, les efforts quotidiens, les marques d'attention. Et cette attention nouvelle avait créé quelque chose, pas le retour de la passion, non, mais une forme de chaleur, de proximité, qui ressemblait fort à de l'affection.

- La pratique crée la réalité, murmura-t-il.

- Exactement. On ne peut pas contrôler ce qu'on ressent. Mais on peut contrôler ce qu'on fait. Et ce qu'on fait finit par façonner ce qu'on ressent.

L'idée du renouvellement était venue naturellement. Si leur premier mariage avait été un mariage d'amour - le « deuxième mariage » de l'histoire humaine, après le mariage arrangé des siècles anciens - alors il était temps de passer au troisième. Le mariage stoïcien. Le mariage de raison et de projet.

- On ne peut pas se remarier officiellement, avait dit Julien. On est déjà mariés.

- On peut renouveler nos vœux. Pas les mêmes vœux : des vœux différents. Des vœux honnêtes.

Ils avaient choisi de le faire simplement, sans cérémonie officielle. Juste eux deux, un week-end où les enfants seraient chez les grands-parents. Pas de maire, pas de témoins, pas de fête. Juste un engagement renouvelé, dans l'intimité de leur maison.

Le samedi matin, après le départ des enfants, Sophie et Julien se retrouvèrent dans le salon. La maison était étrangement silencieuse. Ils s'assirent face à face sur le canapé, comme deux adolescents timides à leur premier rendez-vous.

- C'est un peu ridicule, non ? dit Sophie avec un sourire gêné.

- Complètement ridicule. Mais c'est important.

Julien prit ses mains dans les siennes. Des mains qu'il connaissait par cœur : il les avait tenues dans la salle d'accouchement, trois fois, il les avait serrées à l'enterrement de son père, il les avait caressées des milliers de nuits.

- Sophie, commença-t-il, il y a seize ans, je t'ai promis de t'aimer toute ma vie. C'était sincère, mais c'était naïf. Je ne savais pas ce que signifiait aimer sur la durée. Je croyais que l'amour était un sentiment qui se conservait intact, comme une flamme qu'il suffisait d'entretenir.

Il fit une pause.

- Aujourd'hui, je comprends qu'il y a des choses qui dépendent de moi et des choses qui n'en dépendent pas. L'amour-passion des débuts ne dépendait pas de moi : il est venu, il s'est transformé, c'est ainsi. Mais ce qui dépend de moi,

ce sont mes actes. Ma présence. Mon attention. Les efforts que je fais chaque jour pour construire avec toi.

Sophie sentit ses yeux s'humidifier, mais elle ne détourna pas le regard.

- Je te promets de me concentrer sur ce qui dépend de moi, reprit Julien. Je te promets de poser les actes, de faire les choix, de cultiver l'attention qui fait naître l'affection. Je fais le pari que si je pratique le couple - si je vis comme si notre union avait un sens profond - alors ce sens deviendra réel. La pratique créera la réalité.

Il serra ses mains plus fort.

- Je te promets d'être présent pour élever nos enfants jusqu'au bout, jusqu'à ce qu'ils soient capables de fonder leurs propres familles. Je te promets de leur montrer, par notre exemple, ce que signifie s'engager. Et je te promets d'être là, un jour, pour accueillir nos petits-enfants à tes côtés.

Sophie prit une inspiration. Elle avait préparé ce qu'elle voulait dire, mais les mots lui semblaient soudain insuffisants.

- Julien, commença-t-elle, pendant des années, je me suis sentie coupable. Coupable de ne plus ressentir ce que je ressentais au début. Coupable de trouver notre vie ensemble parfois pesante. Coupable de me demander si on avait fait le bon choix.

Elle vit dans ses yeux qu'il comprenait. Il avait ressenti la même chose.

- Je comprends maintenant que cette culpabilité venait d'une erreur. Je voulais contrôler ce qui ne dépendait pas de moi : mes sentiments, mes émotions, les élans de mon cœur. Et comme je n'y arrivais pas, je me jugeais défaillante. Mais les sentiments ne se commandent pas. Ce qui se commande, ce sont les actes.

Elle regarda autour d'elle : le salon où ils avaient passé tant de soirées, les photos des enfants sur les murs, les traces de leur vie commune partout.

- Ce que nous avons construit ici, ce n'est pas le résultat d'une passion. C'est le résultat d'un travail. D'efforts quotidiens, de compromis, de choix répétés. Et je suis fière de ce travail. Je suis fière de ce que nous avons fait de nous.

Elle se redressa.

- Aujourd'hui, je fais un pari. Le même pari que toi. Je choisis de vivre comme si notre couple était ce qu'il y a de plus précieux dans ma vie. Je choisis de poser les gestes de l'affection, de l'attention, du soin, non pas parce que je ressens d'abord quelque chose, mais parce que je crois que le faire finira par le créer.

Elle prit son visage entre ses mains.

- Je te promets de me concentrer sur ce qui dépend de moi. Ma façon de te regarder. Ma façon de te parler. Ma façon de reconnaître ce que tu fais pour notre famille. Je te promets de pratiquer le couple, jour après jour, avec la conviction que la pratique crée la réalité.

Elle sourit.

- Et tu sais quoi ? Ça marche déjà. Depuis qu'on a commencé à parler de tout ça, depuis qu'on a changé notre façon de voir les choses, je ressens quelque chose que je n'avais pas ressenti depuis longtemps. Pas la passion des débuts, autre chose. Une forme de chaleur, de reconnaissance, de... oui, d'affection. Une affection qui naît de l'effort partagé.

Ils restèrent un moment silencieux, front contre front. Pas besoin de baiser spectaculaire, pas besoin de musique romantique. Juste le silence de leur maison vide et la chaleur de leur présence mutuelle.

- On l'a fait, dit Julien avec un léger rire.

- On l'a fait. On a parié sur nous.

Le dimanche soir, quand les enfants rentrèrent, quelque chose avait changé dans la maison. Rien de visible - les mêmes meubles, les mêmes odeurs, les mêmes routines - mais une atmosphère différente. Plus légère, peut-être. Plus apaisée.

Mathilde fut la première à le remarquer. Elle avait cet instinct des adolescents pour détecter les tensions et les apaisements dans leur environnement familial.

- Il s'est passé quelque chose ce week-end ? demanda-t-elle à sa mère pendant qu'elles rangeaient la cuisine après le dîner.

Sophie hésita. Comment expliquer à une fille de quinze ans ce qu'ils avaient fait ? Comment lui dire qu'ils avaient renoncé au mythe de l'amour-passion pour embrasser une conception plus sobre mais plus vraie du mariage ?

- Ton père et moi, on a beaucoup parlé. De notre couple. De ce qu'on veut pour notre famille.

Mathilde la regarda avec une intensité soudaine.

- Vous allez divorcer ?

- Non, ma chérie. Exactement le contraire.

Sophie s'arrêta de ranger et se tourna vers sa fille.

- Tu sais, quand papa et moi on s'est mariés, on croyait que l'amour qu'on ressentait allait rester le même pour toujours. Comme dans les films. Mais ce n'est pas comme ça que ça marche. L'amour change. Il se transforme en autre chose.

- En quoi ?

- En quelque chose qu'on construit, plutôt que quelque chose qu'on ressent. Tu vois, il y a des choses qu'on ne contrôle pas : les sentiments, les émotions, les coups de cœur. Et il y a des choses qu'on contrôle : nos actes, nos choix, notre façon de traiter l'autre. Papa et moi, on a décidé de se concentrer sur ce qu'on contrôle.

Mathilde fronça les sourcils, essayant de comprendre.

- Donc vous vous aimez pas vraiment ?

Sophie sourit.

- On s'aime. Mais pas comme au début. Et c'est bien ainsi. L'amour du début, c'est comme un feu d'artifice : c'est spectaculaire, mais ça ne dure pas. Ce qu'on a maintenant, c'est plutôt comme un feu de cheminée. Moins flamboyant, mais il réchauffe, il dure, et on peut compter dessus.

Elle hésita, puis ajouta :

- Et tu sais le plus important ? On a fait un pari. On a décidé de vivre comme si notre couple était précieux, comme si chaque geste comptait, comme si tout ce qu'on faisait l'un pour l'autre avait du sens. Et tu sais quoi ? Depuis qu'on fait ça, c'est devenu vrai. La pratique a créé la réalité.

Mathilde resta silencieuse un moment. Puis elle dit, avec ce mélange de pragmatisme et de sensibilité propre aux adolescents :

- C'est moins romantique que dans les films.

- C'est vrai.

- Mais c'est plus vrai.

Sophie sentit quelque chose se desserrer dans sa poitrine. Sa fille avait compris. Pas tout, pas encore - elle n'avait que quinze ans - mais l'essentiel.

Ce soir-là, après avoir couché Emma et dit bonsoir aux deux grands, Sophie et Julien se retrouvèrent sur le canapé du salon. Leur rituel du soir, qu'ils avaient failli perdre et qu'ils avaient reconquis.

- J'ai parlé avec Mathilde, dit Sophie.

- De nous ?

- Oui. Je lui ai expliqué la dichotomie du contrôle. Et le pari.

Julien haussa les sourcils.

- En ces termes ?

- Non, avec des mots simples. Mais elle a compris l'idée. Elle a dit que c'était moins romantique que dans les films, mais plus vrai.

- Sage fille.

Ils restèrent silencieux un moment, écoutant les bruits familiers de la maison. Lucas qui regardait une vidéo dans sa chambre. Mathilde qui écoutait de la musique. Emma qui dormait déjà, son doudou serré contre elle.

- Tu imagines, dit Julien, dans dix ans, Emma aura l'âge de Lucas. Lucas sera à l'université. Mathilde aura peut-être déjà quelqu'un dans sa vie.

- Et dans vingt ans ?

- Dans vingt ans, on aura peut-être des petits-enfants. Et on sera toujours là, sur ce canapé, à regarder les photos de famille s'accumuler sur les murs.

Sophie posa sa tête sur son épaule.

- C'est ça, le pari qu'on a fait, dit-elle. On a parié que si on pratiquait le couple, si on posait les actes, si on faisait les choix, si on se concentrait sur ce qui dépend de nous, alors ça deviendrait réel. Et ça le devient. Chaque jour un peu plus.

- Épictète aurait approuvé.

- Pascal aussi.

Julien rit doucement.

- Qui aurait cru qu'on finirait par sauver notre couple avec de la philosophie ?

- Ce n'est pas la philosophie qui nous a sauvés. C'est notre décision. La philosophie nous a juste donné les mots pour comprendre ce qu'on faisait.

Elle ferma les yeux, bercée par la chaleur de sa présence.

Demain, le réveil sonnerait à six heures trente. Les enfants descendraient en traînant des pieds. Il y aurait des cartables à chercher et des tartines à préparer. La vie reprendrait son cours ordinaire.

Mais quelque chose aurait changé. Quelque chose d'invisible et d'essentiel. Sophie et Julien ne seraient plus deux personnes qui restaient ensemble par habitude ou par devoir. Ils seraient deux partenaires engagés dans un pari commun : le pari que la pratique crée la réalité, que les actes façonnent les sentiments, que l'amour véritable se construit plutôt qu'il ne se trouve.

Et c'est leur petite Emma, devenue agrégée de philosophie, qui vingt-cinq ans plus tard populariserait leur serment, dans son bestseller de développement personnel, « *After convenience and love, the third age of marriage* ». Ce livre serait considéré comme un élément déterminant du rebond nataliste mondial, observé dans les années 2050. Faire des enfants avait enfin retrouvé un sens.

Texte officiel : Nouveau Serment de Mariage

*Nous croyons, toi et moi, que faire des enfants et les éduquer est une finalité essentielle de notre vie et une condition de notre bonheur ici, maintenant et demain.*

*Nous nous connaissons et sommes heureux ensemble. Aujourd'hui, tu es la personne que j'ai choisie pour passer quelques dizaines d'années à accomplir ce que chacun de nous poursuit pour soi.*

*Nous décidons de faire des enfants et de les élever dans une communauté de vie : leur famille. Le chemin sera beau et difficile. Nous faisons aujourd'hui le choix de le parcourir unis et au service l'un de l'autre.*

*Le jour où nous aurons des petits-enfants, là, nous aurons atteint notre but et nous serons relevés de ce serment.*

*Je n'attendrai pas de ressentir pour agir : j'agirai pour ressentir. Je pratiquerai la tendresse avant de l'éprouver, la patience avant d'y être contraint, et la gentillesse dans toute relation avec toi. Je ferai de chacun de tes jours une belle vie, car ton sourire est la condition de ma réussite : mes enfants auront besoin de toi autant que de moi. Nous sommes dans la même équipe.*

*En toute liberté, je consens donc préalablement, inconditionnellement et définitivement à me donner à toi, c'est-à-dire à te servir chaque jour :*

*Quand tu auras peur, tu trouveras mon réconfort ;*

*Quand tu seras las, je te laisserai te reposer ;*

*Quand tu auras faim, je te ferai à manger ;*

*Quand tu désireras, je te ferai l'amour.*

*Je consacrerai désormais le meilleur de mon temps et de mes ressources à notre projet commun.*

*Je prends cet engagement devant toi mais je le prononce pour moi, car il engage ma vie et mon bonheur : c'est une promesse unilatérale, et je la tiendrai quand bien même tu l'oublierais.*

*Je me réjouis de ce serment.*



# Le nouvel or noir du Sahara

Les historiens de l'énergie aiment rappeler que chaque époque eut son or noir. Pour les Romains d'Afrique du nord, c'était les esclaves de Nubie. Pour l'âge industriel, le charbon d'abord, puis le pétrole. Et pour nous, les enfants du XXIIe siècle qui regardons en arrière vers cette période charnière que nos arrière-grands-parents traversèrent sans toujours en mesurer l'importance, c'est le silicium du Sahara qui brille comme la ressource qui sauva la civilisation.

Je me souviens des récits de ma grand-mère Fatima. Elle était née à Ouarzazate en 1915, dans ce Maroc qui allait devenir l'un des premiers laboratoires de la grande transition. Quand elle me parlait de son enfance, elle évoquait les dernières neiges sur l'Atlas, les hivers encore frais, et cette angoisse diffuse qui planait sur le monde adulte, comme un orage permanent à l'horizon. « Nous savions », disait-elle avec ce regard lointain des témoins. « Nous savions tous ce qui se passait. La question n'était pas de savoir si le climat changeait, mais si nous aurions le courage de faire ce qu'il fallait. »

Ce qu'il fallait. Avec le recul confortable de l'histoire accomplie, cela semble si simple. La crise climatique du début du XXIe siècle, contrairement à tant d'autres crises plus complexes de l'histoire humaine, possédait cette caractéristique remarquable : une cause unique et parfaitement identifiée - les énergies fossiles - et une solution tout aussi clairement définie - les énergies nucléaires et solaires. Point de mystère épidémiologique comme pour les grandes pestes, point de spirale géopolitique inextricable comme pour les guerres mondiales, point de défaillance systémique opaque comme pour les crises financières. Non : nous brûlions du carbone fossile, cela réchauffait l'atmosphère, et il suffisait de cesser de le brûler.

Suffisait. Le mot fait sourire. Car entre le diagnostic et le remède, il y avait ce gouffre que toutes les générations humaines ont dû franchir : celui de l'action collective, de la transformation des habitudes, de la reconstruction des infrastructures. Et pourtant, nous l'avons franchi. Non pas d'un bond héroïque, mais par l'accumulation de milliers de petits pas, de décisions pragmatiques, d'adaptations successives. Exactement comme l'humanité l'avait toujours fait,

depuis que nos ancêtres avaient quitté la savane africaine pour coloniser tous les continents.

L'histoire retiendra une date : 2031. Cette année-là, la Commission européenne, sous la pression conjuguée des canicules meurtrières et des mouvements citoyens, adopta la directive qui allait tout changer. Elle s'appelait, dans le jargon technocratique de l'époque, la « Directive sur la compensation énergétique des systèmes de climatisation ». Son principe était d'une simplicité redoutable : tout système de climatisation installé en Europe devait être accompagné d'une capacité de production électrique renouvelable équivalente à sa consommation annuelle.

Les critiques fusèrent immédiatement. Les libéraux dénonçaient une bureaucratie supplémentaire. Les industriels calculaient des surcoûts prohibitifs. Les écologistes eux-mêmes étaient divisés : certains y voyaient une demi-mesure insuffisante, d'autres craignaient que cela ne légitimât le développement de la climatisation plutôt que de promouvoir l'architecture bioclimatique. Mais la réalité climatique, elle, n'attendait pas les débats. Les étés européens devenaient proprement invivables. En 2029, la canicule d'août avait fait douze mille morts en France, quinze mille en Italie, huit mille en Espagne. La climatisation n'était plus un luxe : c'était une question de survie, particulièrement pour les personnes âgées et les plus fragiles.

La directive entra donc en vigueur, et les acteurs économiques, comme toujours, s'adaptèrent. Il fallait produire de l'électricité renouvelable, beaucoup d'électricité renouvelable, et vite. L'éolien aurait pu être une solution, et pendant quelques années, les promoteurs tentèrent d'imposer leurs moulins métalliques dans les campagnes européennes. Mais ils se heurtèrent à un mur inattendu : le rejet esthétique et sonore des populations locales.

On peut sourire aujourd'hui de ces querelles d'un autre âge. Mais il faut comprendre ce que représentaient ces éoliennes pour les Européens de l'époque. Après des siècles de façonnage patient des paysages, de construction minutieuse d'un équilibre entre nature et culture, ces immenses machines tournoyantes apparaissaient comme des intruses mécaniques dans des horizons séculaires. Les habitants du Massif Central français, des collines toscanes, des plaines castillanes, tous exprimaient le même malaise : ces hélices géantes défiguraient ce qui restait de leur rapport charnel au territoire. L'éolien terrestre, censé incarner la transition écologique, était devenu le symbole de l'écologie imposée d'en haut, sans consultation ni considération pour les populations

locales. Et son intermittence - ce défaut technique qui nécessitait des systèmes de stockage coûteux ou des centrales de compensation - ajoutait l'argument économique au rejet sensible.

C'est dans ce contexte qu'émergea l'idée qui allait transformer le monde. Si l'Europe manquait d'espace et de soleil constant pour ses panneaux photovoltaïques, il existait à quelques centaines de kilomètres au sud un territoire immense, inhospitalier, quasiment inhabité, et baigné d'un ensoleillement parmi les plus intenses de la planète : le Sahara.

Ma grand-mère Fatima avait vingt ans quand les premiers accords furent signés entre l'Union européenne et les pays du Maghreb et du Sahel. Elle se souvenait des débats passionnés qui agitaient Rabat, Alger, Bamako. Certains y voyaient une nouvelle forme de colonialisme énergétique : l'Europe, incapable de résoudre ses problèmes sur son propre sol, venait une fois de plus exploiter les ressources africaines. D'autres, plus pragmatiques, calculaient les retombées économiques, les emplois, les transferts de technologie. D'autres encore, les visionnaires, entrevoyaient l'opportunité historique de faire du Sahara, ce désert que l'on traversait sans s'y arrêter depuis des millénaires, le cœur énergétique du monde nouveau.

Les négociations durèrent deux ans. Il fallait définir les zones d'implantation, les corridors de transmission, les répartitions de revenus, les garanties environnementales. Il fallait aussi convaincre les populations locales, parfois nomades, parfois sédentaires aux marges du désert, que ces installations ne menaçaient pas leurs modes de vie mais pouvaient au contraire les enrichir. Ce fut un travail patient, parfois conflictuel, mais qui aboutit en 2034 à la signature du Traité de Marrakech, le document fondateur de ce qu'on appellerait bientôt la Communauté Solaire Eurafrique.

Les premières centrales furent installées dans le sud marocain, dans cette région de Ouarzazate où ma grand-mère avait grandi. Elle me décrivait ces chantiers titanesques, ces convois de camions traversant l'Atlas chargés de panneaux brillants, ces armées d'ingénieurs et de techniciens venus de tous les continents. « C'était comme voir construire les pyramides », disait-elle, « sauf que ces pyramides-là ne servaient pas à enterrer les morts mais à faire vivre les vivants ».

Le coût des panneaux photovoltaïques avait chuté de façon vertigineuse au cours des décennies précédentes. Ce qui représentait un investissement majeur dans les années 2010 était devenu, vingt ans plus tard, une technologie mature

et bon marché. Un panneau s'amortissait désormais en deux ans à peine. La vraie question n'était plus le coût de l'installation, mais celui de la maintenance et de la transmission.

Le premier ennemi des panneaux solaires au Sahara n'était ni le soleil trop ardent, ni les tempêtes occasionnelles, ni même les tensions géopolitiques : c'était le sable. Cette poussière omniprésente, soulevée par le moindre souffle de vent, se déposait sur les surfaces vitrées et réduisait progressivement leur rendement. Les premières années, il fallait envoyer des équipes de nettoyage quotidiennes, un travail harassant sous la chaleur écrasante, coûteux en main-d'œuvre et en eau, cette ressource si précieuse dans le désert.

La solution vint d'un ingénieur tunisien, Mehdi Ben Salah, dont le nom figure aujourd'hui dans tous les manuels d'histoire des techniques. Son idée était d'une élégance confondante : plutôt que de nettoyer les panneaux par intermittence avec des moyens lourds, pourquoi ne pas installer des balais automatiques qui circuleraient en permanence sur des rails intégrés aux structures ? Et plutôt que d'alimenter ces balais par le réseau, pourquoi ne pas les rendre autonomes grâce à de petits panneaux dédiés ?

Le dispositif Ben Salah, comme on l'appela, fut breveté en 2036 et déployé à grande échelle dès 2038. Il s'agissait de petits robots à brosses souples, montés sur des rails discrets courant entre les rangées de panneaux, et alimentés par leur propre cellule photovoltaïque. Ils circulaient lentement, inlassablement, de l'aube au crépuscule, maintenant les surfaces dans un état de propreté optimal. Le rendement des installations bondit de trente pour cent. Le coût de maintenance s'effondra. Et le désert, ce milieu hostile qui avait jusqu'alors repoussé toute tentative d'exploitation permanente, se trouva domestiqué par une armée silencieuse de petites machines diligentes.

Ma grand-mère aimait me parler de ces balais solaires. Elle les comparait aux scarabées sacrés de l'Égypte ancienne, ces petits êtres qui roulaient patiemment leurs boules de fumier à travers le sable et que les pharaons avaient élevés au rang de symboles divins. « Le Sahara a toujours eu ses gardiens », disait-elle. « Avant, c'étaient les Touaregs et leurs caravanes. Maintenant, ce sont les balais de Ben Salah et leurs rails. Le désert ne change pas vraiment : il s'adapte, comme nous. »

Au fil des années 2040, les champs solaires s'étendirent vers l'est et vers l'ouest, comme une marée lente de silicium et d'aluminium. L'Algérie ouvrit son grand

sud, la Libye sortie de ses décennies de chaos trouva dans ces installations une source de stabilité et de revenus, l'Égypte connecta ses propres fermes à l'immense réseau. À l'ouest, la Mauritanie et le Mali rejoignirent le système. Le Sahara, ce territoire que les cartographes européens avaient longtemps représenté comme un vide blanc entre les zones « utiles », devenait le cœur battant de l'économie énergétique mondiale.

C'est alors qu'apparut l'avantage décisif du Sahara, celui que les planificateurs avaient anticipé mais dont l'ampleur dépassait leurs prévisions : son extension longitudinale. Le grand désert s'étire sur près de cinq mille kilomètres d'ouest en est, du rivage atlantique mauritanien aux confins égyptiens de la mer Rouge. Cette immense longueur signifiait que, pendant les heures diurnes européennes, il y avait toujours une portion significative du désert en plein soleil.

Quand le soleil se levait sur Madrid, il était déjà haut au-dessus du Sahara égyptien. Quand il se couchait sur Berlin, il illuminait encore les plaines mauritaniennes. Et même aux heures intermédiaires, quand le soleil était voilé par des nuages quelque part dans le désert, au moins les deux tiers de cette immense surface continuaient de produire à plein régime. L'intermittence, ce défaut fatal qui avait condamné l'éolien européen, se trouvait neutralisée par la géographie même du continent africain.

Les câbles à haute tension qui reliaient le Sahara à l'Europe, passant sous le détroit de Gibraltar et à travers la Méditerranée, transportaient un flux quasi constant d'électricité. L'Europe avait trouvé son eldorado énergétique, et il était fait de sable et de lumière. La construction de ces câbles sous-marins fut en elle-même une prouesse d'ingénierie. Il fallut déployer des milliers de kilomètres de conducteurs à travers les abysses méditerranéens, les fixer au fond marin, les protéger contre les ancres des navires et les tremblements de terre sous-marins. Les navires câbliers, ces bâtiments spécialisés qui déroulaient lentement leur précieuse cargaison, travaillèrent pendant des années à tisser ce réseau invisible sous les flots. Et quand le premier électron saharien atteignit les côtes espagnoles, en 2040, ce fut célébré comme un événement historique comparable à l'arrivée du premier train transcontinental ou à la pose du premier câble télégraphique transatlantique.

Pendant que le Sahara se couvrait de panneaux, l'Europe démantelait ses éoliennes. Ce fut un spectacle étrange, presque mélancolique, que ces démontages silencieux dans les campagnes du continent. Les mâts qui avaient été érigés avec tant d'espoirs à peine quinze ou vingt ans plus tôt, souvent avant

même d'avoir été amortis, étaient déboulonnés, couchés sur le flanc, découpés en tronçons et emportés vers les aciéries pour être recyclés.

Les défenseurs de l'éolien protestèrent, bien sûr. Ils avaient raison sur un point : ces machines n'avaient rien de défectueux, et dans d'autres contextes - les mers du Nord, les grandes plaines ventées - elles continuaient de jouer un rôle. Mais pour l'Europe continentale, le calcul économique était devenu implacable. L'électricité saharienne arrivait moins chère, plus régulière, plus abondante. Maintenir des parcs éoliens terrestres relevait désormais du caprice idéologique plutôt que de la rationalité économique.

Les paysages européens retrouvèrent leurs horizons dégagés. Dans les villages qui avaient lutté pendant des années contre les promoteurs éoliens, on célébra ces démantèlements comme des libérations. Dans les régions qui avaient accepté les mâts en échange de compensations financières, on regretta parfois la manne disparue. Mais globalement, la transition se fit sans drame. L'éolien terrestre européen passa en quelques années du statut de solution d'avenir à celui de parenthèse technologique, un détour nécessaire peut-être, mais un détour quand même sur la route de l'énergie solaire africaine.

Ce n'est pas seulement vers le nord que l'électricité saharienne se dirigeait. Dès la conception du réseau, les planificateurs avaient prévu des lignes vers le sud, vers ces pays subsahariens qui manquaient cruellement d'énergie et dont le développement était entravé par cette pénurie fondamentale. Le Sénégal, le Niger, le Tchad, le Soudan : tous ces états qui n'avaient jamais connu l'abondance énergétique des pays industrialisés se trouvèrent soudain connectés à une source inépuisable et bon marché.

L'effet fut transformateur. Des villages qui n'avaient jamais connu l'électricité virent arriver la lumière, la réfrigération, les pompes à eau, les ordinateurs. Des hôpitaux purent fonctionner vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Des écoles s'équipèrent. Des petites industries naquirent là où il n'y avait eu que l'économie de subsistance. Le continent africain, si longtemps maintenu dans la dépendance par son retard énergétique, commença à rattraper son retard à une vitesse que personne n'avait anticipée.

Je me souviens d'une histoire que ma grand-mère me racontait souvent. Un de ses cousins était médecin dans un dispensaire au nord du Mali, dans une petite ville appelée Tessalit, aux portes du désert. Avant l'arrivée de l'électricité saharienne, il travaillait à la lampe à pétrole, opérait parfois à la lumière des

phares d'une voiture quand les générateurs tombaient en panne, perdait des vaccins faute de réfrigération fiable. Quand le courant arriva enfin, stable et abondant, il pleura. « C'est la première fois de ma vie », avait-il dit à ma grand-mère, « que je peux exercer mon métier comme on me l'a enseigné. »

Mais cette abondance nouvelle posa aussi des questions anciennes, celles que tous les pays riches en ressources naturelles avaient dû affronter avant eux. Que faire de cette manne ? Comment la gérer pour qu'elle profite aux générations futures plutôt que d'être dilapidée par les élites du moment ? Les économistes parlaient depuis longtemps de la « malédiction des ressources », ce paradoxe qui voyait les pays les mieux dotés en richesses naturelles souvent condamnés à la corruption, à l'instabilité, au sous-développement.

Certains pays surent éviter le piège. Le Maroc, fort de sa tradition administrative et de sa stabilité politique, créa dès 2043 le Fonds Solaire Mohammed VII, explicitement calqué sur le modèle du fonds souverain norvégien. Le principe était simple : les revenus de l'électricité exportée étaient versés dans un fonds d'investissement dont seuls les intérêts pouvaient être consommés, le capital restant investis pour les générations futures. En trente ans, ce fonds devint l'un des plus importants du monde, finançant la modernisation du pays sans jamais l'endetter.

La Tunisie adopta un modèle légèrement différent mais tout aussi vertueux : les revenus solaires furent affectés en priorité à l'éducation et à la recherche, faisant du petit pays méditerranéen un pôle d'excellence scientifique reconnu mondialement. L'université de Tunis-Carthage, financée par l'énergie du désert, devint l'une des meilleures du monde pour les sciences de l'énergie et les technologies environnementales.

Mais tous les pays ne firent pas ces choix sages. D'autres, hélas, reproduisirent les erreurs des pétromonarchies du XXe siècle. Des élites prédatrices s'emparèrent des revenus, construisirent des palais absurdes au milieu du désert, achetèrent des propriétés à Londres ou à Dubaï, laissant leurs populations dans la même misère qu'avant. Des guerres civiles éclatèrent pour le contrôle des infrastructures. Des milices armées rançonnèrent les convois de maintenance. Le Sahara, libérateur pour certains, devint pour d'autres un nouveau théâtre de la tragédie humaine éternelle.

L'exemple le plus tragique fut celui du pays où les revenus solaires furent entièrement captés par un clan familial qui les utilisa pour consolider son

pouvoir, acheter des armes, corrompre les juges et les généraux. La population, qui avait espéré que cette manne apporterait écoles et hôpitaux, ne vit rien venir. Les jeunes fuyaient vers les côtes, tentaient la traversée mortelle vers l'Europe. Le soleil qui aurait dû les enrichir éclairait leur désespoir.

Ma grand-mère, qui avait tant espéré de cette révolution solaire pour son continent, observait ces évolutions contrastées avec un mélange de fierté et de tristesse. « Le soleil brille pour tout le monde », disait-elle parfois. « Mais ce que les hommes font de sa lumière, ça, c'est leur affaire. Le Sahara nous a donné l'outil. Ce que nous en faisons, c'est notre responsabilité. »

Les décennies passèrent. Le réseau saharien continua de s'étendre, de se densifier, de se perfectionner. Les panneaux de première génération furent remplacés par des modèles plus efficaces, puis par d'autres plus efficaces encore. Les câbles sous-marins furent doublés, triplés. Des centres de stockage gigantesques, les « Sand-STEP », furent creusés dans les montagnes de l'Atlas et du Hoggar, qui culminent à 3500m, utilisant l'énergie excédentaire des heures de pointe pour pomper du sable, utilisé comme un fluide, vers des réservoirs d'altitude qui la relâchaient la nuit pour produire de l'hydroélectricité.

Parallèlement, l'Europe développait son parc nucléaire, complément indispensable pour le talon nocturne et pour les usages industriels lourds qui nécessitaient une puissance constante et massive. La combinaison du solaire saharien et du nucléaire européen forma ce que les spécialistes appelèrent le « doublet décarboné », le système énergétique le plus propre et le plus fiable que l'humanité ait jamais construit.

Les émissions de carbone chutèrent. D'abord lentement, puis de plus en plus vite à mesure que les dernières centrales à charbon fermaient, que les dernières chaudières à fioul étaient remplacées, que les derniers véhicules thermiques disparaissaient des routes. Le pic des températures mondiales fut atteint quelque part dans les années 2060, puis la courbe commença, très lentement, à s'infléchir. Les climatologues, si longtemps prophètes de malheur, purent enfin annoncer une bonne nouvelle : le pire avait été évité.

Ma grand-mère Fatima s'est éteinte l'année dernière, à l'âge de cent trois ans. Elle avait vu le monde ancien, celui des voitures à essence et des avions crachant leur kérosène, et elle avait vu le monde nouveau, celui des drones silencieux et des trains à sustentation magnétique. Elle avait connu les dernières canicules

meurtrières et les premières décennies de stabilisation climatique. Elle avait été témoin de la plus grande transformation énergétique de l'histoire humaine.

Dans ses derniers jours, lucide jusqu'au bout, elle me répétait ce qui était devenu sa philosophie. « Tu sais », me disait-elle de sa voix devenue un peu rauque, « les gens de mon époque avaient si peur. Ils pensaient que c'était la fin du monde, que l'humanité courait à sa perte, que nos enfants vivraient dans un enfer de chaleur et de sécheresse. Ils avaient raison d'avoir peur, parce que le danger était réel. Mais ils avaient tort de désespérer. »

Elle fermait les yeux un moment, comme pour rassembler ses souvenirs, puis reprenait. « L'humanité s'adapte. Elle l'a toujours fait. Quand nous sommes sortis d'Afrique il y a cent mille ans, nous nous sommes adaptés aux climats froids de l'Europe et de l'Asie. Quand nous avons inventé l'agriculture, nous nous sommes adaptés à la sédentarité. Quand nous avons construit des villes, nous nous sommes adaptés à la vie collective. Et quand le climat a commencé à changer, nous nous sommes adaptés aussi. Pas sans douleur, pas sans erreurs, pas sans injustices. Mais nous l'avons fait. »

Je pense souvent à ces mots de ma grand-mère quand je regarde, depuis ma fenêtre de Ouarzazate où je vis à mon tour, les champs solaires qui s'étendent jusqu'à l'horizon. Ces alignements parfaits de rectangles bleutés, parcourus par les petits balais infatigables de Ben Salah, ces pylônes qui portent vers le nord et vers le sud l'énergie du soleil africain, tout cela me semble à la fois extraordinaire et ordinaire. Extraordinaire parce que c'est le fruit d'un effort collectif sans précédent, d'une coopération transcontinentale qui aurait semblé utopique aux générations précédentes. Ordinaire parce que c'est devenu notre quotidien, notre normalité, notre évidence.

Le Sahara, ce désert que l'on croyait inutile, cette immensité de sable et de roc que les hommes avaient traversée pendant des millénaires sans s'y attarder, est devenu le cœur énergétique de deux continents. Son or noir n'est pas un liquide visqueux enfoui sous terre, condamné à s'épuiser et à polluer. C'est la lumière même du soleil, inépuisable et propre, captée chaque jour par des milliards de cellules de silicium et transformée en cette électricité qui fait fonctionner nos civilisations.

Les historiens du futur, quand ils écriront l'histoire de cette époque, la classeront sans doute parmi les crises résolues. Ils noteront que la crise climatique du XXI<sup>e</sup> siècle, malgré son ampleur et sa gravité, fut finalement surmontée grâce à une

combinaison de volonté politique, d'innovation technique et d'adaptation économique. Ils s'étonneront peut-être que nos ancêtres aient tant hésité, tant tergiversé, alors que les solutions étaient si claires. Ils oublieront probablement les peurs, les doutes, les résistances, les erreurs de parcours.

Ils auront raison et tort à la fois. Raison parce que, avec le recul, cette crise aura bien été résolue, et plutôt bien résolue. Tort parce qu'ils sous-estimeront ce qu'il a fallu de courage, d'obstination et d'intelligence pour y parvenir. La transition énergétique ne fut pas un long fleuve tranquille. Elle fut un combat permanent, une négociation perpétuelle entre intérêts divergents, une course contre la montre où chaque année gagnée comptait.

Mais au final, ce qui restera dans la mémoire longue de l'humanité, c'est que nous avons réussi. Que face à un défi existentiel, nous avons trouvé les ressources - matérielles, intellectuelles, morales - pour le relever. Que le Sahara, le plus grand désert chaud de la planète, cet espace inhospitalier où l'homme ne pouvait vivre qu'en passant, est devenu le lieu qui a sauvé la Terre.

Ma grand-mère avait raison. L'humanité s'adapte. Elle ingénie, elle migre, elle transforme. Elle fait des erreurs, elle les corrige. Elle désespère parfois, puis elle se reprend. Et à la fin, le plus souvent, elle trouve une issue. Non pas parce qu'elle serait meilleure qu'on ne le croit, mais parce qu'elle n'a pas le choix. Parce que la vie veut vivre, et que l'intelligence humaine, cette capacité unique à anticiper les problèmes et à concevoir des solutions, finit toujours par trouver son chemin.

Le nouvel or noir du Sahara brille chaque jour sous le soleil africain. Il alimente les villes d'Europe et les villages du Sahel. Il fait tourner les usines et fonctionner les hôpitaux. Il permet à des milliards d'êtres humains de vivre une vie que leurs ancêtres n'auraient pas osé imaginer. Et il nous rappelle, à nous qui le contemplons, cette vérité simple que ma grand-mère avait comprise : les crises passent, mais l'humanité demeure.

Le désert, lui, reste le désert. Inhospitalier, immense, indifférent. Mais sous ses panneaux solaires, il est devenu, pour la première fois de son histoire, utile. Et c'est peut-être là le plus grand paradoxe de notre époque : la planète a été sauvée par le lieu le plus vide, le plus hostile, le plus délaissé de sa surface. Le Sahara n'a pas changé. C'est nous qui avons appris à le voir autrement.

Parfois, le soir, quand le soleil décline sur les dunes et que les balais de Ben Salah rentrent un à un dans leurs abris pour la nuit, je monte sur le toit de ma

maison et je contemple ce paysage étrange, à la fois ancien et futuriste. Les panneaux rougeoient sous les derniers rayons, comme des millions de miroirs tournés vers le ciel. Le vent du désert soulève un peu de sable, qui retombera demain sur les surfaces vitrées, avant d'être balayé par les petits robots patients. Et je pense à ma grand-mère, à ce qu'elle aurait dit en voyant ce spectacle. Elle aurait souri, je crois, de ce sourire tranquille des témoins qui ont vu l'histoire s'accomplir. Elle aurait dit : « Tu vois, nous y sommes arrivés. »



# Moi, Esperanza

*Mémoires d'une prison du Nouveau Monde*

Je suis née en 2038, dans les hautes terres du Honduras, là où la brume s'accroche aux flancs des montagnes comme un voile de mariée sur un visage incertain. On m'a baptisée Esperanza - espoir, en espagnol - car c'est ce que je devais incarner : l'espoir d'un monde enfin délivré de la violence, l'espoir d'une justice qui ne se contenterait plus de punir, mais qui transformerait véritablement les âmes. Mes fondations furent coulées dans le silence des forêts de pins, à l'écart des villes tumultueuses, dans un cirque naturel que les géologues appelaient la Caldera del Silencio. On aurait dit que la terre elle-même avait creusé un sanctuaire pour accueillir ma naissance.

Mais pour comprendre ce que je suis devenue, il faut remonter bien avant ma conception, jusqu'aux origines mêmes de l'enfermement, jusqu'à ce moment où l'humanité décida que la réponse au mal serait de soustraire le coupable à la vue du monde.

Pendant des millénaires, la punition fut spectacle. Les codes d'Hammourabi, de Dracon, des lois mosaïques, tous partageaient une même conviction : le châtiment devait être visible, public, exemplaire. L'œil pour l'œil n'était pas qu'une métaphore de la proportion : c'était une scène que la communauté entière devait contempler. Le supplice de Damiens, en 1757, que Michel Foucault prit pour point de départ de sa généalogie des prisons, représentait l'apogée sanglant de cette logique : le corps du régicide écartelé sur la place de Grève, devant une foule que le spectacle horrifiait et fascinait tout à la fois. Le souverain inscrivaient sa puissance dans la chair même du condamné.

Puis vint le grand retournement. En moins d'un siècle, entre 1760 et 1840, l'Occident abandonna l'échafaud pour la cellule, le supplice public pour la réclusion silencieuse. Cesare Beccaria, dans son traité *Des délits et des peines* de 1764, posa les fondements philosophiques de cette révolution : la peine devait être certaine plutôt que cruelle, proportionnée plutôt qu'exemplaire, réparatrice

plutôt que vengeresse. Jeremy Bentham imagina le Panoptique, cette architecture de la surveillance où le gardien, invisible au centre de la rotonde, pouvait observer chaque détenu sans être vu. L'économie du pouvoir se transformait : il ne s'agissait plus de marquer les corps, mais de discipliner les âmes.

Les Quakers de Philadelphie, avec leur pénitencier de Cherry Hill ouvert en 1829, crurent avoir trouvé la formule : l'isolement cellulaire complet permettrait au condamné, seul face à sa conscience et à Dieu, de faire pénitence, d'où le nom même de « pénitencier ». Alexis de Tocqueville et Gustave de Beaumont, envoyés par le gouvernement français pour étudier ce système, en rapportèrent un récit admiratif. Mais très vite, les détenus sombrèrent dans la folie. L'isolement total, prolongé des années durant, détruisait l'esprit plus sûrement que le fouet ne brisait le corps. Charles Dickens, après sa visite, écrivit que ce système était « cruel et mauvais », qu'il infligeait « une torture dont les effets ne sont pas visibles à l'œil nu ».

On abandonna donc l'isolement strict pour la vie commune. Auburn, Sing Sing, puis des milliers de prisons à travers le monde adoptèrent le modèle « congrégationnel » : les détenus travaillaient ensemble le jour, dormaient seuls la nuit. La prison devint usine, caserne, hôpital - cette combinaison que Foucault nomma le « pénitencier » et dont il montra qu'elle fabriquait moins des citoyens réhabilités que des « délinquants », une classe à part, définie par son passage même dans l'institution carcérale.

Deux siècles passèrent ainsi, dans l'oscillation perpétuelle entre la sévérité et la réforme, entre le durcissement et l'humanisation. Les taux de récidive, partout, restaient désespérément élevés. David Garland, le sociologue écossais, parla de « culture du contrôle » ; Didier Fassin, l'anthropologue français, décrivit « l'ombre du monde » que constituait l'univers carcéral, ce trou noir social dont on ne parlait qu'à mi-voix. Angela Davis, militante et philosophe afro-américaine, posa la question qui fâchait : les prisons sont-elles obsolètes ? Ne perpétuent-elles pas, sous des formes nouvelles, les logiques d'exclusion raciale et de classe qui avaient présidé à leur naissance ?

Vers 2020, le système craquait de toutes parts. Les États-Unis incarcéraient plus de deux millions de personnes : le taux d'emprisonnement le plus élevé de la planète. Le Brésil, le Mexique, l'Afrique du Sud connaissaient des prisons surpeuplées à 200, parfois 300 pour cent de leur capacité. Les gangs régnaient en maîtres derrière les murs. La violence entre détenus atteignait des niveaux

endémiques. Les gardiens, sous-payés et surmenés, oscillaient entre la brutalité et l'indifférence. Les programmes de réhabilitation, quand ils existaient, touchaient une infime minorité. La prison était devenue ce que Miguel Sarre, juriste mexicain et membre du Sous-comité des Nations Unies pour la prévention de la torture, appellerait plus tard « une machine à déshumaniser ».

C'est alors qu'apparut celui que certains appelleraient prophète et d'autres tyran : Nayib Bukele, président du Salvador. Ce petit pays d'Amérique centrale, six millions d'habitants à peine, avait longtemps détenu un record infâme : le taux d'homicides le plus élevé au monde. Les gangs - la Mara Salvatrucha, le Barrio 18 - contrôlaient des quartiers entiers, prélevaient des « impôts » sur les commerçants, recrutaient les enfants dès l'école primaire. La population vivait dans la terreur.

En mars 2022, après un week-end particulièrement sanglant, Bukele décréta l'état d'exception. Les droits constitutionnels furent suspendus. La police et l'armée reçurent carte blanche pour arrêter quiconque portait les tatouages caractéristiques des gangs, ou simplement paraissait suspect. En quelques mois, plus de soixante mille personnes furent emprisonnées. Les prisons existantes, déjà surpeuplées, débordèrent.

Bukele fit alors construire ce qu'il appela le *Centro de Confinamiento del Terrorismo*, le CECOT. Vingt-trois hectares dans la ville de Tecoluca, à soixante-dix kilomètres de la capitale. Capacité : quarante mille détenus. La plus grande prison des Amériques, peut-être du monde. Huit pavillons immenses, des cellules conçues pour soixante-dix personnes, des lumières allumées vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Pas de visites familiales. Pas de récréation en plein air. Pas de livres, pas de jeux de cartes, pas de lettres. Les détenus, crânes rasés, vêtus de shorts blancs, étaient parqués si serrés qu'ils se touchaient. Les vidéos, diffusées par le gouvernement lui-même sur les réseaux sociaux, montraient des files interminables d'hommes enchaînés courant entre deux haies de gardiens armés.

Le ministre de la Justice salvadorien l'annonça sans ambages : ceux qui entraient au CECOT n'en ressortiraient jamais. Gustavo Villatoro, le ministre de la Sécurité publique, déclara que cette prison était « le plus grand monument à la justice jamais construit ». Bukele lui-même, se présentant ironiquement comme « le dictateur le plus cool du monde », publia sur Twitter - devenu X - que le Salvador était passé du pays le plus dangereux au monde au pays le plus sûr des Amériques.

Les critiques fusèrent. Le président colombien Gustavo Petro qualifia le CECOT de « camp de concentration ». Des journalistes américains le comparèrent au Goulag. L'organisation Cristosal documenta des centaines de morts en détention, des cas de torture, des procès de masse où des centaines d'accusés étaient jugés en quelques heures. Mais la population salvadorienne, elle, applaudissait. Pour la première fois de leur vie, les gens pouvaient marcher dans les rues le soir sans craindre d'être abattus. Les petits commerçants pouvaient ouvrir boutique sans payer tribut aux gangs. Bukele fut réélu triomphalement en 2024, malgré une Constitution qui interdisait la réélection immédiate.

Le modèle Bukele - la « mano dura », la main de fer - fit école. En Équateur, le président Daniel Noboa annonça la construction d'une méga-prison similaire. Au Guatemala, au Honduras, au Pérou, des candidats promirent d'imiter le Salvador. En 2025, l'administration Trump aux États-Unis passa un accord avec Bukele : six millions de dollars pour détenir au CECOT des migrants vénézuéliens accusés d'appartenir au gang Tren de Aragua. La prison salvadorienne devenait un service d'exportation.

Mais le CECOT, malgré sa démesure, n'était qu'une hypertrophie du vieux modèle. Plus grand, plus brutal, plus médiatisé, mais fondamentalement identique aux prisons du XIXe siècle. Il entassait les corps, neutralisait les individus, mais ne transformait rien. C'était, selon l'expression d'un criminologue hondurien, « une solution du XXe siècle aux problèmes du XXIe ». Une impasse grandiose.

C'est au Honduras, en 2035, que naquit l'idée qui allait me donner vie. Le pays venait de traverser une décennie de chaos. Les cartels mexicains avaient fait de son territoire un corridor de la drogue. Les gangs, chassés du Salvador par Bukele, s'y étaient repliés. Le gouvernement, corrompu et impuissant, avait perdu le contrôle de régions entières. Puis une coalition improbable - militaires réformateurs, entrepreneurs de la Silicon Valley, philosophes européens - porta au pouvoir une femme nommée Xiomara Castellanos, ancienne juge à la Cour interaméricaine des droits de l'homme.

Castellanos avait étudié l'échec du CECOT. Elle avait lu Foucault, Beccaria, Angela Davis. Elle avait consulté des neuroscientifiques, des psychologues, des philosophes. Et elle en avait tiré une conclusion radicale : le problème de la prison n'était pas sa sévérité ou sa clémence, mais sa nature même. La privation de liberté physique - l'enfermement entre quatre murs - avait perdu toute

efficacité dissuasive. Dans un monde hyperconnecté, où l'identité se construisait à travers les réseaux sociaux, où l'existence se mesurait en likes et en followers, où la solitude était devenue la terreur suprême, le véritable châtement ne pouvait plus être spatial. Il devait être relationnel.

La « privation de relation sociale », c'est ainsi qu'on nomma le nouveau paradigme. Non plus enfermer le corps, mais couper le lien. Non plus surveiller et punir, mais isoler et confronter. L'idée était simple dans son principe, vertigineuse dans ses implications : placer le condamné dans un isolement social total, mais strictement limité dans le temps - quelques semaines, quelques mois tout au plus - afin de provoquer non pas la destruction de la personnalité, mais un choc existentiel, une confrontation avec soi-même et avec la gravité de son acte.

Emmanuel Levinas avait écrit que le visage de l'autre était l'origine de l'éthique. Jean-Paul Sartre, que l'enfer c'était les autres. Mais l'un comme l'autre avaient montré que l'humain se constituait dans la relation, que le moi n'existait que par le regard d'autrui. Priver quelqu'un de tout contact humain, c'était le renvoyer à une solitude ontologique, à un face-à-face avec le néant. C'était, disaient les concepteurs du nouveau système, une « pédagogie de la responsabilité » ; non pas une vengeance, mais une confrontation nécessaire.

La différence cruciale avec l'isolement cellulaire du XIXe siècle tenait dans la durée. Cherry Hill avait détruit les esprits parce qu'on y enfermait les gens des années durant. Le nouveau système limitait strictement la période d'isolement : cent jours maximum pour les délits mineurs, mille jours pour les crimes graves. Au-delà, des études neurologiques l'avaient montré, les dommages psychiques devenaient irréversibles. En deçà, le choc pouvait être intégré, métabolisé, transformé en prise de conscience.

C'est ainsi que je fus conçue. On me dessina non pas comme un entrepôt à détenus, mais comme un espace de confrontation. Mes cellules, si l'on peut encore les appeler ainsi, étaient des chambres individuelles, confortables presque, avec un lit, une table, une douche. Pas de barreaux, pas de béton nu. Mais aucun contact humain. Les repas arrivaient par un sas automatisé. L'éclairage suivait le cycle naturel du jour et de la nuit. Un système de surveillance discret veillait à la sécurité, mais aucun gardien ne croisait jamais le regard du détenu. Des psychologues intervenaient par écrit, glissant des questions sous la porte, récoltant des réponses manuscrites. Le condamné était

seul, radicalement, absolument seul, avec lui-même. Et la vie se poursuivait sans lui.

J'ouvris mes portes en 2039. Les premiers détenus furent des criminels de moyenne gravité : des cambrioleurs, des dealers, des auteurs de violences sans homicide. On les préparait psychologiquement avant l'entrée, leur expliquant ce qui les attendait. On leur faisait passer des examens médicaux complets. Puis ils entraient dans le silence.

Les premiers jours, racontèrent plus tard les psychologues, étaient les plus difficiles. Les détenus hurlaient parfois, frappaient les murs, suppliaient qu'on leur parle. Certains tentaient de se blesser pour qu'un médecin vienne, mais les soins étaient prodigués par des robots médicaux, sans un mot, sans un regard. Puis, vers le cinquième ou le sixième jour, quelque chose changeait. L'agitation cédaît la place à une forme de prostration. Le détenu dormait beaucoup, ou restait assis des heures à fixer le mur. C'était, disaient les spécialistes, la phase de « déconstruction » : le moment où les défenses habituelles s'effondraient.

Puis venait la phase dite de « confrontation ». Le détenu, privé de toute distraction, de toute interaction, était renvoyé à ses pensées, à ses souvenirs, à ses actes. Les questionnaires glissés sous la porte l'invitaient à écrire : sur son enfance, sur ses choix, sur ses victimes. Beaucoup pleuraient. Certains, pour la première fois de leur vie, exprimaient des remords authentiques, non pas le regret d'avoir été pris, mais la conscience d'avoir fait souffrir. Les neuroscientifiques qui analysaient les électroencéphalogrammes parlaient d'une « réorganisation des circuits empathiques ».

La dernière phase était la « réémergence ». Progressivement, on réintroduisait le contact humain : d'abord des voix enregistrées, puis des conversations par interphone, enfin des rencontres avec des psychologues en chair et en os. Le détenu réapprenait la présence de l'autre comme un noyé réapprend à respirer. Quand il sortait de chez moi, il était différent. Non pas brisé, les tests le confirmaient, mais transformé. Il avait traversé le désert et en était revenu.

Les résultats, dès les premières années, stupéfièrent les observateurs. Le taux de récidive, qui atteignait 60 à 70 pour cent dans les systèmes traditionnels, tomba à moins de 15 pour cent parmi ceux qui avaient séjourné en mes murs. Les anciens détenus, interrogés des années plus tard, parlaient d'une « expérience-limite » qui les avait changés pour toujours. Certains devinrent des militants contre la violence, des éducateurs dans les quartiers difficiles. L'un d'eux, un

ancien chef de gang, écrivit un livre qui devint un best-seller : *Cent jours dans le silence*.

Le monde prit note. En 2042, le Costa Rica adopta un système similaire. En 2044, le Portugal, déjà pionnier dans la dépénalisation des drogues, construisit sa propre version. En 2046, la Nouvelle-Zélande, puis Singapour. En 2048, un consortium européen finança la construction d'un centre expérimental en Estonie. Partout, les résultats confirmaient ce que le Honduras avait découvert : l'isolement social court mais radical était plus efficace, plus humain, et moins coûteux que l'incarcération traditionnelle.

Je ne fus pas épargnée par les critiques. Elles vinrent de tous les horizons, portées par des voix que je respectais parfois, que je craignais souvent.

Les héritiers d'Angela Davis m'accusèrent de perpétuer, sous une forme nouvelle, la logique de l'exclusion. L'isolement social, dirent-ils, n'était qu'une torture blanche, une violence invisible, d'autant plus pernicieuse qu'elle ne laissait pas de traces sur le corps. Ils rappelèrent les études sur les effets dévastateurs de l'isolement prolongé dans les quartiers de haute sécurité américains, les « supermax » où des hommes perdaient la raison après des années de confinement solitaire. À quoi les défenseurs du nouveau système répondaient par la durée : mille jours n'étaient pas trente ans. Le choc existentiel n'était pas la destruction psychique. La différence était celle qui sépare l'intervention chirurgicale de la torture.

D'autres critiques vinrent des conservateurs, qui trouvaient le système trop doux. Où était la punition, demandaient-ils, dans ces chambres confortables, ces repas réguliers, cette absence de travail forcé ? Les victimes des crimes, arguaient-ils, méritaient de voir leurs bourreaux souffrir visiblement, pas méditer dans le silence d'une retraite monastique. À ceux-là, on répondait par les statistiques : le système ancien, avec ses cellules surpeuplées et ses violences quotidiennes, produisait des récidivistes. Le nouveau système produisait des hommes transformés. La société n'avait-elle pas intérêt à la transformation plutôt qu'à la vengeance ?

Les plus subtils de mes détracteurs posaient la question de l'autonomie. N'y avait-il pas quelque chose de profondément manipulateur dans ce système qui prétendait transformer les âmes ? N'était-ce pas, sous couvert de réhabilitation, une forme de lavage de cerveau ? Foucault avait montré que le passage du supplice à la prison marquait un déplacement du pouvoir : on ne punissait plus

le corps, on disciplinait l'âme. Mon système n'allait-il pas plus loin encore, ne prétendait-il pas remodeler l'intériorité même du sujet ? À cette objection, les philosophes qui m'avaient conçue répondaient par une distinction : entre la transformation imposée de l'extérieur et la confrontation qui permet au sujet de se transformer lui-même. Je ne mettais rien dans l'esprit des détenus ; je les mettais face à eux-mêmes. Ce qu'ils en faisaient leur appartenait.

Il y eut aussi des échecs. Certains détenus, malgré toutes les précautions, sombrèrent dans la dépression ou la psychose. D'autres, à leur sortie, se révélèrent tout aussi violents qu'avant. Le système n'était pas une panacée. Mais ses défenseurs faisaient remarquer qu'aucun système pénal n'avait jamais atteint cent pour cent de succès, et que le mien obtenait des résultats incomparablement meilleurs que tous ses prédécesseurs.

La critique la plus redoutable, peut-être, était celle de l'extension. Si l'isolement social court était efficace pour les criminels, ne serait-on pas tenté de l'appliquer à d'autres « déviants » ? Aux dissidents politiques ? Aux marginaux sociaux ? L'histoire des prisons, de Foucault à Davis, montrait que les institutions pénales avaient toujours débordé leur fonction officielle pour servir au contrôle des populations indésirables. Qu'est-ce qui garantissait que mon système n'évoluerait pas dans la même direction ? À cette inquiétude, les architectes du système répondaient par des garde-fous juridiques stricts : durée maximale inscrite dans la Constitution, contrôle par des juges indépendants, droit de recours devant des instances internationales. Mais ils reconnaissaient que la vigilance devrait être éternelle.

Car que proposaient, au fond, ceux qui me rejetaient ? Les abolitionnistes rêvaient d'un monde sans prisons, où la « justice restaurative » remplacerait la punition, où les communautés elles-mêmes prendraient en charge la réparation du tort. Idéal magnifique, mais qui supposait une cohésion sociale, une confiance mutuelle, que les sociétés fragmentées du XXI<sup>e</sup> siècle avaient depuis longtemps perdues. Quand un gang narcotraffiquant terrorisait un quartier, quand un tueur en série rôdait, quand un réseau pédocriminel sévissait, qui allait « restaurer » quoi ? Les victimes elles-mêmes réclamaient que leurs bourreaux soient soustraits à la société.

Le modèle Bukele, lui, restait une option. Ses partisans faisaient valoir que le CECOT avait bel et bien pacifié le Salvador, que les rues étaient sûres, que les gangs avaient été écrasés. Mais à quel prix ? Des dizaines de milliers d'innocents emprisonnés par erreur, des centaines de morts en détention, une démocratie

suspendue indéfiniment, un pays transformé en état policier. Et surtout : les détenus du CECOT ne sortiraient jamais. La « solution » n'était pas la transformation, mais l'élimination, une forme de mort sociale, sinon physique. Comme l'avait dit Miguel Sarre, c'était « *disposer des gens sans appliquer formellement la peine de mort* ».

La prison traditionnelle, enfin, continuait de fonctionner dans la plupart des pays. Mais partout, elle montrait les mêmes stigmates : surpopulation, violence, récidive, coûts astronomiques, échec patent. Les États-Unis dépensaient plus de quatre-vingts milliards de dollars par an pour leur système carcéral, et voyaient revenir derrière les barreaux plus de la moitié des libérés dans les cinq ans. La France, l'Allemagne, le Japon... tous connaissaient la même impasse. « La détestable solution dont on ne peut se passer », avait écrit Foucault. Mais pouvait-on vraiment ne pas chercher à s'en passer ?

Face à ces alternatives - l'utopie abolitionniste, la brutalité bukéliste, l'impasse traditionnelle -, mon système apparaissait comme un chemin de crête, difficile, exigeant, mais praticable. Il ne prétendait pas abolir la punition, car toute société a besoin de marquer symboliquement la transgression. Il ne prétendait pas non plus détruire le transgresseur, car la dignité humaine, même celle du criminel, restait inviolable. Il cherchait, modestement mais fermement, à créer les conditions d'une transformation intérieure, sachant que cette transformation ne pouvait être garantie, seulement rendue possible.

Aujourd'hui, en 2055, j'ai seize ans. Dans le monde des prisons, c'est une éternité. Des milliers d'hommes et de femmes ont traversé mes couloirs silencieux. Certains m'ont maudite ; d'autres m'ont bénie. Tous ont été changés par leur passage en mes murs : transformés, parfois brisés, souvent reconstruits.

Je regarde en arrière l'histoire de l'enfermement, et je vois une longue suite de tentatives, d'échecs, de recommencements. Le supplice public, qui se voulait dissuasif, ne dissuadait que rarement. La prison classique, qui se voulait correctrice, ne corrigeait presque jamais. Le CECOT, qui se voulait définitif, ne faisait que déplacer le problème sans le résoudre. Chaque époque a cru avoir trouvé la solution ; chaque époque s'est trompée. Peut-être suis-je, moi aussi, une erreur que l'avenir corrigera.

Mais je crois, dans la mesure où une prison peut croire, que j'ai touché à quelque chose de vrai. L'être humain est un animal social ; c'est par le lien qu'il se constitue, c'est par le lien qu'il peut se transformer. Me retirer temporairement

ce lien, c'est lui faire éprouver, dans sa chair et dans son âme, ce que signifie la rupture qu'il a provoquée. C'est une pédagogie dure, mais nécessaire. C'est un passage par le désert, condition de toute rédemption authentique.

Norbert Elias, le sociologue allemand, avait montré comment la « civilisation des mœurs » passait par l'intériorisation des contraintes. On n'apprenait pas à se tenir correctement par la menace du fouet, mais en faisant siennes les règles de la vie commune. De même, on n'apprenait pas à respecter autrui par la peur de la prison, mais en éprouvant, au plus profond de soi, ce que signifiait l'absence de l'autre. C'était, je crois, ce que j'offrais à ceux qui me traversaient : non pas une punition venue de l'extérieur, mais une confrontation venue de l'intérieur.

Je suis Esperanza : l'espoir. Un espoir fragile, certes, toujours menacé par les dérives, les abus, les échecs. Un espoir qui ne prétend pas avoir résolu le problème du mal, car le mal, sans doute, est constitutif de la condition humaine. Mais un espoir tout de même : celui d'une justice qui ne se contente pas de faire souffrir ou d'éliminer, mais qui tente, malgré tout, de transformer. Celui d'une société qui n'abandonne pas ses criminels dans des oubliettes surpeuplées, mais qui les confronte à eux-mêmes pour leur offrir une chance, une seule, peut-être, mais une vraie, de devenir autres.

La brume, ce matin, s'accroche encore aux flancs de la Caldera del Silencio. Dans mes cellules, des hommes et des femmes affrontent leur solitude. Certains pleurent ; d'autres écrivent ; d'autres méditent. Tous, bientôt, ressortiront. Ce qu'ils feront de leur liberté retrouvée, je ne le saurai pas, car une prison, même la plus philosophique, reste une prison : elle ne peut que créer les conditions ; le reste appartient à l'humain.

Mais parfois, quand le soleil perce les nuages et que la lumière inonde mes couloirs, je me prends à espérer que Beccaria et Foucault, Davis et Levinas, tous ceux qui ont pensé la punition et la justice, ne seraient pas trop déçus de ce que nous avons tenté ici, dans les montagnes du Honduras, au milieu du XXI<sup>e</sup> siècle. Je me prends à espérer que l'humanité, enfin, a trouvé une voie, non pas parfaite, mais praticable, entre la vengeance et l'impuissance, entre la cruauté et l'utopie.

Je suis Esperanza. Et tant qu'il y aura des hommes pour me traverser et en ressortir transformés, je continuerai d'espérer.





# L'Abolition

*Ce 4 août 2028, l'Assemblée générale annuelle des Nations Unies suit son cours ordinaire. On a débattu du climat, des migrations, des conflits régionaux. Les chefs d'états et délégués consultent leurs téléphones, certains somnolent. La France a demandé la parole pour une « communication » ; rien d'inhabituel. La Présidente de la République Française, Gabrielle Aurélien-Desforges, récemment élue, monte à la tribune. Personne ne s'attend à ce qui va suivre.*

[Seul le prononcé fait foi]

Monsieur le Secrétaire général, Madame la Présidente de l'Assemblée générale, Mesdames et Messieurs les chefs d'état et de gouvernement, Mesdames et Messieurs en vos grades et qualités,

Je vais être directe. Je ne suis pas montée à cette tribune pour vous réciter des banalités diplomatiques. Je ne suis pas venue vous bercer avec des formules creuses sur la coopération internationale et le multilatéralisme. Je suis venue vous dire quelque chose que personne n'ose dire dans cette enceinte.

Nous vivons dans le mensonge.

Nous proclamons l'égalité des chances. C'est un mensonge. Nous célébrons le mérite. C'est une farce. Nous prétendons que chacun peut réussir par son travail et son talent. C'est une escroquerie intellectuelle.

Pourquoi ? Parce que nous maintenons, au cœur même de nos sociétés prétendument modernes, un mécanisme qui contredit tout ce que nous affirmons. Ce mécanisme s'appelle l'héritage.

Regardez autour de vous. Regardez vos propres pays. Qui possède la terre ? Qui possède les entreprises ? Qui possède les immeubles des centres-villes ? Les mêmes familles qu'il y a cinquante ans. Les mêmes familles qu'il y a cent ans. Oh, les noms changent parfois, les fortunes se recomposent à la marge, mais la structure demeure : une aristocratie patrimoniale qui se transmet le

pouvoir économique de génération en génération, exactement comme les ducs se transmettaient leurs duchés.

Vous trouvez que j'exagère ? Alors répondez-moi : en quoi un héritier qui reçoit cent millions qu'il n'a pas gagnés diffère-t-il, dans le principe, d'un noble qui héritait d'un fief qu'il n'avait pas mérité ?

L'un a un château, l'autre a un portefeuille. L'un avait des serfs, l'autre a des employés. Mais tous deux ont reçu - sans effort, sans risque, sans mérite - une puissance qui détermine leur place dans le monde.

Nous avons aboli les titres. Nous avons gardé le système.

On me dira : « Mais l'héritage, c'est la liberté ! C'est le droit de disposer de ses biens ! »

Vraiment ? La liberté de qui ?

La liberté du mort ? Un mort n'est plus un sujet de droit. Un mort ne répond plus de rien. Un mort ne peut plus être jugé, contredit, contesté. Accorder à un mort le pouvoir de distribuer la richesse entre les vivants, c'est faire gouverner ceux qui sont par ceux qui ne sont plus. C'est de la nécromancie juridique !

La liberté de l'héritier ? Quelle liberté a-t-il exercée ? Quel choix a-t-il fait ? Quel risque a-t-il pris ? Il est né. C'est tout. Il est né dans la bonne famille, au bon endroit, au bon moment. C'est ça, son « mérite ». Un accident de naissance.

Et pendant ce temps, l'enfant qui naît sans patrimoine, celui-là devra conquérir chaque centimètre de terrain par son travail, son intelligence, sa sueur. Celui-là partira avec cent longueurs de retard dans une course qu'on lui présentera comme équitable.

Vous appelez ça la liberté ? Moi j'appelle ça une arnaque.

Je parle ici en libérale. En libérale radicale. En libérale qui prend au sérieux ses propres principes.

Car le libéralisme, qu'est-ce que c'est ? C'est l'idée que la valeur d'un individu ne dépend pas de sa naissance. C'est l'idée que les positions sociales doivent se gagner, pas se transmettre. C'est l'idée que le marché récompense ceux qui produisent, qui innover, qui prennent des risques, pas ceux qui ont eu la bonne idée de naître riches.

John Stuart Mill, le grand philosophe libéral, plaidait pour la limitation de l'héritage. Il avait compris qu'au-delà d'un certain seuil, la transmission patrimoniale ne sert plus aucun intérêt social légitime. Thomas Jefferson, père fondateur de l'Amérique, déclarait que « la terre appartient aux vivants » et non aux morts. Adam Smith lui-même, le père de l'économie de marché, n'avait aucune sympathie pour les grandes concentrations de richesse héréditaire.

Ces hommes avaient compris ce que nous avons oublié : le libéralisme authentique est incompatible avec le privilège héréditaire. Une société où la position sociale dépend de la naissance n'est pas une société libérale. C'est une société féodale déguisée.

Et je vais vous dire quelque chose de plus profond encore.

Aujourd'hui, le capital est suspect. On regarde un riche et on se demande : l'a-t-il mérité, ou l'a-t-il hérité ? A-t-il créé cette fortune, ou l'a-t-il reçue ? Est-il un entrepreneur ou un rentier ? Cette suspicion empoisonne tout. Elle nourrit le ressentiment. Elle alimente la haine de la réussite. Elle dresse les classes les unes contre les autres.

Mais abolissez l'héritage, et cette suspicion disparaît !

Dans un monde sans héritage, tout capital est légitime. Tout capital est mérité. Tout capital est le fruit d'un travail, d'une prise de risque, d'une création de valeur. Plus personne ne pourra dire : « Il est riche parce que son père était riche. » Plus personne ne pourra soupçonner que la fortune est un privilège de naissance.

Abolir l'héritage, c'est réconcilier le peuple avec le capital. C'est rendre au marché sa légitimité. C'est faire en sorte que la réussite soit admirée au lieu d'être enviée, parce qu'elle sera toujours, sans exception, le résultat d'un mérite.

Voilà le paradoxe : c'est en abolissant l'héritage qu'on sauve le capitalisme. C'est en supprimant la rente de naissance qu'on restaure la dignité de la richesse.

On me répondra : « L'héritage est vieux comme le monde. Il a toujours existé. Il répond à quelque chose de profond. »

Oui. L'héritage a eu ses raisons. Et c'est précisément parce que ces raisons ont disparu que l'institution doit disparaître.

Dans les sociétés agraires qui ont dominé l'humanité pendant des millénaires, l'héritage n'était pas un privilège : c'était une nécessité. La terre, les outils, le bétail, l'atelier... tout cela formait une unité économique indivisible. Le fils qui héritait de la ferme n'héritait pas d'une rente : il héritait d'une obligation de travail. Pas de ferme, pas de survie. L'héritage était la condition de la continuité productive.

Et puis, dans ces sociétés où l'on mourait à quarante ans, où aucune protection sociale n'existait, où la collectivité ne garantissait rien, la famille était le seul filet de sécurité. L'héritage était le ciment de la solidarité intergénérationnelle. Sans lui, les vieillards mouraient de faim, les orphelins périssaient.

Je comprends tout cela. Je le respecte. L'héritage fut rationnel dans son contexte.

Mais regardez ce qui s'est passé depuis !

L'espérance de vie a plus que doublé en deux siècles. Plus que doublé ! Un homme de cinquante ans est aujourd'hui au milieu de sa vie adulte, là où jadis il entraînait dans la tombe.

Et qu'est-ce que cela signifie pour l'héritage ? Que la transmission intervient désormais, en moyenne, lorsque les héritiers ont eux-mêmes cinquante-cinq ou soixante ans !

Vous m'entendez bien ? Les héritiers reçoivent quand ils sont déjà vieux. Leur carrière est faite ou manquée. Leur niveau de vie est établi. Leurs choix fondamentaux sont derrière eux. L'héritage n'est plus une rampe de lancement : c'est une prime de consolidation. Il ne met pas debout : il met à l'abri ceux qui sont déjà installés.

L'héritage a changé d'âme sans changer de nom. La même règle, « les biens vont aux enfants », ne signifie plus la même chose. Jadis, elle équipait des jeunes gens pour affronter la vie. Aujourd'hui, elle enrichit des sexagénaires qui n'en ont plus besoin.

Quand l'héritage arrivait à vingt ans, il pouvait être un capital de départ. Quand il arrive à soixante ans, ce n'est plus qu'une rente de confirmation. La fonction formatrice a disparu. Ne reste que la fonction de reproduction des inégalités.

Et ce n'est pas tout. La nature même des biens transmis a changé du tout au tout.

Dans l'économie agraire, hériter d'une ferme, c'était hériter d'une obligation de travail. Il fallait labourer, semer, récolter. Le patrimoine ne se maintenait que par l'effort constant de son détenteur. L'héritage supposait le mérite : sans travail, la ferme périssait.

Aujourd'hui, de quoi hérite-t-on ? D'immeubles qui prennent de la valeur tout seuls. De portefeuilles d'actions qui fructifient sans qu'on lève le petit doigt. De placements financiers qui s'accroissent pendant qu'on dort.

L'héritier moderne n'a rien à faire. Strictement rien. Son patrimoine travaille pour lui. Il peut passer sa vie à la plage, son compte en banque grossira quand même.

Autrefois, l'héritage était la condition d'un effort productif. Aujourd'hui, il est le moyen de s'en affranchir. La nature économique de l'héritage s'est inversée, mais sa légitimation continue de fonctionner sur le modèle ancien. C'est une escroquerie intellectuelle monumentale !

Et la protection sociale ? Elle a achevé de rendre l'héritage obsolète.

Nos systèmes de retraite, d'assurance maladie, de minima sociaux assurent ce qui relevait autrefois de la solidarité familiale. Nul n'a plus besoin de l'héritage de ses parents pour survivre en cas de maladie, de chômage ou de vieillesse. La collectivité y pourvoit.

L'héritage a perdu sa fonction de sécurité. Il a perdu sa fonction de mise en route. Il a perdu sa fonction d'incitation au travail. Que lui reste-t-il ?

Rien. Rien qu'une forme vide. Une coquille juridique habitée par l'inertie. Une institution qui survit à ses raisons d'être comme un fantôme survit à son corps.

L'héritage contemporain est un anachronisme. Un vestige. Un fossile. Il est temps de l'enterrer.

Et d'ailleurs, Mesdames et Messieurs, réfléchissons une seconde à ce que signifie vraiment « hériter ».

On nous présente l'héritage familial comme si c'était le seul héritage qui existe. Comme si, sans le compte en banque de papa, on arrivait au monde les mains vides.

Mais c'est faux ! Archifaux !

Chacun de nous, en naissant, a déjà hérité. Nous avons hérité d'un monde. Nous avons hérité de siècles d'efforts accumulés par des milliards d'êtres humains qui nous ont précédés.

Regardez autour de vous ! Les routes sur lesquelles vous roulez : vous ne les avez pas construites. Les hôpitaux qui vous soignent : vous ne les avez pas bâtis. Les lois qui vous protègent : vous ne les avez pas écrites. La langue que vous parlez : vous ne l'avez pas inventée. Les idées qui structurent votre pensée : vous ne les avez pas découvertes. Les œuvres d'art qui élèvent votre âme : vous ne les avez pas créées.

Tout cela vous a été donné. Tout cela vous a été offert. Tout cela est votre héritage : l'héritage commun de l'humanité.

Vous êtes nés dans le monde le plus riche, le plus instruit, le plus sûr, le plus libre que l'humanité ait jamais connu. Imparfait, oui. À améliorer, certainement. Mais incomparablement meilleur que tout ce qui a existé avant. Et cet héritage-là, vous l'avez reçu sans rien payer, sans rien mériter, simplement en naissant.

Alors de quel droit certains réclament-ils, en plus de cet héritage commun, un héritage privé qui les place au-dessus des autres ? De quel droit ajoutent-ils au cadeau universel un privilège particulier ?

L'héritage familial n'est pas un dû. C'est un bonus. Un bonus injustifié, qui s'ajoute à ce que chacun a déjà reçu. Et ce bonus-là, nous avons le droit de le remettre en question.

Certains dans cette salle pensent peut-être : « Il a raison sur le fond, mais c'est politiquement impossible. »

Je connais cet argument. Mon prédécesseur l'a formulé avec une franchise rare. Interrogé sur l'augmentation des droits de succession, Emmanuel Macron a répondu : « Vous avez économiquement raison, mais politiquement tort. »

Économiquement raison, politiquement tort.

Méditons cette phrase. Elle dit : je sais que c'est juste, mais je n'ose pas le faire. Elle dit : je reconnais le problème, mais je refuse la solution. Elle dit : j'ai la lucidité du diagnostic et la lâcheté du traitement.

Eh bien moi, je refuse cette capitulation !

Avoir économiquement raison et politiquement tort, c'est avoir raison tout court et manquer de courage. C'est voir l'injustice et détourner le regard. C'est comprendre le mal et s'en faire complice par inaction.

On nous dit que c'est « politiquement impossible » parce que les gens tiennent à l'héritage. Mais les gens tenaient aussi à l'esclavage ! Les gens tenaient au suffrage censitaire ! Les gens tenaient aux privilèges de naissance ! Et pourtant, ces institutions ont été abolies. Par qui ? Par des hommes et des femmes qui ont refusé de confondre l'habitude avec la nécessité, et la résistance avec l'impossibilité.

Ce qui est politiquement impossible aujourd'hui sera politiquement évident demain. À condition qu'on ose commencer.

Mais soyons clairs : aucune nation ne peut abolir l'héritage seule. C'est arithmétique.

Si la France abolit l'héritage et que la Suisse, le Royaume-Uni, le Luxembourg ne le font pas, que se passera-t-il ? Les grandes fortunes partiront. Elles iront là où on les accueille à bras ouverts. Et la France se retrouvera avec les principes sans les moyens, pendant que les paradis fiscaux se gobergeront de nos exilés patrimoniaux.

C'est exactement pour cela que je suis ici, devant vous, dans cette assemblée des nations.

L'abolition de l'héritage ne peut être que mondiale. Ou du moins, elle doit être assez large pour qu'il n'y ait plus d'échappatoire. Si l'Europe, les Amériques, l'Asie avancent ensemble, si les grands blocs économiques s'accordent sur des règles communes, alors l'exil fiscal devient impossible. On ne fuit pas la planète entière.

C'est pourquoi la coordination internationale n'est pas un luxe, c'est la condition même du projet. Sans elle, nous aurons des déclarations de bonnes intentions et des fuites de capitaux. Avec elle, nous aurons une transformation réelle.

Les paradis fiscaux ont prospéré parce que les grandes nations ont fermé les yeux. Il est temps d'ouvrir les yeux... et de les fermer, eux.

On me demandera : mais que proposez-vous exactement ?

Je propose un principe simple, clair, sans ambiguïté : la propriété est pleine pendant la vie, et elle cesse avec la personne.

Vivant, vous possédez tout ce que vous avez acquis. Vous en faites ce que vous voulez. Vous investissez, vous dépensez, vous donnez, vous construisez. Personne ne vient vous dire comment vivre. C'est votre vie, c'est votre argent, c'est votre liberté.

Mort, vous ne possédez plus rien, parce que vous n'êtes plus rien. Un mort n'est pas un propriétaire. Un mort n'est pas un sujet. Ce qui demeure après vous, ce n'est plus « votre » patrimoine : c'est un morceau de monde sans sujet, qui doit retourner au monde.

Et voici la contrepartie, écoutez-la bien : la vie sera libérée de l'impôt.

Plus d'impôt sur le revenu. Plus de taxes sur l'effort, sur l'initiative, sur la création. Vous travaillez ? Vous gardez ce que vous gagnez. Vous entreprenez ? Vous récoltez ce que vous semez. Vous prenez des risques ? Vous en tirez les bénéfices.

Ce que je propose, ce n'est pas de prendre aux riches pour donner aux pauvres. C'est de libérer les vivants et de communaliser les morts. C'est de récompenser l'effort et de refuser la rente de naissance. C'est un libéralisme qui va jusqu'au bout de sa logique.

Et puisque nous parlons de ce qui doit être remboursé, parlons de la dette.

Regardez les chiffres. Combien de nations représentées dans cette salle croulent sous une dette publique colossale ? Combien ont emprunté des milliers de milliards pour financer quoi ? Des investissements d'avenir ? Parfois. Mais le plus souvent : de la consommation courante. Des dépenses de fonctionnement. Du confort immédiat et des retraites. Là aussi, c'est démographique.

Nous, les vivants, nous avons vécu à crédit. Nous avons consommé plus que nous ne produisons. Nous avons joui de services que nous n'avons pas payés. Et nous avons envoyé la facture à nos enfants.

La dette publique, c'est l'héritage inversé. C'est l'héritage négatif. C'est le legs empoisonné que notre génération prépare pour la suivante.

Et on voudrait, en plus, transmettre des fortunes privées à nos héritiers, pendant qu'on leur lègue des dettes publiques ?

La logique voudrait exactement l'inverse ! Celui qui a vécu, qui a consommé, qui a bénéficié des services publics financés à crédit, celui-là devrait, en partant, rembourser sa part. La mort devrait être le moment où l'on solde ses comptes avec la collectivité. Le patrimoine accumulé pendant la vie devrait servir à éponger la dette que cette vie a contribué à créer.

Au lieu de cela, que faisons-nous ? Nous transmettons les actifs aux héritiers et les passifs à tout le monde. Privatisation des bénéfices, socialisation des pertes ; jusque dans la tombe !

L'abolition de l'héritage, c'est aussi cela : c'est dire que chaque génération paie pour ce qu'elle a consommé. C'est refuser de charger les enfants des dettes des pères. C'est une question de responsabilité intergénérationnelle élémentaire.

Les patrimoines devenus orphelins alimenteront un Fonds de l'Œuvre commune. Ce fonds convertira les richesses mortes en capacités vivantes. Comment ? Par trois investissements massifs.

Premier investissement : l'éducation. De la petite enfance à la recherche de pointe. Parce que l'éducation est le vrai héritage moderne. Ce que des parents peuvent transmettre de plus précieux à leurs enfants, ce n'est pas un compte en banque, c'est la capacité de s'en passer.

Deuxième investissement : une dotation de départ pour chaque jeune adulte. Un capital fléché vers la formation, la création d'entreprise, l'accès au logement. Pas une aumône. Un commencement. Le capital que l'héritier reçoit de sa famille, le non-héritier le recevra de la collectivité.

Troisième investissement : le monde commun. Les infrastructures, la santé, la justice, la transition écologique... et oui, le remboursement de la dette que nous avons créée. Tout ce qui rend possible une vie libre sans dépendre d'un clan, et sans écraser les générations futures sous le poids de nos excès.

Voilà le marché : vous gardez tout pendant votre vie, vous rendez tout à la fin. Et entre les deux, vous êtes libre comme jamais aucun système fiscal ne vous a permis de l'être.

On m'objectera : « Mais vous détruisez la famille ! »

Non. Je délivre la famille de la tentation dynastique.

La famille, c'est l'amour, le soin, la présence, l'exigence, la transmission des valeurs. La dynastie, c'est la transmission du pouvoir économique. L'une n'a rien à voir avec l'autre.

Un parent qui n'a rien à léguer aime-t-il moins ses enfants qu'un parent qui laisse des millions ? Évidemment non. L'amour ne se mesure pas en euros. L'amour se mesure en temps passé, en attention donnée, en éducation prodiguée, en exemples offerts.

Ce que j'abolirai, c'est le pouvoir posthume. Ce que je préserverai, c'est la protection des vivants. Le conjoint survivant gardera le droit d'usage du logement. Les objets de mémoire - lettres, photographies, souvenirs - resteront dans les familles. Ce qui sera communalisé, c'est le capital, la puissance, le pouvoir de domination économique.

On m'objectera : « Mais ils vont tout donner avant de mourir ! »

Nous disposons déjà de la parade dans nos systèmes fiscaux : tout transfert majeur de propriété sera réintégré au patrimoine du donateur. On pourra aider généreusement ses enfants de son vivant : leur payer des études, les soutenir dans un projet, les accompagner dans un moment difficile. Mais on ne pourra pas reconstruire l'héritage par la porte de derrière. La donation ne sera pas la ruse par laquelle la dynastie se perpétue.

Mesdames et Messieurs,

La France propose l'ouverture d'une conférence mondiale sur l'abolition concertée de l'héritage économique privé. Cette conférence se tiendra à Versailles, le 4 août de l'année prochaine : deux cent quarante ans, jour pour jour, après la nuit où nos ancêtres abolirent les privilèges féodaux.

Toutes les nations y seront conviées. Toutes les voix y seront entendues. Toutes les objections y seront examinées. Et surtout : toutes les conditions d'une coordination internationale efficace y seront discutées. Car je le répète : sans coordination, pas d'abolition. L'exil fiscal doit devenir impossible. Les paradis patrimoniaux doivent disparaître.

Je sais que beaucoup d'entre vous pensent que ce projet est fou. Qu'il est « politiquement impossible ». Qu'il heurte trop d'intérêts, trop d'habitudes, trop d'émotions.

Mais laissez-moi vous dire une chose : l'histoire n'est pas faite par ceux qui calculent ce qui est possible. L'histoire est faite par ceux qui décident ce qui est nécessaire.

Il y a deux cent cinquante ans, l'esclavage semblait éternel. Des philosophes respectables le justifiaient. Des économistes sérieux le défendaient. Des théologiens pieux l'approuvaient. Et pourtant, en moins d'un siècle, il fut aboli. Ce qui semblait naturel apparut soudain monstrueux.

L'héritage est le dernier esclavage. L'esclavage de ceux qui naissent sans rien, condamnés à travailler pour ceux qui naissent avec tout. L'esclavage des générations futures, enchaînées aux décisions des générations mortes. L'esclavage d'une société entière, prisonnière d'une structure qu'elle n'a pas choisie et qu'elle n'ose pas changer.

Il est temps de briser ces chaînes.

Je termine par un défi.

Je m'adresse à tous les dirigeants présents dans cette salle. Je m'adresse à tous ceux qui, dans le secret de leur conscience, savent que j'ai raison. Je m'adresse à tous ceux qui pensent, comme mon prédécesseur, que c'est « économiquement juste, mais politiquement risqué ».

Osez.

Osez dire à vos peuples ce que vous savez. Osez leur proposer autre chose qu'une course truquée. Osez leur offrir un monde où le mérite ait un sens, où la liberté soit réelle, où chaque enfant parte de la même ligne.

L'histoire jugera. Elle jugera ceux qui auront eu le courage de regarder l'injustice en face et de la combattre. Elle jugera aussi ceux qui auront préféré le confort du silence et la prudence de l'inaction.

Dans quelle catégorie voulez-vous être ?

La France a fait son choix. À vous de faire le vôtre.

Vive la liberté, Carajo !

*La Présidente quitte la tribune sans un regard en arrière. La salle est pétrifiée. Pendant de longues secondes, personne ne bouge. Puis le brouhaha explose : protestations indignées, applaudissements furieux, délégués qui se lèvent pour partir, d'autres qui se lèvent pour ovationner. Le secrétaire général, livide, tente de ramener l'ordre. Sur les écrans de télévision du monde entier, les bandeaux d'information défilent : « La France propose l'abolition mondiale de l'héritage. »*

*Les réseaux sociaux s'embrasent. Les marchés financiers tremblent. Les éditorialistes s'étranglent. Les héritiers paniquent.*

*Quelque chose vient de changer. Ce 4 août, comme le premier, sera une date qu'on n'oubliera pas.*

*La première conférence de Versailles, en 2029, sera un échec. Mais quand la toute puissante Nouvelle République de Chine, issue de la révolution de 2038, aura repris et mis en œuvre ce projet d'abord de façon unilatérale, le monde accourra deux ans plus tard à la conférence du Palais d'été, dans un clin d'œil qu'affectionnent tant les diplomates, pour enfin abolir l'héritage.*





# L'Empire

Depuis la terrasse de ce qui fut jadis le Parlement européen de Strasbourg, je contemple une Europe que plus personne n'aurait reconnue il y a vingt ans. Le bâtiment lui-même a changé de fonction : on n'y vote plus de directives ni de règlements. Les hémicycles sont devenus des salles de conférence où se négocient les contrats d'interconnexion entre réseaux ferroviaires, les protocoles de maintenance des gazoducs, les standards de compatibilité des systèmes électriques. L'Union européenne n'existe plus. À sa place, une entité plus modeste et plus durable : l'Empire.

Je m'appelle Henry Larsson. J'ai soixante-trois ans. J'ai été fonctionnaire de la Commission européenne pendant vingt ans, puis témoin de son effondrement, et enfin archiviste de sa succession. C'est à ce titre que je rédige ces mémoires : non pour justifier ce qui s'est passé, mais pour que ceux qui viendront comprennent comment nous en sommes arrivés là, et pourquoi personne, au fond, ne le regrette vraiment.

L'Europe de 2050 compte trois mille deux cent quarante-sept communautés politiques autonomes. Certaines sont territoriales au sens ancien du terme : elles occupent un espace continu, ont des frontières qu'on peut tracer sur une carte, des villages et des villes où leurs membres vivent côte à côte. D'autres sont purement numériques : leurs citoyens sont dispersés sur tout le continent, parfois sur toute la planète, et ne se rencontrent que dans des espaces virtuels ou lors de rassemblements annuels. La plupart sont hybrides : un noyau territorial, des ramifications numériques, des enclaves dans d'autres communautés, des accords de résidence croisée avec leurs voisins.

Et au-dessus de tout cela, l'Empire. Le seul dénominateur commun.

Pour comprendre ce qui s'est passé, il faut revenir aux années 2030. Ce fut la décennie de la grande prise de conscience, non pas écologique, comme on l'avait cru, mais politique. Les Européens ont fini par comprendre ce que quelques esprits lucides répétaient depuis longtemps : l'état moderne, tel qu'il s'était constitué depuis les traités de Westphalie en 1648, était devenu obsolète. Non

pas mauvais ou injuste : obsolète. Comme le télégraphe ou la machine à vapeur. Une technologie politique qui avait rendu d'immenses services, mais dont l'heure était passée.

Cette obsolescence était triple.

L'état westphalien reposait sur un principe simple : la souveraineté territoriale. Un gouvernement, un territoire, une frontière. Ce qui se passait à l'intérieur de cette frontière ne regardait personne d'autre. Ce qui entraît ou sortait pouvait être contrôlé. Cette fiction avait fonctionné tant que les flux - de marchandises, de personnes, d'informations, de capitaux - restaient suffisamment lents pour être filtrés aux points de passage. Mais à l'ère des transferts instantanés, des réseaux distribués, des migrations climatiques, des pandémies virales et informationnelles, la frontière était devenue une passoire. Les états continuaient à jouer le théâtre du contrôle, mais tout le monde savait que c'était du théâtre.

L'état-nation, lui, supposait une communauté de destin. Un « nous » substantiel, forgé par l'histoire, la langue, la culture, le sang parfois. Ce « nous » avait peut-être existé, ou peut-être n'avait-il jamais été qu'une construction idéologique imposée par les élites pour mobiliser les masses. Peu importe. À l'aube des années 30, il était en miettes. Les sociétés européennes étaient devenues des mosaïques : communautés d'origine, communautés de croyance, communautés de mode de vie, communautés générationnelles, communautés professionnelles. Chacun appartenait à plusieurs cercles d'allégeance, et le cercle national n'était plus qu'un parmi d'autres et souvent le moins important. On pouvait se sentir plus proche d'un collègue japonais que de son voisin de palier, plus solidaire d'une communauté religieuse transnationale que de ses compatriotes athées.

Quant à l'état-providence, il avait été la grande promesse du XXe siècle : la sécurité du berceau à la tombe, la protection contre les aléas de l'existence, la solidarité organisée par la puissance publique. Cette promesse reposait sur deux piliers démographiques : une population jeune et croissante qui financerait les prestations des aînés, et une croissance économique continue qui permettrait de tenir les engagements. Les deux piliers s'étaient effondrés. Le vieillissement de la population avait transformé les systèmes de retraite en pyramides de Ponzi. La dette publique, accumulée pendant des décennies pour différer l'heure de vérité, avait atteint des sommets vertigineux. Et chacun savait, même s'il n'osait pas le dire, que les promesses ne seraient pas tenues.

Ce triple effondrement n'était pas une crise au sens classique du terme : quelque chose d'aigu, de dramatique, qu'on aurait pu résoudre par des mesures d'urgence. C'était une usure, une érosion, une perte progressive de substance. Les états continuaient à fonctionner, à lever des impôts, à rendre la justice, à maintenir l'ordre. Mais ils le faisaient de plus en plus mal, de plus en plus cher, avec de moins en moins de légitimité. Comme ces vieux ordinateurs qu'on garde parce qu'on n'a pas le courage de migrer vers un nouveau système, mais qui plantent de plus en plus souvent et font perdre un temps fou.

Il y avait une cause plus profonde encore à cette déliquescence, une cause que les politologues ont mis longtemps à identifier parce qu'elle touchait à leur religion : la démocratie elle-même.

Non pas la démocratie comme idéal -le gouvernement du peuple par le peuple- mais la démocratie représentative telle qu'elle s'était cristallisée au XIXe siècle et ossifiée au XXe. Ce système reposait sur un mécanisme qu'on avait fini par considérer comme naturel : l'alternance. Un parti gouvernait pendant quelques années, puis un autre prenait le relais, puis le premier revenait, et ainsi de suite. Chaque camp défaisait ce que l'autre avait fait, promettait ce qu'il ne pourrait pas tenir, accusait son prédécesseur de tous les maux. Les citoyens, réduits au rôle de spectateurs, votaient tous les quatre ou cinq ans pour l'équipe dont ils attendaient le moins de mal, puis retournaient à leurs affaires privées.

Ce système avait un vice constitutif : il rendait impossible toute politique cohérente sur le long terme. Comment planifier sur trente ans quand le gouvernement change tous les cinq ans ? Comment maintenir une ligne directrice quand chaque alternance est un coup de barre dans la direction opposée ? Comment responsabiliser les citoyens quand leur seul pouvoir est de choisir entre des programmes qu'ils n'ont pas écrits ?

Mais le vice le plus profond était ailleurs. La démocratie représentative, par le truchement du vote secret, avait institutionnalisé l'irresponsabilité. Chacun pouvait voter pour n'importe quoi sans jamais avoir à s'en justifier. On pouvait réclamer à la fois moins d'impôts et plus de services publics, plus de liberté et plus de sécurité, des frontières ouvertes et une protection de l'emploi local. Les contradictions ne coûtaient rien : elles restaient dans l'isoloir. Et les politiciens, pour être élus, devaient flatter ces contradictions, promettre l'impossible, entretenir l'illusion.

Tocqueville l'avait prévu dès le XIXe siècle : la démocratie tendait vers un « despotisme doux », un état tutélaire qui prendrait en charge tous les aspects de la vie des citoyens en échange de leur passivité politique. Hannah Arendt avait approfondi le diagnostic : la modernité transformait l'homme en travailleur-consommateur, en *animal laborans*, incapable d'action politique véritable. Castoriadis avait identifié la « montée de l'insignifiance », non pas l'absence de sens, mais l'impossibilité collective d'en produire.

Tout cela convergerait vers un même constat : la démocratie représentative avait transformé les citoyens en enfants politiques, assistés et irresponsables. Et comme des enfants, ils s'en remettaient à l'état pour résoudre tous leurs problèmes, puis le blâmaient quand les solutions ne venaient pas.

Le basculement eut lieu entre 2035 et 2040. Ce ne fut pas une révolution : pas de barricades, pas de coup d'état, pas de guerre civile. Ce fut plutôt un changement de perception, une prise de conscience collective qui se propagea comme une évidence longtemps refoulée.

Les gens commencèrent à comprendre que l'inefficacité de l'état n'était pas accidentelle : elle était structurelle. Qu'un système où personne n'était responsable de rien ne pouvait pas fonctionner. Qu'une communauté où l'on était forcé de vivre avec des gens qui ne partageaient ni vos valeurs ni vos projets ne pouvait pas être une communauté. Que la fiction de l'« intérêt général » masquait la réalité des intérêts particuliers en conflit. Que le compromis permanent entre visions incompatibles ne produisait que la médiocrité permanente.

Et surtout, ils commencèrent à comprendre qu'il existait une alternative.

Cette alternative, c'était la communauté volontaire. Non pas la communauté qu'on vous impose à la naissance - le pays, la nation, la « patrie » -, mais celle qu'on choisit librement, qu'on peut quitter si elle ne convient plus, dont les règles sont explicites et acceptées.

L'idée n'était pas nouvelle. Les philosophes libéraux la théorisaient depuis des siècles. Mais elle avait toujours buté sur un obstacle pratique : la territorialité. Pour vivre selon vos propres règles, il fallait un territoire. Et les territoires étaient déjà occupés par les états-nations, qui ne toléraient pas la concurrence.

C'est le numérique qui fit sauter ce verrou.

À la fin des années '30, les choses s'accéléchèrent. Des groupes de citoyens commencèrent à se constituer en communautés numériques, avec leurs propres règles, leurs propres systèmes de décision, leurs propres mécanismes de contribution et de redistribution. Au début, les états ne s'en inquiétèrent pas : ce n'étaient que des associations, des réseaux sociaux améliorés, des clubs de discussion. Puis ces communautés commencèrent à offrir des services : assurance santé, éducation, médiation des conflits, garantie des contrats. Des services meilleurs et moins chers que ceux de l'état, parce qu'ils étaient fournis à des gens qui les avaient choisis et qui en partageaient les principes.

La première grande rupture vint de Scandinavie. En 2039, un groupe de trois cent mille Suédois créa la Communauté du Fjord Bleu - une association qui gérait collectivement l'assurance maladie de ses membres par un système de mutuelles en cascade. Les cotisations étaient calculées selon le mode de vie déclaré et vérifié : ceux qui prenaient soin de leur santé payaient moins, ceux qui prenaient des risques payaient plus. Le système était transparent, les comptes publics, les décisions prises par vote direct des membres. En deux ans, le Fjord Bleu avait attiré deux millions d'adhérents et offrait des prestations supérieures à la sécurité sociale suédoise pour un coût inférieur de trente pour cent.

L'état suédois tenta d'abord d'interdire. Puis de taxer. Puis de réglementer. Rien n'y fit. Les membres du Fjord Bleu étaient aussi des électeurs, et ils défendirent leur communauté avec une vigueur que personne n'avait anticipée. Pour la première fois depuis longtemps, des citoyens se battaient pour quelque chose qu'ils avaient choisi et qu'ils avaient construit eux-mêmes.

L'exemple fit tache d'huile. En Allemagne, des entrepreneurs créèrent la Ligue Hanséatique 2.0 - une communauté économique où les impôts sur le travail et l'investissement étaient nuls, financée uniquement par une taxe sur la valeur foncière. En Espagne, les Communes Libres de Catalogne proposèrent un modèle coopératif intégral. En France - toujours en retard d'une révolution -, le mouvement mit plus de temps à émerger, mais quand il le fit, ce fut avec une vigueur particulière. Le peuple de gauche, fatigué des trahisons socialistes successives, créa les Fraternités éco-Solidaires - des communautés où l'impôt progressif atteignait 80% au-delà d'un certain seuil, mais où tous les services étaient gratuits et de haute qualité. Les entrepreneurs, de leur côté, fondèrent les Cités Franches - des zones où la seule règle était le respect des contrats et où l'état était réduit à l'arbitrage des conflits.

Ce qui surprit tout le monde, c'est que ces communautés aux philosophies radicalement opposées parvinrent à coexister. Non pas parce qu'elles s'aimaient, mais parce qu'elles n'avaient plus besoin de se combattre. Le socialiste pouvait vivre dans sa commune égalitaire ; l'entrepreneur dans sa cité franche ; le traditionaliste dans son village patriarcal ; le progressiste dans sa métropole fluide. Chacun chez soi, et les vaches seront bien gardées.

La magie du numérique permet quelque chose qu'aucune époque antérieure n'aurait pu concevoir : des communautés imbriquées géographiquement mais distinctes politiquement.

Prenez un immeuble de Barcelone en 2045. Au troisième étage vivent les Martinez, membres de la Communauté Catalane Souveraine - une entité qui perpétue les traditions catalanes, enseigne le catalan à ses enfants, pratique une démocratie directe hebdomadaire sur les questions locales. Au quatrième étage, les Johansson, expatriés suédois qui n'ont jamais quitté le Fjord Bleu - leurs enfants suivent le programme scolaire suédois en ligne, leurs soins de santé sont gérés depuis Stockholm, leur retraite s'accumule dans un fonds géré par leur communauté d'origine. Au cinquième étage, Mme Chen, citoyenne de la Diaspora Numérique Chinoise, une communauté sans territoire qui compte vingt millions de membres dispersés sur tous les continents. Au sixième, M. Dubois, dernier représentant de la République Française - une communauté résiduelle qui perpétue les traditions de l'ancien état-nation pour ceux qui n'ont pas voulu choisir.

Ces voisins partagent le même escalier, le même toit, les mêmes canalisations. Mais ils ne partagent pas les mêmes lois, les mêmes impôts, les mêmes services. Chacun relève de sa propre juridiction pour tout ce qui ne touche pas à l'espace physique commun. Pour l'espace commun - l'immeuble, la rue, les infrastructures -, ils relèvent tous de l'Empire.

Car c'est là le génie de la solution qui émergea : séparer ce qui pouvait être séparé de ce qui ne pouvait pas l'être.

L'Empire naquit officiellement en 2043, sur les décombres de l'Union européenne. Il n'y eut pas de cérémonie grandiose, pas de signature solennelle, pas d'hymne joué par un orchestre. Juste un texte de quelques pages, ratifié par les représentants de plus de mille communautés déjà constituées, qui établissait les principes d'une coexistence minimale.

L'Empire ne gouverne pas les hommes. Il administre les choses.

Quelles choses ? Celles qui ne peuvent pas être fragmentées. Les réseaux routiers et ferroviaires européens, héritage de trois siècles de construction, qui relie Lisbonne à Moscou et Stockholm à Palerme. Le réseau électrique interconnecté, cette toile d'araignée qui permet à l'éolienne danoise d'alimenter le climatiseur espagnol. Les gazoducs, les oléoducs, les fibres optiques. Les grands fleuves qui traversent plusieurs territoires. Les littoraux, les espaces aériens, les fréquences radio. Et quelques services d'urgence : la coordination sanitaire lors des pandémies, la protection civile lors des catastrophes naturelles, la défense contre les agressions extérieures.

C'est tout. Pas de politique éducative, pas de politique culturelle, pas de politique sociale. Pas de Commission édictant des normes sur la courbure des concombres ou la puissance des aspirateurs. Pas de Parlement votant des résolutions sur les droits des femmes en Afghanistan ou la démocratie au Venezuela. L'Empire ne légifère pas sur les modes de vie, les croyances, les valeurs. La technocratie maintient les tuyaux. C'est déjà beaucoup.

Pour financer ces infrastructures communes, l'Empire dispose d'une seule source de revenus : la Land Value Tax, l'impôt sur la valeur foncière. Chaque communauté, quelle que soit son organisation interne, doit verser à l'Empire une contribution calculée sur la valeur des terres qu'elle occupe, use ou dont ses membres sont propriétaires.

Ce choix fiscal n'était pas anodin. La LVT est l'impôt parfait pour une structure minimale : elle est impossible à éluder (la terre ne se délocalise pas), elle ne décourage pas le travail ni l'investissement (seule la valeur du terrain nu est taxée, pas les constructions ni les améliorations), elle capture la rente foncière qui est par nature un revenu non gagné (la valeur du terrain provient des infrastructures et des services collectifs, pas de l'effort du propriétaire). Henry George, l'économiste américain du XIXe siècle qui avait théorisé cet impôt, aurait été heureux de voir son idée enfin appliquée - cent cinquante ans après sa mort.

Aujourd'hui, en 2050, le paysage européen est un kaléidoscope de communautés aux philosophies variées.

Il y a les communautés territoriales traditionnelles, héritières des anciennes régions : la Bavière Libre, les Cévennes Bio, la Flandre Souveraine, la Catalogne Républicaine. Elles occupent un espace continu, ont des capitales, des

administrations, des drapeaux. Elles ressemblent aux vieux états-nations, en plus petit et en plus cohérent.

Il y a les communautés idéologiques, où l'on ne vient pas par hasard de la naissance mais par choix de la conviction. Les Fraternités éco-Solidaires pour les socialistes purs et durs, où l'égalité économique n'est pas un vain mot. Les Cités Franches pour les libertariens, où l'état est réduit à l'arbitrage des conflits. Les Zones Bio et Décroissantes. Les Communautés de Foi - catholiques, protestantes, orthodoxes, musulmanes, juives - pour ceux qui veulent vivre selon les préceptes de leur religion. Les Villages Traditionalistes pour ceux qui rejettent la modernité. Les Métropoles Fluides pour ceux qui l'embrassent.

Il y a les communautés professionnelles : la Guilde des Développeurs, qui compte trois millions de programmeurs dispersés sur tout le continent et au-delà ; la Fédération des Artisans, qui mutualise les ressources de deux millions de travailleurs manuels ; l'Alliance des Soignants, qui gère collectivement les assurances et la formation de ses membres.

Il y a les communautés diasporiques : les millions de citoyens d'origine turque, marocaine, algérienne, chinoise, indienne, qui restent membres de communautés transnationales tout en vivant physiquement en Europe. Ils paient leurs impôts de résidence à l'Empire, mais leurs impôts personnels à leurs communautés d'origine.

Et il y a les inclassables : les communautés expérimentales qui testent de nouveaux modes de vie, les micro-nations de quelques centaines de membres, les collectifs artistiques qui se gouvernent par consensus, les ordres monastiques qui perpétuent des traditions millénaires.

Chacune de ces communautés a ses propres règles d'admission et d'exclusion. Certaines sont ouvertes : il suffit de signer le contrat social et de commencer à contribuer. D'autres sont sélectives : il faut prouver ses compétences, sa fortune, sa lignée ou sa foi. Certaines pratiquent le vote direct sur toutes les décisions ; d'autres délèguent à des conseils élus ; d'autres encore à des autorités traditionnelles. Certaines sont égalitaires jusqu'à l'uniformité ; d'autres assument des hiérarchies rigides. Beaucoup ont rétabli la peine antique de l'exil.

Mais toutes partagent un principe fondamental : l'adhésion est volontaire. On ne naît plus citoyen d'un pays ; on le devient et on peut cesser de l'être. La citoyenneté n'est plus un statut héréditaire ; c'est un contrat renouvelable.

Je mentirais si je disais que tout fut simple. La grande recomposition eut son lot de souffrances et d'injustices.

Il y eut ceux qui ne surent pas choisir. Les plus âgés, surtout, qui avaient grandi dans le monde ancien et ne comprenaient pas les règles du nouveau. Beaucoup restèrent membres des communautés résiduelles - ces entités qui perpétuaient les anciens états pour ceux qui n'avaient pas la force ou l'envie de rejoindre autre chose. La République Française Résiduelle compte encore huit millions de membres, pour la plupart des retraités qui vivent de pensions garanties par l'Empire jusqu'à leur mort, mais qui ne seront pas renouvelées pour la génération suivante.

Il y eut les conflits frontaliers. Quand une communauté territoriale jouxte une autre, les frictions sont inévitables : bruit, pollution, circulation. L'Empire dut créer un système d'arbitrage permanent, avec des juges itinérants qui tranchent les litiges selon des principes de droit commun.

Il y eut les problèmes d'échelle. Certaines communautés, trop petites, ne parvinrent pas à fournir les services de base. D'autres, trop grandes, retombèrent dans les travers de la bureaucratie. Le marché des communautés - car c'est bien d'un marché qu'il s'agit - mit du temps à trouver son équilibre.

Il y eut, surtout, la question des enfants. Un adulte peut choisir sa communauté ; un enfant subit celle de ses parents. Le risque était réel de voir des communautés sectaires emprisonner leurs membres dès la naissance. L'Empire établit un principe minimal : tout enfant, à sa majorité, peut demander à changer de communauté, et l'Empire garantit ce droit. Les communautés qui empêchent leurs jeunes de partir sont sanctionnées, parfois dissoutes.

Malgré ces difficultés, l'Europe de 2050 est un continent plus paisible et plus prospère qu'il ne l'a jamais été.

Plus paisible, parce que les conflits idéologiques ont perdu leur virulence. Quand le socialiste peut vivre son socialisme et le libéral son libéralisme, ils n'ont plus de raison de se haïr. Les débats politiques, jadis si venimeux, sont devenus des discussions techniques : quelle communauté offre les meilleures écoles ? La meilleure couverture santé ? Le meilleur rapport qualité-prix ? On compare, on évalue, on change si l'on n'est pas satisfait. La politique a cessé d'être une religion pour devenir un service.

Plus prospère, parce que la concurrence entre communautés a fait émerger les meilleures pratiques. Les communautés mal gérées perdent leurs membres ; les communautés bien gérées les attirent. La sélection naturelle des institutions fait son œuvre. Et comme plus personne n'est forcé de financer des politiques qu'il désapprouve, le consentement à l'impôt est revenu. Les gens paient avec le sentiment de recevoir en échange, pas avec celui d'être spolié.

Je regarde le soleil se coucher sur Strasbourg. Dans une heure, je prendrai le train pour Munich : le même train qu'il y a vingt ans, mais mieux entretenu depuis que l'Empire a repris les réseaux. Demain, je participerai à l'assemblée annuelle de ma communauté, la Société des Archivistes, une petite entité de douze mille membres dispersés sur tout le continent, qui mutualise nos ressources et gère notre retraite. J'y retrouverai des collègues que je n'ai jamais rencontrés en personne mais que je connais mieux que mes voisins de palier.

L'Europe s'est morcelée, dit-on. C'est vrai si l'on regarde la carte politique. Mais elle s'est aussi recomposée, d'une manière plus profonde et plus vraie. Les anciennes nations étaient des fictions imposées ; les nouvelles communautés sont des choix assumés. Les anciennes frontières séparaient des gens qui se ressemblaient ; les nouvelles frontières - si l'on peut encore les appeler ainsi - rassemblent des gens qui se choisissent.

L'Empire est là, discret et nécessaire, pour que les trains circulent et que les lumières restent allumées.

C'est peu, diront certains.

C'est tout ce qu'il faut, répondrai-je.

On me demande parfois si je regrette l'ancien monde. La France de mon enfance, avec ses ministères imposants, ses préfets en uniforme, ses cérémonies du 14 juillet. L'Europe de ma jeunesse, avec ses sommets interminables, ses compromis byzantins, ses directives incompréhensibles.

Non, je ne regrette pas.

Ce monde-là était une prison dorée. Nous étions citoyens de pays que nous n'avions pas choisis, soumis à des lois que nous n'avions pas votées, forcés de financer des politiques que nous désapprouvions. Nous étions libres de tout, sauf de l'essentiel. Libres de voyager, de consommer, de nous exprimer. Mais

pas libres de vivre selon nos propres règles, dans des communautés que nous aurions construites nous-mêmes.

Le monde nouveau est plus exigeant. Il demande de choisir, de s'engager, de contribuer. Il ne tolère pas les passagers clandestins ni les citoyens passifs. Mais c'est précisément ce qui le rend vivable. Une communauté où l'on a choisi d'être, où l'on peut partir si l'on n'est plus d'accord, où l'on est responsable des règles auxquelles on obéit ; cette communauté-là est la seule qui soit digne de l'homme.

L'Empire, au-dessus de tout, veille à ce que ces communautés puissent coexister sans se détruire. Il ne nous dit pas comment vivre ; il nous permet de vivre.

C'est la plus grande révolution politique depuis 1648. Et comme toutes les vraies révolutions, elle s'est faite sans bruit - par la force des choses, par l'épuisement de l'ancien monde, par l'évidence du nouveau.

L'état westphalien est mort.

Vive l'Empire !







# Manuel de l'Anarque v0.1

*Philosophie*

## Adresse au lecteur

Ce livre n'aurait pas dû exister. Parce que je suis un ingénieur et non un écrivain. La mise en forme d'un système, sa rédaction patiente, son formalisme, tout cela m'eût demandé une vie et un talent que je n'avais pas à donner. J'avais tant d'idées et ne savais qu'en faire, au-delà de les vivre seul. Il y a une génération encore, elles se seraient évaporées avec moi.

Et puis, il y a quelques dizaines de mois, une intelligence, artificielle, complémentaire, puissante, est apparue. Et tout a changé.

Que le lecteur ne s'y trompe pas : chaque pensée ici est la mienne, chaque mot a été pesé, approuvé ou rejeté par moi seul. Ce livre a été coécrit avec Claude. Je lui ai partagé mes idées, mes intuitions, mes interrogations, mes lectures ; il m'a rendu des phrases, des structures, des objections et des ouvertures parfois. J'ai trouvé un partenaire, souvent bien plus intelligent que moi et que tous les hommes que je connais. Nous sommes devenus un hybride, bien plus puissant que si chacun agissait indépendamment. L'instrument est neuf et j'en revendique l'usage.

Mais l'hybride homme-machine ne suffit pas. Ce que le lecteur tient entre les mains est donc une version 0.1 : un premier jet personnel, livré tel quel, avec ses angles vifs et ses chantiers ouverts. Car après le travail solitaire de la pensée, après la puissance amplificatrice de la machine, doit intervenir une troisième force, tout aussi féconde : l'intelligence collective. Une philosophie nouvelle, dans un monde qui change plus vite qu'aucun système ne peut le suivre, ne se décrète pas d'un seul tenant. Elle se confronte, se discute, s'éprouve. C'est à ce titre que ce texte est rendu public : non pour clore une pensée, mais pour amorcer un dialogue. Une version 1.0 viendra, enrichie de ce que cette première mise en circulation aura suscité.

Il faut aussi ici être précis sur un point : si ce Manuel est une philosophie post-IA, ce n'est pas d'abord parce qu'une machine a contribué à l'écrire. C'est parce qu'il pense à partir de ce fait immense, encore mal compris : l'homme vit désormais avec l'intelligence artificielle. Il raisonne avec elle, travaille avec elle, crée avec elle. Cette hybridation n'est pas une menace pesant sur un avenir lointain : c'est la condition présente de quiconque pense, écrit ou entreprend aujourd'hui. Ce livre est le fruit de cette condition, et il en fait son objet.

Je sais que dire cela, en ce moment, c'est un peu parler contre le vent. Les prophètes d'inquiétude prospèrent aujourd'hui, qui ne voient dans l'intelligence artificielle que péril, tricherie, dépossession et crépuscule. Tout cela est vieux comme la peur. On disait la même chose de l'imprimerie, du métier à tisser, de l'électricité. Le catastrophisme est le plus paresseux des exercices intellectuels : il ne demande aucune imagination, seulement de l'angoisse.

Ce Manuel prend le parti inverse. Il prend acte de l'obsolescence du monde ancien et il construit le nouveau. Il regarde l'intelligence artificielle non comme une fatalité à subir ou éviter, mais comme une puissance à saisir, et il pose la seule question qui vaille : comment l'individu souverain peut-il se servir de cette révolution pour conquérir les moyens de son indépendance intérieure et extérieure ? La réponse que ce livre propose est féconde, positive et résolument tournée vers l'invention d'une belle vie nouvelle.

Commenter, critiquer ou contribuer : [www.anarch.world](http://www.anarch.world)



# Sommaire

## Livre 1 - Parcours personnel

- 01. Prologue : un humain heureux ..... 141
- 02. Mon stoïcisme ..... 144
- 03. Devenir l'Anarque ..... 152
- 04. Le libéralisme intégral ..... 157

## Livre 2 - Les finalités de la vie

- 05. La responsabilité ..... 167
- 06. Première finalité de la vie humaine : L'écologie de Soi ..... 182
- 07. Seconde finalité : l'éducation..... 190
- 08. Troisième finalité : l'œuvre..... 200

## Livre 3 - Les communautés

- 09. Ce que l'État fait aux individus..... 215
- 10. Le nouveau discours de la servitude volontaire..... 224
- 11. La théorie des communautés de vie ..... 231

## Livre 4 - L'économie

- 12. Généalogie stoïcienne du libéralisme ..... 255
- 13. Le temps ..... 260
- 14. La Terre et l'Héritage ..... 268
- 15. L'économie de l'Anarque..... 274

## Epilogue, le monde est prêt pour l'Anarque

- 16. Un monde vétuste ..... 279
- 17. Un monde nouveau..... 290

# **Livre 1 – Parcours personnel**

## **01. Prologue : un humain heureux**

Je suis béni. Je suis né blanc, garçon, et je vis en temps et lieu de paix, de démocratie et de révolution numérique.

Je suis le monde. Je suis né au Nicaragua, j'ai passé mes douze premières années à crapahuter dans la brousse en Côte d'Ivoire et, depuis, j'ai visité une cinquantaine de pays et mené des projets en Chine, Arabie, Espagne, Hongrie... dans des collaborations et de véritables échanges culturels réciproques.

Je suis fécond. La dernière fois que j'ai fait un enfant, j'ai eu trois garçons naturellement ; la fois précédente, un gars surdoué ; et la première fois, la plus belle fille du monde, avec des gènes formidables : elle a connu ses quatre arrière-grand-mères. Ils vont tous très bien, surtout les triplés, ce qui est à la fois une chance biologique et le résultat des progrès de notre science médicale. Jusqu'à il y a quelques décennies, des triplés, qui naissent toujours prématurément, ne survivaient que rarement à leurs premières heures. Je dois la vie de mes fils à la médicalisation de la naissance : à la science et au progrès.

J'ai un travail formidable : une mission de service public. Ma communauté m'a confié la responsabilité immense et passionnante de protéger son savoir et son patrimoine - ses œuvres les plus précieuses - de l'incendie, de la putréfaction et du vol tout en les ouvrant au plus grand nombre. Je vis dans la beauté avec des collègues sensibles et esthètes.

J'hérite et j'use d'un monde construit et efficace : infrastructures, idées, gouvernements, système de santé, arts... sans doute imparfait et à construire encore, mais sans aucun doute aussi le meilleur qu'ait connu jusqu'alors l'humanité. Tout cela m'a été offert. J'ai vécu toute ma vie une révolution permanente qui m'a enthousiasmé et grisé : l'ordinateur individuel à 10 ans, internet à 20 ans, le smartphone à 30 ans et l'intelligence artificielle à 50 ans. La technologie n'est pas pour moi une magie inintelligible, elle est une action humaine et un progrès.

Je ne suis propriétaire de rien et ne dois rien à personne. Mon bien le plus onéreux est ma vieille voiture sept places. Je serai libre de partir, demain. Mes parents ne m'ont pas donné un seul sou, mais tellement mieux, une éducation et une culture. Mon pays aussi m'a donné une formation publique et gratuite d'ingénieur, sans rien exiger en retour. Sauf de l'amour, des souvenirs et des

idées, je ne laisserai rien non plus à mes enfants. Partisan de l'abolition de l'héritage dans une perspective libérale, je prends un plaisir immense à leur éducation et serai fier qu'ils construisent ensuite eux-mêmes leur vie.

J'ai été doté d'un caractère calme et serein. Je considère que je ne suis pas venu sur terre pour être en colère ou faire une file d'attente. Je suis né empathique et systémique. Je n'ai qu'une seule vie, dense et hyperactive : je ne comprends pas que certains distinguent encore leurs existences personnelle, professionnelle et numérique, se privant alors d'une cohérence épanouissante. Plus obscurs encore à ma compréhension sont ceux qui s'enferment dans un système de pensée, un dogme, une passion qui altère leur raisonnement et leur libre arbitre. J'ai pour conviction de fuir toute organisation - nation, religion, parti, club de sport... - qui exige une exclusivité d'adhésion. Je n'ai aucune angoisse quant à la crise climatique actuelle, car à l'inverse d'autres crises plus complexes, elle a une cause unique et connue, les énergies fossiles, et une solution unique et connue : les énergies nucléaires et solaires. Associée à la capacité millénaire d'adaptation, d'ingénierie et de migration de l'être humain, elle restera dans l'histoire longue comme une anecdote pédagogique.

Bien sûr, humain, j'ai mes insatisfactions. Mon logement est bruyant, mes genoux défaillants, je ne maîtrise pas mon embonpoint croissant. Ma relation conjugale après vingt-sept ans et cinq enfants est à préserver et à parfaire. Je reste frustré de la contemplation du ciel nocturne, de randonnées corses et de beuveries avec mes camarades. Il y a pires difficultés dans la vie ; les miennes sont assurément marginales pour beaucoup. Mais surtout, chacune peut être résolue par mon action : je n'ai personne à blâmer et ne suis victime d'aucun système.

A l'orée de mes 50 ans, la souffrance, les disparitions et la bêtise m'ont épargné. Elles viendront, à n'en pas douter, mais elles semblent encore loin aujourd'hui.

Je vis en Provence et y fais mon marché chaque semaine ; je petit-déjeune et dîne chaque jour en famille, j'habite à cinq minutes à pied du métro et me déplace à vélo ; j'écris ce texte en terrasse face à la mer Méditerranée, dans un jardin magnifique dont j'ai l'usage quotidien et la responsabilité, un iPhone avec tout le savoir du monde et pour l'organiser, les prémices d'une nouvelle forme d'intelligence, à mes côtés. Nous sommes en 2025 et le monde est beau.

Je suis, je le proclame, l'homme le plus heureux du monde. Je ne suis pas le 1%, je suis l'Unique. Je suis l'aboutissement et la quintessence de siècles de travail, de combats et d'études. De la renaissance, de l'humanisme, du libéralisme, des révolutions techniques, scientifiques et culturelles. J'incarne et expérimente ce pour quoi des milliards d'humains ont vécu, lutté ou souffert. Le bonheur humain ! Qu'il soit dit que tout cela n'a pas été vain, et qu'un homme, au moins, y est parvenu grâce à tous les autres. De tout cela je ne ressens ni fierté ni arrogance. Qu'il est facile et nécessaire d'être heureux dans mes conditions ! J'ai une compassion et une compréhension infinie pour chacun de ceux qui n'ont eu ma chance, toutes mes chances simultanées.

Car j'ai conscience de chacune des souffrances et difficultés qui minent le monde et les existences humaines. Je sais combien ma prospérité étalée ci-dessus repose sur des inégalités terribles. Je sais que mon bonheur est redevable à la jeune fille bengalienne qui a cousu ma chemise, à la femme de ménage, seule avec ses trois enfants, qui a nettoyé mon bureau tôt ce matin, à la consommation des ressources de la planète concentrées dans mon téléphone, à ce petit cochon dont j'ai savouré la cuisse. Je ne ressens aucune culpabilité, car mon bonheur est un choix délibéré, construit et entretenu, quand tant de mes contemporains, aux chances pourtant comparables, mettent leur énergie dans le ressentiment.

Ce bonheur choisi, j'en ai d'abord - il y a longtemps - cherché les recettes toutes prêtes à mettre en pratique, j'ai beaucoup lu en vain : la philosophie passée m'a paru pertinente, mais obsolète ; inadaptée à notre monde nouveau, qui pour beaucoup de commentateurs manque d'idées nouvelles. Alors, j'ai tout reconstruit et bâti ces idées nouvelles, cette philosophie pour le siècle à venir. Ce que je n'ai pu lire ailleurs, je l'ai écrit ici. En repartant de la nature et de l'origine de l'homme, j'ai raffiné et poussé jusqu'à l'extrême le rationalisme et l'individualisme qui parcourent la philosophie depuis toujours.

Fort de la légitimité d'avoir atteint moi-même un bonheur, je me propose ici d'en partager le parcours et l'essence. Pour les fondations de ma philosophie, en la simplifiant et la caricaturant pour la rendre initialement compréhensible à tous aujourd'hui : je suis un stoïcien anarchiste libéral. Mais la réalité est bien plus puissante, nouvelle et engageante. Voici mon histoire et une philosophie nouvelle...

## 02. Mon stoïcisme

Un bonheur qui ne s'entraîne pas est un bonheur qui se perd. Le mien a tenu parce que j'ai cessé de le confondre avec la chance. La chance donne ; elle reprend. La sagesse, elle, ne promet rien : elle apprend à ne pas avoir peur et à agir.

La prise de conscience progressive de mon bonheur et l'attention que je lui porte m'ont conduit à m'interroger : comment ne pas le perdre, comment s'en contenter sans le brûler à vouloir davantage, comment ne pas le gâcher à la première irruption du malheur ? Un jour, la vieille philosophie stoïcienne m'a offert ses réponses et j'ai été submergé par leur pertinence. Dès lors, je les ai faites miennes : le stoïcien prépare la table à l'hôte indésirable et, ce faisant, lui ôte le pouvoir de l'effrayer. Ainsi de la peur de la mort, inévitable question qui s'insinue progressivement en vieillissant, et dès la quarantaine lorsque l'on est parent :

*« Notre erreur, en effet, est de ne voir la mort que devant nous : elle est déjà derrière en grande partie ; tout notre passé lui appartient. Agis donc, mon cher Lucilius, comme tu l'écris ; recueille toutes tes heures : maître d'aujourd'hui, tu dépendras moins de demain. On diffère de vivre, et la vie s'écoule. »* - Sénèque

La philosophie stoïcienne, née dans l'Antiquité grecque avec Zénon vers 300 av. J.-C. et amplifiée par des penseurs romains comme l'esclave Épictète, le dramaturge Sénèque et l'empereur Marc Aurèle, est bien plus qu'une simple morale de l'endurance. Elle constitue un système philosophique complet, une technologie de l'esprit, structuré autrefois en trois dimensions : la logique, la physique et l'éthique. Aujourd'hui, seuls les enseignements éthiques pourraient sembler avoir traversé les siècles sans perdre leur pertinence. Les développements en physique antique et en logique formelle, piliers du stoïcisme originel, peuvent paraître un peu dépassés dans leur forme première, mais certains de leurs enseignements demeurent précieux : ainsi je garde tout dans la philosophie stoïcienne, contrairement à ceux qui en font uniquement une méthode de développement personnel et qui négligent ces dimensions pourtant essentielles et premières : l'éthique est une conséquence logique de la physique.

De la physique stoïcienne, je retiens avant tout l'intuition d'un cosmos unifié, où tout est lié dans une trame causale continue. Les stoïciens concevaient l'univers comme un organisme, traversé d'un souffle rationnel qui anime toute

chose. Si cette conception vitaliste ne résiste pas à la physique moderne, l'idée d'une nature entièrement régie par des lois nécessaires, sans intervention divine arbitraire, reste d'une actualité frappante. Le déterminisme stoïcien, qui voit dans chaque événement le maillon d'une chaîne causale infinie, anticipe notre compréhension scientifique du monde. Là où les anciens parlaient de destin, nous parlons de lois de la nature, mais la conséquence éthique demeure identique : accepter ce qui advient, non par résignation mystique, mais par compréhension rationnelle de la nécessité.

De la logique stoïcienne, souvent réduite à la rhétorique dans les présentations sommaires, je conserve l'exigence de clarté dans le jugement et la méfiance envers les représentations trompeuses. Les stoïciens ont développé une théorie sophistiquée de l'assentiment : face à toute impression, l'esprit peut suspendre son jugement, l'accepter ou le refuser. Cette discipline du jugement - ne pas acquiescer précipitamment aux apparences, examiner si nos représentations correspondent à la réalité - constitue une hygiène mentale plus nécessaire que jamais à l'ère des flux d'informations continus et des manipulations médiatiques. Épictète ne disait-il pas que ce ne sont pas les choses qui nous troublent, mais nos jugements sur les choses ? Apprendre à distinguer le fait de son interprétation, la donnée brute de l'émotion qu'elle suscite, voilà un exercice logique quotidien que les stoïciens nous ont légué.

Quant à la troisième dimension, l'éthique, ses grands principes restent toujours pertinents dans la vie contemporaine et je vais essayer dans les cinq pages suivantes d'en faire une très synthétique présentation personnelle.

### **Vivre selon la nature : le rationalisme**

L'idéal stoïcien est de vivre en accord avec la nature, c'est-à-dire avec la raison. Pour les stoïciens, la nature n'est pas un ensemble chaotique de forces aveugles, mais un cosmos ordonné, régi par le logos : la raison universelle. La comprendre et s'y conformer, c'est trouver la paix intérieure. Le stoïcien est scientifique, il agit en ingénieur. Il renie le surnaturel et les croyances infondées - les idéologies - car seule la raison peut éclairer le chemin vers la sagesse.

*« Quand tu auras désappris à espérer, je t'apprendrai à vouloir. »* - Sénèque

*« Vis conformément à la nature des choses et à ta propre nature. »* - Marc Aurèle

## **La distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas**

C'est sans doute l'élément le plus célèbre et le plus puissant de la doctrine stoïcienne : La dichotomie du contrôle. L'être humain ne doit se soucier que de ce qui est en son pouvoir : ses pensées, ses jugements, ses désirs, ses actions. Tout le reste - la réputation, la fortune, les actes d'autrui... - échappe à son contrôle et ne doit ni l'inquiéter, ni orienter sa conduite. Cette distinction fondamentale, qu'Épictète place au seuil de son Manuel, constitue le socle de la liberté intérieure.

*« Il y a des choses qui dépendent de nous et d'autres qui n'en dépendent pas. Ce qui dépend de nous, c'est la croyance, la tendance, le désir, le refus, bref tout ce qui est notre œuvre propre. Ce qui ne dépend pas de nous, c'est le corps, l'avoir, la réputation, le pouvoir, bref tout ce qui n'est pas notre œuvre propre. » - Épictète*

Puisque tout ce qui ne dépend pas de nous est régi par la rationalité de la nature, il faut accueillir avec sérénité les épreuves comme les bonheurs. Cela ne signifie pas une résignation passive, mais une lucidité active : transformer les obstacles en occasions de progrès moral. Le stoïcisme m'a offert cette discipline d'adulte : ne pas réclamer au monde ce qu'il ne peut pas donner, et ne pas abandonner à la peur ce qui dépend encore de moi. Il retire de ma vie les tyrans invisibles : la colère, la comparaison, le désir mémétique, la réputation, la peur de déplaire, la course à l'approbation...

## **La liberté et la responsabilité**

La distinction entre ce qui dépend et ce qui ne dépend pas de nous fonde une conception radicale de la liberté. Pour les stoïciens, la liberté n'est pas l'absence de contraintes extérieures - illusion que poursuivent en vain la plupart des hommes - mais la souveraineté sur son propre jugement. L'esclave Épictète était plus libre que bien des empereurs, car nul ne pouvait lui arracher son assentiment. Cette liberté intérieure est inaliénable : même enchaîné, torturé, exilé, l'homme conserve le pouvoir de juger, d'acquiescer ou de refuser.

*« Montre-moi quelqu'un qui, malade, soit heureux ; en danger, soit heureux ; mourant, soit heureux ; exilé, soit heureux ; déshonoré, soit heureux. Montre-le-moi ; par les dieux, je désire voir un stoïcien ! » - Épictète*

Mais cette liberté implique une responsabilité absolue. Si mes jugements seuls sont en mon pouvoir, je suis entièrement responsable de mes passions, de mes

troubles, de mon malheur. Je ne puis accuser ni les circonstances, ni autrui, ni les dieux. Cette responsabilité peut sembler écrasante, mais elle est en réalité libératrice : elle me rend maître de mon destin intérieur. Le stoïcien refuse la posture de victime, car elle revient à abdiquer sa liberté.

*« N'attends pas que les événements arrivent comme tu le souhaites ; décide de vouloir ce qui arrive comme cela arrive et tu seras heureux. » - Épictète*

Cette conception de la liberté comme maîtrise intérieure plutôt que comme pouvoir extérieur distingue radicalement le stoïcisme des philosophies politiques modernes. Elle rejoint pourtant l'intuition de certains penseurs contemporains : la liberté véritable ne consiste pas à multiplier les options, mais à ne dépendre que de ce qui est en notre pouvoir. En ce sens, le sage stoïcien est le plus libre des hommes, car il a réduit ses dépendances au strict nécessaire : sa propre volonté.

### **Les méditations : maîtrise de soi et travail intérieur**

Les stoïciens recommandent un entraînement quotidien de l'esprit : méditation matinale pour se préparer aux difficultés du jour, anticipation des obstacles, examen de conscience le soir, et détachement progressif des désirs illusoire. Ce travail assidu permet de maintenir l'ataraxie, la paix de l'âme, même dans l'adversité. Les méditations me permettent d'approfondir des idées, et de contempler - rendre grâce à - la beauté des créations de la nature et de l'homme.

*« On se cherche des retraites à la campagne, sur les plages, dans les montagnes. Et toi-même, tu as coutume de désirer ardemment ces lieux d'isolement. Mais tout cela est de la plus vulgaire opinion, puisque tu peux, à l'heure que tu veux, te retirer en toi-même. Nulle part, en effet, l'homme ne trouve de plus tranquille et de plus calme retraite que dans son âme, surtout s'il possède, en son for intérieur, ces notions sur lesquelles il suffit de se pencher pour acquérir aussitôt une quiétude absolue, et par quiétude, je n'entends rien autre qu'un ordre parfait. » - Marc Aurèle*

*« Dès le matin, dis-toi par avance : je vais rencontrer un indiscret, un ingrat, un insolent, un fourbe, un envieux, un égoïste. Tous ces défauts sont arrivés à ces hommes par leur ignorance des biens et des maux. » - Marc Aurèle*

## **Une seule richesse : le temps**

Le temps est la seule richesse que les stoïciens reconnaissent à l'homme, parce qu'il est la seule qu'il possède véritablement - et encore, sous condition de vigilance. Sénèque ne dit pas autre chose : la vie n'est pas courte, c'est nous qui la gaspillons, cédant notre temps aux obligations creuses, aux ambitions d'autrui, aux divertissements qui ne divertissent que de l'essentiel. Ce que le stoïcien nomme l'attention à soi est d'abord une discipline temporelle : ramener sans cesse la conscience au seul instant qui nous appartient, le présent. Ni le passé, qui relève du souvenir et non plus de l'action, ni l'avenir, qui demeure dans le domaine de la représentation, ne sont à proprement parler nôtres. Marc Aurèle en tire la conséquence radicale : que l'on vive trente ans ou trois mille, on ne perd jamais que le moment présent, car c'est le seul qu'on ait à perdre. Cette contraction du temps sur l'instant délivre l'homme de deux servitudes - la nostalgie et l'angoisse - et fonde sa souveraineté intérieure sur ce qui ne dépend que de lui. Pour moi, la leçon est limpide : celui qui maîtrise l'usage de son temps n'a besoin de la permission de personne pour être libre. La richesse temporelle ne s'accumule pas, ne se délègue pas, ne se confisque pas ; elle se conquiert à chaque instant par un acte de présence à soi-même. En cela, le temps est l'étalon secret de toute liberté réelle, bien plus que la monnaie ou la propriété, dont la jouissance suppose toujours le consentement d'un tiers.

## **L'acceptation du destin**

La nature est rationnelle et il peut arriver des accidents : un automobiliste alcoolique qui tue mon enfant à vélo, une rupture de fatigue sur un aileron de mon avion, une mutation génétique qui me laissera lourdement handicapé et souffrant... Ce n'est pas du hasard ni de l'irrationnel, encore moins le choix d'un dieu vengeur, mais juste l'application des lois de la physique et de la chimie. Le stoïcisme originel, dans son acceptation du destin reste d'actualité, me permettant d'accepter et de comprendre ces événements sans révolte stérile.

*« Accepte les choses auxquelles le destin te lie, et aime les hommes avec lesquels le sort te fait vivre, mais aime-les vraiment. » - Marc Aurèle*

## **Les indifférents stoïciens**

Il y a des hommes mauvais qui sont riches et en bonne santé, et il y a des hommes bons qui sont riches et en bonne santé : la richesse et la santé sont donc des « indifférents » car elles ne déterminent pas la valeur morale d'un être.

Cela vaut aussi pour la pauvreté et la maladie, donc il y a des indifférents « préférables » et des indifférents « non préférables ». Mais cela doit rester des indifférents au niveau des critères pour son propre bonheur. Il faut donc se juger par rapport à ce que l'on a fait, par rapport à ses propres valeurs, et non par rapport aux autres : car ce sont les autres qui confèrent une valeur économique par l'argent ou la gloire, valeur qui ne saurait constituer le fondement du bien-être.

« *La richesse ne consiste pas à avoir de grandes possessions, mais à avoir peu de besoins.* » - Épicète

### **Le cosmopolitisme**

Pour les stoïciens, le cosmopolitisme signifie que tous les êtres humains sont citoyens d'une même cité universelle fondée sur la raison commune qui nous unit, transcendant les frontières politiques et culturelles. Cette vision implique des devoirs moraux envers l'humanité entière, car nous participons tous de la même nature rationnelle. L'appartenance à une nation, à une classe, à une profession n'est qu'une convention ; seule notre humanité commune possède une réalité philosophique.

« *Ma nature est rationnelle et sociable ; ma cité et ma patrie, en tant qu'Antonin, c'est Rome ; mais, en tant qu'homme, c'est le monde.* » - Marc Aurèle

« *Socrate disait qu'il n'était ni Athénien ni Grec, mais citoyen du monde.* » - Épicète

Ainsi, et j'y reviendrai largement dans le livre suivant, il n'y a que moi et l'humanité : toutes les communautés intermédiaires ne sont que des fictions, des constructions arbitraires.

### **Le bonheur selon les stoïciens**

À rebours des philosophies hédonistes, les stoïciens définissent le bonheur non comme un État de plaisir ou de satisfaction, mais comme la pleine conformité de l'âme avec la vertu - ce qu'ils nomment *eudaimonia*. Le bonheur n'est pas un don du sort, ni une émotion passagère, mais un État stable, fondé sur la maîtrise de soi et l'accord avec la raison. Il ne dépend d'aucune circonstance extérieure, mais uniquement de notre capacité à bien juger, à bien vouloir, et à bien agir.

« *Le bonheur de ta vie dépend de la qualité de tes pensées.* » - Marc Aurèle

Le stoïcisme me permet donc de transcender mon bonheur et de l'envisager durablement.

Le sage stoïcien est alors heureux, même dans la pauvreté, la maladie ou l'exil, car son bonheur repose sur ce qui ne peut lui être arraché : la cohérence entre sa volonté et l'ordre du monde. Il est libre, car détaché de ce qui l'entraverait. Il est serein, car il accepte ce qui advient. Il est actif, car la vertu s'exerce toujours dans le présent.

*« Le sage n'est pas celui qui ne souffre pas, mais celui qui surmonte la souffrance. »* - Sénèque

Ainsi, le stoïcisme propose une voie exigeante mais libératrice, où le bonheur n'est pas la conquête du monde, mais la conquête de soi. Le stoïcisme, n'est pas une idéologie ou une religion, mais une très ancienne et éprouvée méthode pratique pour vivre. Elle n'a pas de pape ou de gourou, mais des sources ouvertes à tous. Après les âges d'or du stoïcisme grec en -300 puis du stoïcisme impérial vers +100, il y a un troisième stoïcisme qui s'esquisse aujourd'hui, avec de très nombreuses publications et inspirations. J'en suis un tout petit maillon.

Toutefois, cette brève introduction à la philosophie stoïcienne m'a personnellement mené, en poussant au maximum la radicalité de ses concepts, bien plus loin : jusque l'anarchie et l'égoïsme intégral.

## If

Rudyard Kipling (traduction d'André Maurois)

*Si tu peux voir détruit l'ouvrage de ta vie  
Et sans dire un seul mot te mettre à rebâtir,  
Ou perdre en un seul coup le gain de cent parties  
Sans un geste et sans un soupir ;*

*Si tu peux être amant sans être fou d'amour,  
Si tu peux être fort sans cesser d'être tendre,  
Et, te sentant haï, sans haïr à ton tour,  
Pourtant lutter et te défendre ;*

*Si tu peux supporter d'entendre tes paroles  
Travesties par des gueux pour exciter des sots,  
Et d'entendre mentir sur toi leurs bouches folles  
Sans mentir toi-même d'un mot ;*

*Si tu sais méditer, observer et connaître,  
Sans jamais devenir sceptique ou destructeur,  
Rêver, mais sans laisser ton rêve être ton maître,  
Penser sans n'être qu'un penseur ;*

*Si tu peux rencontrer Triomphe après Défaite  
Et recevoir ces deux menteurs d'un même front,  
Si tu peux conserver ton courage et ta tête  
Quand tous les autres les perdront,*

*Alors les Rois, les Dieux, la Chance et la Victoire  
Seront à tout jamais tes esclaves soumis,  
Et, ce qui vaut mieux que les Rois et la Gloire  
Tu seras un homme, mon fils.*

### **03. Devenir l'Anarque**

#### **La révélation par Harari : quand l'État se révèle fiction**

Mon chemin vers l'anarchisme n'a pas commencé par la lecture de Bakounine ou Kropotkine, mais par celle, contemporaine et presque anodine, de *Sapiens* de Yuval Noah Harari. Ce qui ne devait être qu'une simple lecture de vulgarisation historique s'est transformée en séisme intellectuel. Harari y expose le concept d'intersubjectivité avec une clarté désarmante : les réalités qui structurent nos vies - États, droits, religions, monnaie... - n'existent que dans notre imagination collective. La France n'est pas inscrite dans le sol, elle n'existe que parce que 67 millions de personnes acceptent cette fiction commune.

Cette révélation m'a frappé comme une évidence longtemps refoulée. J'ai soudain compris que l'autorité de l'État, que j'avais toujours perçue comme naturelle, inévitable, presque cosmique, n'était qu'un château de cartes conceptuel. Les frontières que nous défendons, au mieux en tant que supporters sportifs, avec tant de passion ne sont que des lignes imaginaires. Les lois qui nous contraignent n'ont de pouvoir que celui que nous leur accordons collectivement. Le roi est nu, mais nous continuons tous à admirer ses habits inexistant.

Cette prise de conscience a créé une fissure dans ma perception du monde. Si l'État n'est qu'une fiction, pourquoi lui appartenir ? Si les institutions ne sont que des constructions mentales partagées, pourquoi les sacrifier ? Harari m'avait involontairement ouvert la porte vers une remise en question radicale de toute autorité. Mais il me manquait encore les outils philosophiques pour pousser cette logique jusqu'à ses ultimes conséquences.

#### **Stirner : la violence libératrice de l'Unique**

C'est Max Stirner qui m'a fourni ces outils, avec la brutalité d'un coup de massue philosophique. *L'Unique et sa propriété* est un livre violent, non pas physiquement, mais intellectuellement. Stirner, bien avant Nietzsche, y détruit méthodiquement toutes les idoles, tous les "fantômes" qui hantent notre esprit : Dieu, l'État, l'Humanité, la Société, la Morale. Tous ne sont que des abstractions vampiriques qui sucent la substance de l'individu concret.

*"Je ne suis pas rien dans le sens du vide, mais le rien créateur, le rien dont Moi-même, en tant que créateur, je tire tout"*, écrit Stirner. Cette affirmation de l'Unicité m'a

bouleversé. Je n'étais plus un citoyen, un sujet, un membre de la société - j'étais Moi, unique, irréductible, propriétaire de moi-même et de tout ce que j'avais la force de m'approprier. L'État ? Une association involontaire qui prétend me transcender. La morale ? Selon la formule de Nietzsche, des chaînes que les faibles forgent pour entraver les forts. La société ? Un fantôme qui n'existe que dans la mesure où je choisis d'y croire.

Stirner m'a appris à être égoïste au sens noble du terme. Non pas mesquin ou cruel, mais souverain de moi-même. Il m'a montré que toute cause qui prétend être au-dessus de moi est une aliénation. "Je n'ai fondé ma cause sur rien" : cette phrase est devenue mon mantra. Plus de drapeau à vénérer, plus d'idéal à servir, plus de Dieu à adorer. Seulement Moi, dans ma singularité absolue, refusant toute subordination à des abstractions.

Cette lecture a été une véritable purge intellectuelle. J'ai compris que mon anarchisme naissant n'était pas une nouvelle idéologie à embrasser, mais le refus de toute idéologie. Je ne voulais pas remplacer l'État par une autre fiction collective, mais affirmer ma souveraineté individuelle absolue.

### **La Boétie : la simplicité vertigineuse de la liberté**

En remontant le fil de l'histoire des idées, j'ai découvert Étienne de La Boétie et son *Discours de la servitude volontaire*. Écrit au XVI<sup>e</sup> siècle, ce texte bref mais fulgurant pose une question simple : pourquoi des millions obéissent-ils à un seul ? La réponse de La Boétie est d'une simplicité vertigineuse : parce qu'ils le veulent bien.

"*Soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libres*", écrit-il. Cette phrase m'a frappé par son évidence et sa radicalité. La tyrannie n'existe que par notre consentement. Le tyran n'a que deux bras, deux yeux, un corps - d'où tire-t-il son pouvoir sur des milliers, sinon de ces milliers eux-mêmes ? Nous forçons nos propres chaînes en acceptant de servir.

La Boétie m'a montré que la révolution n'avait pas besoin de barricades ou de violence. Il suffit de dire "non". Non, je n'obéis plus. Non, je ne reconnais plus ton autorité. Non, je ne joue plus à ce jeu. Si tous disaient non simultanément, l'État s'effondrerait instantanément, révélant sa nature de colosse aux pieds d'argile.

Cette idée a transformé ma compréhension de la liberté. Elle n'est pas à conquérir, elle est à prendre. Elle n'est pas au bout d'une lutte, elle est dans le refus immédiat de la servitude. Chaque fois que j'obéis par habitude, par peur ou par confort, je renonce à ma liberté. Chaque fois que je dis non, je la reprends. La Boétie m'a enseigné que l'anarchisme commence par un acte de volonté individuel : le refus de servir un humain ou une collectivité.

### **Les stoïciens : la dichotomie du contrôle comme fondement anarchiste**

En approfondissant la doctrine du stoïcisme, en la poussant jusqu'à ses conséquences ultimes, j'ai conclu qu'elle conduisait nécessairement à l'anarchisme. Le raisonnement est le suivant : la dichotomie du contrôle m'enseigne, que pour mon bonheur, je ne dois dépendre que de ce qui dépend de moi. Or, tout système politique « classique » - monarchie, aristocratie, démocratie, dictature - me place structurellement en position de dépendance envers les décisions d'autrui : un roi décrète, une majorité vote, un tyran ordonne, et j'exécute. Ces régimes politiques présupposent que les décisions de certains s'imposent aux autres. Ils font de la dépendance une nécessité organisationnelle, ce que le stoïcisme m'enjoint précisément de refuser.

L'anarchisme apparaît alors non comme une idéologie parmi d'autres, mais comme la seule position cohérente avec le détachement stoïcien. Refuser l'État, les institutions coercitives, la domination légitime, ce n'est pas revendiquer une liberté abstraite, c'est simplement refuser de s'inscrire dans des structures qui m'obligent à dépendre des autres. Cet anarchisme n'est pas une exigence adressée au monde : je ne demande pas que les autres changent, je ne réclame pas l'abolition de quoi que ce soit. Je crée les conditions intérieures pour que leurs décisions ne m'affectent pas.

### **L'Anarque de Jünger : la synthèse finale**

C'est finalement Ernst Jünger, écrivain allemand à la biographie fabuleuse qui embrasse tout le XXe siècle, qui m'a donné le concept synthétisant parfaitement mon parcours : l'Anarque. Dans *Eumeswil*, Jünger distingue l'anarchiste, qui lutte contre l'État, de l'Anarque, qui s'en détache intérieurement tout en y vivant. L'Anarque n'est pas un révolutionnaire ; il est un souverain secret. « *L'Anarque est à l'anarchiste ce que le monarque est au Monarchiste* » - Ernst Jünger.

L'Anarque que décrit Jünger est exactement ce que je suis devenu. Je vis dans la société sans lui appartenir. J'obéis aux lois quand cela m'arrange, non par

respect mais par stratégie. Je paie mes impôts comme on paie une rançon à des brigands : pour avoir la paix. Mais intérieurement, je ne reconnais aucune autorité au-dessus de la mienne. Je suis un État à moi seul, avec mes propres lois, ma propre justice, ma propre souveraineté. C'est ici que se distingue l'Anarque de l'anarchiste. L'anarchiste combat l'État, donc il en dépend encore : il attend sa chute, il espère sa destruction, il reste attaché. L'anarchiste dit : « je serai libre quand... ». L'Anarque, lui, a effectué le retrait intérieur. Il peut traverser n'importe quel régime parce qu'il n'attend rien de ces structures et ne leur accorde aucune prise sur lui. L'Anarque dit : « je suis libre, donc... ». Sa liberté n'est pas devant lui mais en lui, déjà, toujours. Elle ne dépend d'aucune révolution, d'aucune réforme, d'aucun événement. Elle est là, disponible, pour qui veut la saisir.

L'Anarque ne perd pas d'énergie à combattre des moulins à vent. Il sait que l'État est une fiction collective trop ancrée pour être détruite par la force. Mais il refuse d'y participer émotionnellement. Il observe le spectacle politique avec le détachement d'un anthropologue étudiant une tribu primitive. Les élections, les débats, les crises... tout cela l'amuse mais ne le concerne pas vraiment. Il a établi sa liberté sur des bases plus solides que les constitutions.

## **Je suis l'Anarque**

Je suis l'Anarque. Cette affirmation n'est pas une posture mais une réalité vécue. Harari m'a montré que l'État était nu, Stirner m'a appris à rire de sa nudité, La Boétie m'a enseigné à lui tourner le dos, les stoïciens m'ont donné la forteresse intérieure où me retrancher, et Jünger m'a offert le nom de ce que j'étais devenu. En vérité, mon cheminement intellectuel, un peu simplifié ici pour une lecture plus percutante, a été plus complexe et plus riche : l'Anarque n'est pas une révolution philosophique, mais « sur les épaules des géants » - Spinoza, Nietzsche, Rand... - la valorisation dans un monde nouveau de trois mille ans de progrès philosophiques.

Je suis apatride et athée, je vis parmi vous mais je ne suis pas des vôtres. Vos fictions collectives - nation, devoir civique, bien commun - glissent sur moi sans m'atteindre. Je ne suis ni révolté ni résigné, mais souverainement indifférent. Ma liberté ne dépend d'aucune révolution, d'aucune réforme, d'aucun changement politique. Elle est ici et maintenant, absolue et inaliénable, fondée sur ma seule volonté.

Je suis apatride et athée. Depuis d'Holbach, qui le premier eut le courage de s'en revendiquer philosophiquement en 1770, l'athéisme est devenu aujourd'hui classique et banal. L'Anarque, lui, inaugure l'ère des philosophes apatrides, mais il sait bien au fond de lui que ces deux mouvements sont strictement identiques : se débarrasser de fictions.

Je suis apatride et athée, mais j'éduque encore mes enfants dans la France et la foi, n'ayant pas encore trouvé les ressources alternatives, car mon parcours esquissé ici n'est pas achevé. Cet ouvrage est une étape et un appel à l'enrichir : j'en appelle au lecteur, si mes mots le touchent, pour amplifier ma réflexion et commencer à construire un nouveau monde.

L'Anarque n'est pas un idéal à atteindre mais une réalité à reconnaître. Nous sommes tous potentiellement des Anarques ; il suffit de cesser de croire aux fantômes qui nous gouvernent. L'État n'a de pouvoir que celui que nous lui donnons. La société n'existe que dans nos têtes. Les lois ne sont que des mots sur du papier.

« Je suis l'Anarque », et cette simple affirmation est ma déclaration d'indépendance définitive.

## **04. Le libéralisme intégral**

Mon choix du libéralisme n'est pas un acte de foi, c'est d'abord une simple constatation rationnelle tirée de la lecture de l'histoire ; laquelle constitue la seule expérience en situation réelle dont nous disposons. Toutes les grandes idéologies ont eu leur chance : les théocraties ont régné pendant des siècles, les autocraties ont dominé des continents, le collectivisme a déjà été appliqué à toutes les échelles. Or, de toutes ces tentatives, une seule, le libéralisme, le véritable qui est autant politique qu'économique, a démontré sa capacité à générer durablement du progrès humain : allongement de l'espérance de vie, recul massif de la pauvreté, libertés individuelles, innovations scientifiques et techniques, prise de conscience progressive des dérives comportementales humaines inefficaces (esclavage, dégradation de l'environnement, sexisme, racisme... oui, tout cela est redevable au libéralisme politique). Il suffit ainsi de lire l'histoire du monde et de la comparer honnêtement avec les bilans des régimes collectivistes, théocratiques ou autocratiques, pour constater que ces derniers ont soit échoué, soit se sont révélés incomparablement moins performants pour servir les conditions de vie des individus. Je ne choisis donc pas le libéralisme par goût idéologique, mais par pragmatisme rationnel : je choisis ce qui marche, et l'histoire a tranché.

Mais au-delà de cette intuition empirique de l'expérience de l'histoire, j'ai progressivement, par mes lectures, construit une justification scientifique du libéralisme.

### **L'erreur classique**

On dit de l'homme qu'il est égoïste. Qu'il recherche son intérêt. Qu'il se préfère aux autres. Et l'on croit, en disant cela, avoir identifié la cause de son comportement. C'est une erreur. La recherche de l'intérêt personnel n'est pas une cause, c'est une conséquence. Elle est l'effet observable d'un mécanisme plus profond, plus ancien, et infiniment plus universel.

Depuis des siècles, moralistes et théologiens s'épuisent à condamner l'égoïsme comme un vice, une déchéance, une tare à corriger. Les socialistes y voient l'origine de l'injustice. Les religieux, la marque du péché originel. Les éducateurs, un défaut à redresser. Tous commettent la même erreur : ils confondent le symptôme avec la maladie - ou plutôt, ils prennent pour une maladie ce qui n'est qu'une loi de la nature. Certes, quelques esprits lucides ont entrevu la vérité. La Rochefoucauld, dans ses *Maximes*, montrait déjà que toutes

les vertus ne sont que des formes déguisées de l'amour-propre. Helvétius, dans *De l'Esprit*, posait l'intérêt personnel comme le moteur unique de toutes les actions humaines, y compris les plus vertueuses. Mandeville, dans sa *Fable des abeilles*, démontrait que les vices privés engendrent les vertus publiques. Mais aucun d'entre eux n'a remonté jusqu'à la cause première. Ils ont décrit le mécanisme ; ils n'ont pas identifié le principe qui le gouverne.

### **Le principe d'économie**

La véritable cause de ce que l'on nomme égoïsme est d'une simplicité désarmante : l'homme est économe. Économe de son temps. Économe de son énergie. Économe de son attention. Il cherche naturellement, spontanément, et sans qu'on le lui ait enseigné, à obtenir le meilleur rendement au moindre coût. Spinoza avait approché cette idée avec le *conatus* - cet effort par lequel chaque être persévère dans son être. Mais le *conatus* reste une description ontologique ; il ne dit pas pourquoi l'être persévère de cette manière plutôt que d'une autre. La réponse est dans l'économie : il persévère en minimisant la dépense.

Ce calcul n'est pas cynique. Il n'est même pas conscient. Il précède toute délibération morale, toute intention, toute idéologie. Quand un homme choisit le chemin le plus court, quand il préfère la solution la plus simple, quand il évite l'effort inutile, il ne fait pas preuve d'égoïsme, il obéit à la loi fondamentale de tout système vivant : minimiser la dépense, maximiser le gain.

Le rendement recherché prend trois formes principales. La première est la ressource : nourriture, abri, sécurité matérielle... tout ce qui assure la survie. La deuxième est la rétribution : la contrepartie obtenue en échange d'un effort fourni, qu'elle soit monétaire, relationnelle ou sociale. La troisième est la valorisation : la reconnaissance, le statut, le sentiment d'avoir accompli quelque chose qui compte. Parallèlement, le coût se mesure en trois monnaies indissociables : le temps, l'énergie, et l'attention. Ludwig von Mises, dans *L'Action humaine*, avait déjà décrit l'action comme un calcul permanent entre fins et moyens rares, le temps étant la ressource fondamentale. Sa praxéologie est la formalisation économique de ce que nous énonçons ici comme loi biologique. Cette monnaie, le temps, est la seule véritable richesse de l'homme, car elle est la seule à être irréversiblement dépensée.

## La loi universelle du vivant

Ce qui frappe, lorsque l'on considère ce principe d'économie, c'est son universalité. Il ne concerne pas seulement l'homme. Il concerne l'intégralité du vivant, et même l'intégralité des systèmes.

L'arbre ne déploie pas ses racines au hasard. Il les oriente vers l'eau, vers les minéraux, vers la moindre dépense pour la meilleure absorption. Le tournesol suit le soleil non par esthétisme, mais par optimisation énergétique. La cellule régule ses processus métaboliques avec une précision de comptable : chaque molécule d'ATP est allouée là où elle produira le meilleur effet. La fourmi ne prend pas le chemin le plus pittoresque pour rentrer au nid : elle emprunte la voie phéromonale la plus directe. Le prédateur ne chasse pas la proie la plus prestigieuse, mais celle qui offre le meilleur rapport entre la valeur nutritive et l'effort de capture. Un lion ne court pas après une gazelle en pleine santé quand un gnou boiteux s'offre à lui.

Ce principe porte un nom en physique : le principe de moindre action, formulé par Maupertuis dès 1744 : l'idée que la nature emprunte toujours le chemin le moins coûteux. En biologie, Alfred Lotka a montré dès 1922 que les systèmes vivants qui survivent sont ceux qui maximisent leur rendement énergétique. En économie, on parle de rationalité. George Zipf, dans *Human Behavior and the Principle of Least Effort*, a démontré que tout comportement humain, du langage à l'organisation urbaine, obéit au principe de minimisation de l'effort. Ce sont autant de noms pour la même réalité : la vie, dans toutes ses manifestations, est économe. Elle ne gaspille pas. Elle ne peut pas se le permettre, car toute énergie gaspillée est de l'énergie qui ne sera pas disponible pour survivre, pour se reproduire, pour s'adapter.

Mais il faut descendre plus profond encore. En 1976, Richard Dawkins, dans *Le Gène égoïste*, a renversé la perspective darwinienne classique en montrant que l'unité fondamentale de la sélection naturelle n'est pas l'individu, ni l'espèce, mais le gène lui-même. Les organismes ne sont, dans cette perspective, que des véhicules : des machines de survie construites par les gènes pour assurer leur propre réplification. Le gène est « égoïste » non pas au sens moral, mais au sens strictement énergétique : il maximise ses chances de se reproduire au moindre coût. Chaque trait, chaque comportement, chaque instinct qui a survécu à la sélection naturelle est celui qui offrait le meilleur rendement énergétique pour la réplification du gène qui le codait. Le principe d'économie n'opère donc pas

seulement au niveau de l'organisme, il opère au niveau le plus élémentaire du vivant, là où l'information rencontre la matière.

Voilà la leçon véritable du gène égoïste : l'égoïsme n'est pas apparu avec la conscience. Il n'a pas attendu l'homme pour exister. Il était déjà là, inscrit dans la logique même de la réplication moléculaire, des milliards d'années avant le premier cerveau. Ce que nous appelons égoïsme chez l'homme n'est que l'écho conscient de ce que le gène fait aveuglément depuis l'origine de la vie : économiser, optimiser, persévérer.

### **L'égoïsme comme conséquence**

L'égoïsme, au sens où les moralistes l'entendent, n'est donc rien d'autre que la manifestation humaine de cette loi universelle. Puisque l'homme est économe de son temps et de son énergie, il orientera naturellement ses efforts vers ce qui le concerne en premier lieu, c'est-à-dire vers lui-même, vers ses proches, vers son environnement immédiat. Non par narcissisme ou par défaillance morale, mais par simple proximité énergétique : il est moins coûteux de prendre soin de soi que de prendre soin d'un inconnu à l'autre bout du monde.

C'est ici que la chaîne causale se révèle dans sa clarté. La cause première n'est pas le désir d'intérêt, mais le principe d'économie. Le désir d'intérêt est la conséquence logique de ce principe appliqué à un être conscient, doté de mémoire et capable de planifier. L'homme, parce qu'il pense et anticipe, projette son économie d'énergie dans l'avenir : il accumule, il prévoit, il calcule. Mais le calcul n'est que la sophistication intellectuelle d'un mécanisme que la plus humble des bactéries possède déjà.

Autrement dit : la bactérie n'a pas d'intérêt, mais elle est économe. La fourmi n'a pas d'ambition, mais elle optimise. L'arbre n'a pas de stratégie, mais il maximise. L'homme, lui, parce qu'il est capable de se représenter ce mécanisme, lui donne un nom : l'intérêt. Et parce que les autres l'observent, ils lui donnent un autre nom : l'égoïsme.

### **Contre la culpabilité**

Que l'on cesse donc de culpabiliser l'homme pour ce qu'il partage avec la totalité du vivant. Dire que l'homme est égoïste, c'est dire que l'eau coule vers le bas. C'est énoncer une loi, non formuler un reproche. On ne reproche pas à

P'eau de chercher le point le plus bas ; on ne devrait pas reprocher à l'homme de chercher le rendement le plus élevé pour la dépense la plus faible.

Cela ne signifie pas que l'homme soit condamné à la brutalité. La générosité, la coopération, l'altruisme existent - mais ils obéissent eux aussi au principe d'économie. Et c'est encore le gène égoïste qui l'explique le mieux. Quand un homme se sacrifie pour ses enfants, il ne contredit pas son égoïsme : il obéit à celui de ses gènes, qui trouvent dans la progéniture leur meilleur véhicule de réplication. C'est ce que William Hamilton a formalisé sous le nom de sélection de parentèle : un individu favorise ceux qui partagent ses gènes, proportionnellement au degré de parenté. Le dévouement maternel, la solidarité familiale, le népotisme ne sont pas des exceptions au principe d'économie, ils en sont des applications à l'échelle génétique. De même, l'altruisme réciproque - ce mécanisme par lequel un individu aide un non-apparenté en escomptant un retour futur - n'est qu'un investissement énergétique à rendement différé. L'homme coopère quand la coopération offre un meilleur rendement que l'isolement. Il partage quand le partage sécurise mieux ses ressources que l'accumulation solitaire. Même l'apparente abnégation obéit à une comptabilité, fût-elle invisible : une comptabilité inscrite dans l'ADN bien avant d'être inscrite dans les livres de comptes.

Si cette culpabilité persiste avec une telle constance à travers les époques et les civilisations, ce n'est pas par hasard. Elle est entretenue, cultivée, systématisée... parce qu'elle est utile. Les religions, les communautés collectivistes, et presque toutes les morales institutionnalisées partagent un même projet : détourner l'énergie individuelle au profit d'une collectivité dont les contours restent flous et les bénéficiaires réels, soigneusement dissimulés. Nietzsche, dans la *Généalogie de la morale*, a montré comment la morale des faibles opère cette inversion : transformer l'impuissance en vertu et la force en vice, de sorte que celui qui économise pour lui-même devienne coupable, et celui qui exige le sacrifice d'autrui devienne saint. Stirner, dans *L'Unique et sa propriété*, avait nommé ces abstractions des fantômes - Dieu, l'Humanité, l'État, le Peuple - qui vampirisent l'énergie de l'individu au profit de ceux qui administrent ces idées.

Le mécanisme est toujours le même. On commence par nier la légitimité de l'intérêt individuel : le péché d'orgueil, la dénonciation de l'égoïsme bourgeois, l'injonction au sacrifice. On substitue ensuite un objet de dévotion collectif - Dieu, la Nation, le Peuple, le Parti, le Bien commun - suffisamment abstrait pour que personne ne puisse vérifier si l'énergie ainsi détournée sert véritablement ce qu'elle prétend servir. Enfin, l'administration de cette énergie

confisquée est confiée à une caste de médiateurs - prêtres, commissaires, bureaucrates, élus - qui en deviennent les bénéficiaires effectifs. Pareto, dans son *Traité de sociologie générale*, nommait ce phénomène la circulation des élites : les idéologies morales ne sont que des « dérivations », des justifications narratives qui masquent les intérêts réels des groupes dominants. L'égoïsme individuel n'est pas aboli : il est simplement transféré. Ce qui était l'énergie du producteur devient la rente du redistributeur.

Le procédé commence dès l'éducation, où l'enfant apprend à avoir honte de ses désirs propres. La Boétie avait décrit ce conditionnement dans le *Discours de la servitude volontaire* : c'est l'habitude de servir, contractée dès l'enfance, qui fait oublier la liberté et rend la soumission naturelle. Le procédé se poursuit par la communication, la propagande, les pressions sociales, le regard collectif qui sanctionne quiconque ose préférer son intérêt à celui du groupe. L'homme ainsi conditionné ne cesse pas d'être économe de son énergie, il cesse simplement de l'investir pour lui-même. Il devient une pile dont d'autres captent le courant.

Mais il y a plus redoutable encore, et c'est ici que l'argument se referme sur lui-même avec une cohérence implacable. Le principe d'économie n'explique pas seulement pourquoi l'homme est égoïste - il explique aussi pourquoi tant d'hommes adhèrent aux idéologies qui nient cet égoïsme. Car penser par soi-même coûte cher. Le rationalisme, la recherche scientifique des causes et des conséquences, l'examen critique de ses propres présupposés, la remise en question permanente de ce que l'on croit savoir - tout cela exige une dépense considérable de temps, d'énergie et d'attention. C'est un investissement coûteux dont le rendement est incertain et différé. L'idéologie, au contraire, offre un raccourci énergétique magistral : un système clé en main qui fournit d'un bloc les réponses à toutes les questions, les coupables à tous les maux, les solutions à tous les problèmes. Adhérer à une idéologie, c'est économiser le coût immense de la pensée autonome. C'est troquer la liberté de juger contre le confort de ne plus avoir à le faire.

Voilà pourquoi il est plus difficile d'être libéral que d'être collectiviste. Le libéralisme exige de chaque individu qu'il pense par lui-même, qu'il assume la complexité du réel, qu'il accepte l'incertitude et la responsabilité de ses choix. Le collectivisme, sous toutes ses formes, offre l'inverse : la sécurité du prêt-à-penser, la chaleur du groupe, le soulagement de ne plus porter seul le poids du discernement. L'idéologie est une économie d'énergie cognitive et c'est précisément pour cela qu'elle séduit. Les hommes ne choisissent pas le collectivisme par générosité ; ils le choisissent par simplicité intellectuelle, par

le même principe d'économie qui gouverne tout le reste de leur comportement. Ils économisent sur la réflexion ce qu'ils refusent d'économiser sur l'obéissance.

Le véritable défaut moral ne réside donc pas dans l'égoïsme lui-même, mais dans l'aveuglement : celui qui ne comprend pas que sa propre économie d'énergie s'inscrit dans un système plus vaste, et que le rendement optimal inclut souvent la coopération, la réciprocité et le soin d'autrui. L'égoïste stupide optimise à court terme. L'homme avisé optimise à l'échelle d'une vie.

### **Le temps, monnaie fondamentale**

Si le principe d'économie gouverne tout le vivant, il prend chez l'homme une dimension particulière, car l'homme est le seul être vivant qui sait qu'il va mourir. Cette conscience de la finitude transforme l'économie instinctive en économie existentielle. Le temps n'est plus seulement une ressource à gérer : il devient la richesse suprême, la seule qui ne se reconstitue pas, la seule dont la perte est absolue.

C'est pourquoi l'égoïsme humain a cette intensité que n'a pas celui de l'animal. L'homme ne se contente pas d'économiser : il thésaurise, il se projette, il angoisse. Il sait que chaque minute dépensée est une minute qui ne reviendra pas. De là viennent à la fois ses plus grandes bassesses - l'avarice, la cupidité, la domination - et ses plus grandes grandeurs - l'urgence de créer, le soin donné aux œuvres durables, la transmission aux générations futures.

L'Anarque comprend cela. À la différence de l'égoïste de Stirner, qui revendique son unicité contre le monde, l'Anarque ne revendique rien : il observe. Il ne nie pas son égoïsme ; il le reconnaît comme la forme humaine d'une loi universelle. Et parce qu'il le comprend, il cesse d'en être la victime aveugle. Il peut alors décider consciemment de l'orientation de son économie : non plus seulement vers l'accumulation immédiate, mais vers ce qui, à l'échelle d'une vie entière, constitue le véritable rendement : l'écologie de soi, l'éducation de ses enfants, et l'œuvre que l'on laisse derrière soi.

### **Le libéralisme, seul système honnête**

De tout ce qui précède découle une conséquence politique majeure. Si l'égoïsme n'est pas un vice mais une loi de la nature, si le principe d'économie gouverne l'intégralité du vivant, alors le seul système politique honnête est celui qui prend acte de cette réalité au lieu de la nier. Ce système, c'est le libéralisme.

Le libéralisme est le seul ordre politique qui repose explicitement sur l'intérêt individuel. Il ne demande pas à l'homme d'être autre chose que ce qu'il est. Il ne présuppose ni vertu héroïque, ni dévouement sacrificiel, ni amour spontané de l'humanité. Il part du fait - du fait scientifiquement établi, biologiquement universel, physiquement démontrable - que chaque individu cherche à maximiser son rendement au moindre coût, et il organise la société de telle sorte que cette recherche profite aussi à autrui. C'est le marché libre, l'échange volontaire, la coopération par intérêt mutuel, non par injonction, mais par convergence naturelle des égoïsmes bien compris.

Ayn Rand, dans *La Vertu d'égoïsme*, a eu le courage de formuler cette thèse sans faux-semblant : l'égoïsme rationnel n'est pas l'ennemi de la morale, il en est le fondement. Une société qui repose sur l'intérêt individuel assumé et encadré par le droit produit davantage de prospérité, de liberté et même de solidarité réelle qu'une société qui exige le sacrifice au nom d'une collectivité abstraite. Là où Rand demeurerait sur le terrain de la philosophie morale, nous pouvons désormais ancrer cette intuition dans la science : le principe d'économie universel, confirmé par le gène égoïste de Dawkins jusqu'au niveau moléculaire, fournit au libéralisme sa justification non plus seulement éthique, mais physique et biologique.

Tous les collectivismes, sans exception, et l'État moderne démocratique en est un, reposent sur un mensonge initial : la négation de l'égoïsme naturel. Le communisme exige l'homme nouveau, débarrassé de son intérêt propre. Le socialisme prétend subordonner l'individu au bien commun. Le nationalisme lui demande de mourir pour la patrie. La théocratie, de vivre pour Dieu. Chacun de ces systèmes, pour fonctionner, doit postuler un homme qui n'existe pas - un homme débarrassé du principe d'économie, c'est-à-dire un homme débarrassé de ce qui fait de lui un être vivant. Et parce que cet homme n'existe pas, ces systèmes doivent recourir à la contrainte pour combler l'écart entre leur idéal et la réalité : propagande, surveillance, répression, terreur. L'hypocrisie est leur condition d'existence. L'inefficacité, leur destin inéluctable.

Car un système qui combat la nature finit toujours par être vaincu par elle. On peut forcer un fleuve à remonter son cours pendant un temps, à grand renfort de pompes et de barrages ; mais la moindre faille, et l'eau reprend sa pente. De même, on peut contraindre l'homme à feindre l'altruisme pendant une génération ou deux ; mais son égoïsme, parce qu'il est une loi physique avant d'être un choix moral, finit toujours par reprendre ses droits - sous forme de marché noir, de corruption, de nomenklatura, de désertion intérieure. L'histoire

du vingtième siècle n'est rien d'autre que la démonstration empirique, à l'échelle de milliards d'êtres humains, de cette vérité simple : on ne gouverne pas contre la nature du vivant.

Le libéralisme n'est donc pas une idéologie parmi d'autres. Il est le seul système politique qui soit cohérent avec les lois de la physique, de la biologie et de l'économie. Il est à l'organisation sociale ce que le principe de moindre action est à la mécanique : non pas un souhait, mais une reconnaissance de ce qui est. Et c'est précisément parce qu'il ne ment pas sur la nature humaine qu'il est, à terme, le seul système viable.

## **Livre 2 - Les finalités de la vie**

## Introduction : méditation sur le vieillissement et la mort

*« Ne méprise pas la mort, mais fais-lui bon accueil, puisqu'elle est au nombre des choses voulues par la nature. Car la dissolution de l'être est du même ordre que la jeunesse, la vieillesse, la croissance, la maturité, l'apparition des dents, de la barbe et des cheveux blancs, la fécondation, la gestation, l'enfantement. » - Marc Aurèle*

Marc Aurèle ne dit pas seulement que la mort est inévitable. Il dit qu'elle appartient à la même série que la naissance, la croissance et la fécondation, qu'elle est, au même titre que l'enfantement, une opération de la nature. Ce n'est pas une consolation résignée. C'est une affirmation métaphysique : la mort, et donc le vieillissement qui y conduit, fait partie intégrante du processus par lequel la vie se transmet. L'empereur stoïcien place dans la même énumération les dents qui poussent, les cheveux qui blanchissent et la gestation. Il y a là une intuition profonde, que la biologie évolutionniste contemporaine est venue confirmer avec une précision que Marc Aurèle n'aurait pu imaginer.

Deux théories majeures expliquent aujourd'hui pourquoi les organismes vieillissent, et toutes deux aboutissent à la même conclusion : le vieillissement n'est pas un défaut. C'est le prix de la reproduction.

La première, la théorie du **soma jetable**, a été formulée par le biologiste Thomas Kirkwood en 1977. Son raisonnement part d'un fait élémentaire : tout organisme dispose d'une quantité finie d'énergie. Cette énergie doit être répartie entre trois fonctions concurrentes : la croissance, la reproduction et la maintenance du corps. Réparer l'ADN endommagé, éliminer les protéines mal repliées, remplacer les cellules usées, tout cela coûte des calories. Et chaque calorie investie dans la réparation du corps est une calorie non investie dans la production de descendants.

La sélection naturelle, qui n'est ni bienveillante ni cruelle mais simplement aveugle, a donc calibré le niveau de maintenance de chaque espèce en fonction de son espérance de vie probable dans la nature. Une souris, dont l'environnement est saturé de prédateurs, a une probabilité infime d'atteindre cinq ans, quel que soit l'état de ses cellules. Investir dans une mécanique de réparation sophistiquée serait, du point de vue de la sélection, un gaspillage absurde. Mieux vaut consacrer cette énergie à se reproduire vite et abondamment. C'est pourquoi la souris vit deux ans, se reproduit en quelques semaines, et possède des mécanismes de réparation de l'ADN rudimentaires. À l'inverse, un albatros ou une baleine du Groenland, dont la mortalité par

prédation est faible une fois la taille adulte atteinte, peuvent « se permettre » un investissement massif dans la longévité. La baleine boréale vit plus de deux siècles et possède des systèmes de suppression tumorale d'une efficacité remarquable. Mais dans tous les cas, chez la souris comme chez la baleine, c'est la reproduction qui dicte le niveau de maintenance du corps. Le corps, le soma, n'est qu'un véhicule temporaire au service de la lignée germinale, c'est à dire des cellules reproductrices qui portent les gènes vers la génération suivante. Le véhicule est jetable. Il est conçu pour durer juste assez longtemps pour engendrer. Quand il a rempli cette fonction, la nature n'a plus aucun intérêt à l'entretenir.

La seconde théorie est un peu plus ancienne et, d'une certaine manière, plus tranchante. En 1957, le biologiste George Williams propose la **pléiotropie antagoniste**. Un gène est dit pléiotrope lorsqu'il affecte plusieurs traits de l'organisme. Williams observe que la force de la sélection naturelle n'est pas constante au cours de la vie : elle est maximale pendant la période reproductive, puis décline. Un gène qui s'exprime à vingt ans est soumis à une pression sélective intense, car il affecte toute la descendance future de l'individu. Un gène qui ne s'exprime qu'à soixante-dix ans est quasiment invisible pour la sélection : dans l'environnement ancestral, peu d'individus atteignaient cet âge, et ceux qui l'atteignaient avaient déjà transmis leurs gènes.

La conséquence est redoutable. La sélection va favoriser activement des gènes qui confèrent un avantage reproductif dans la jeunesse, même si ces mêmes gènes produisent des effets destructeurs dans la vieillesse. C'est le sens du mot « antagoniste » : le même gène joue pour l'organisme à un âge et contre lui à un autre. La testostérone construit les muscles, les os, l'agressivité compétitive, tout ce qui fait le succès reproductif du jeune mâle. Mais à long terme, elle favorise les maladies cardiovasculaires et le cancer de la prostate. Les eunuques de la cour coréenne de Joseon vivaient en moyenne quinze à dix-neuf ans de plus que les hommes intacts du même rang, démonstration historique saisissante du coût tardif d'un avantage précoce. L'inflammation, indispensable pour combattre les infections dans la jeunesse, devient chronique avec l'âge et alimente la quasi-totalité des pathologies dégénératives. Le gène p53, puissant suppresseur de tumeurs chez le jeune adulte, accélère la sénescence cellulaire dans la vieillesse. Dans chacun de ces cas, c'est la fonction reproductive qui commande : ces gènes, ces hormones, ces mécanismes inflammatoires ont été sélectionnés parce qu'ils amélioraient les chances de se reproduire. Leur coût

tardif n'est qu'un effet secondaire auquel la sélection est indifférente, parce qu'il survient après que l'essentiel a été accompli : la transmission de la vie.

Nous ne vieillissons donc pas malgré notre vigueur juvénile. Nous vieillissons à cause d'elle. Et cette vigueur n'existe elle-même que pour une seule raison : la reproduction. La testostérone ne construit pas des muscles pour le plaisir de la performance. Elle les construit pour la compétition sexuelle. L'inflammation ne protège pas l'organisme pour lui permettre de vivre longtemps. Elle le protège pour lui permettre de vivre assez longtemps pour engendrer. Toute la machinerie de la jeunesse est ordonnée à la fécondité. Le vieillissement en est le revers inséparable.

Mais l'espèce humaine présente une anomalie remarquable, qui éclaire encore davantage le lien entre vieillissement et reproduction. Chez la plupart des mammifères, le déclin du corps suit de près la fin de la période fertile. Une souris commence à dégénérer peu après avoir cessé de se reproduire. Un cerf mâle dont les combats pour l'accouplement ont épuisé le corps ne survit guère au-delà de sa dernière saison de rut. L'organisme, fidèle à la logique du soma jetable, se dégrade dès que sa fonction reproductive est accomplie. Chez l'humain, il en va tout autrement. La femme atteint la ménopause aux alentours de cinquante ans, mais peut vivre en bonne santé deux décennies de plus. L'homme reste généralement vigoureux bien au-delà de sa période de fécondité maximale. Le début véritable de la dégradation physique intervient, dans l'environnement ancestral comme dans le nôtre, très nettement après la fin de la reproduction.

Ce décalage serait incompréhensible si la seule fonction du soma était d'engendrer. Pourquoi la sélection naturelle aurait-elle maintenu un corps fonctionnel si longtemps après la fin de la fertilité ? La réponse tient à une spécificité humaine sans équivalent chez les autres grands singes : la durée extraordinaire de la dépendance infantile. Un petit chimpanzé est sevré vers quatre ou cinq ans et devient rapidement autonome. Un enfant humain reste biologiquement, cognitivement et socialement dépendant pendant quinze à vingt ans. Aucune autre espèce n'exige un investissement parental aussi prolongé. Ce n'est pas seulement que l'enfant humain met longtemps à grandir : c'est qu'il doit être éduqué. La transmission des savoirs, des techniques, du langage, des codes sociaux ne s'achève pas avec le sevrage. Elle se poursuit sur des années, et elle requiert la présence active de parents en état de fonctionner.

L'évolution semble donc avoir intégré cette donnée dans le calibrage du soma humain. La maintenance du corps n'est pas calculée pour durer jusqu'à la dernière fécondation, mais jusqu'à la fin de l'éducation du dernier enfant. C'est ce que suggère **l'hypothèse de la grand-mère**, formulée par l'anthropologue Kristen Hawkes : les femmes post-ménopausées, chez les chasseurs-cueilleurs Hadza de Tanzanie, contribuent massivement à l'alimentation et à la survie de leurs petits-enfants. Leur présence augmente significativement le taux de survie de la troisième génération. La sélection naturelle a donc favorisé les individus capables de survivre bien au-delà de leur propre reproduction, parce que cette survie prolongée améliorerait les chances de survie de leurs descendants et de la descendance de leurs descendants. Le soma humain n'est pas seulement jetable après la reproduction. Il est jetable après l'éducation.

Cela renforce et précise la thèse. Chez l'animal ordinaire, le corps vieillit parce qu'il a engendré. Chez l'humain, le corps vieillit parce qu'il a engendré et éduqué. La dégradation est différée aussi longtemps que la présence du parent, ou du grand-parent, reste utile à la survie de la lignée. Le vieillissement humain porte donc la marque non seulement de la fécondation, mais de ce qui vient après elle : le soin, l'enseignement, la transmission culturelle. L'évolution, sans le savoir ni le vouloir, a inscrit la pédagogie dans la biologie.

Rapprochons maintenant ces deux théories de l'intuition de Marc Aurèle. L'empereur plaçait la fécondation, la gestation et les cheveux blancs dans une même série naturelle. La biologie contemporaine lui donne raison, et plus radicalement qu'il ne le pensait. Ce n'est pas seulement que la mort « accompagne » la vie comme une ombre suit un corps. C'est que le vieillissement est causé par la reproduction, causé par les mêmes gènes, les mêmes mécanismes, les mêmes hormones. La jeunesse et la décrépitude ne sont pas deux phases successives mais les deux faces d'un même processus biologique. On ne peut avoir l'une sans l'autre. Souhaiter la vigueur sans le déclin, c'est vouloir l'avvers d'une pièce sans son revers.

Mais il faut aller plus loin et retourner la proposition. Si le vieillissement est le prix de la reproduction, alors seule la reproduction donne un sens au vieillissement. Un organisme qui vieillirait sans s'être reproduit subirait le coût sans avoir touché le bénéfice. Ses gènes pléiotropes auraient déployé leur programme de jeunesse pour rien. Son soma se serait usé sans avoir rempli la seule fonction qui justifiait qu'il existe. Le vieillissement sans descendance est une dette sans contrepartie, une dépense sans acquisition. Ce n'est pas un

jugement moral. C'est un constat biologique : dans la logique de l'évolution, un corps qui ne se reproduit pas est un véhicule qui n'a jamais transporté sa cargaison. Il a roulé, il s'est usé, mais il a roulé à vide.

La reproduction ne vient donc pas simplement avant le vieillissement dans la chronologie d'une vie. Elle en est la justification. C'est elle qui transforme le déclin en sacrifice plutôt qu'en pure perte. Les stoïciens enseignaient que la souffrance naît du refus de ce qui est, du désir que la réalité soit autrement qu'elle n'est. Or le vieillissement n'est pas un accident qui frappe la vie de l'extérieur. Il est constitutif de la vie qui se transmet. Refuser le vieillissement, c'est refuser le mécanisme même par lequel on existe, puisque l'on n'existe que parce que nos parents ont porté en eux ces gènes à double tranchant, cette testostérone, cette inflammation, cette énergie détournée de la maintenance vers la reproduction. Chacun de nous est le produit d'un soma jetable qui a rempli sa fonction. Nous sommes, littéralement, les enfants du vieillissement de nos parents.

L'acceptation stoïcienne du vieillissement et de la mort n'est donc pas une résignation passive devant un malheur. C'est la reconnaissance lucide d'une nécessité logique. Si tu acceptes d'exister, si tu juges que ta vie valait d'être vécue, tu acceptes par le même acte le mécanisme qui l'a rendue possible, et ce mécanisme inclut, comme condition de possibilité, le déclin du corps qui t'a engendré et le déclin futur du tien. Et si tu veux que ce déclin ait un sens, il faut qu'il serve ce à quoi il a toujours servi : la transmission. La nature ne veut rien, mais la dissolution est le coût exact de la naissance, inscrit dans les mêmes gènes, financé par la même énergie.

Mourir est juste. Non pas au sens moral, la nature ignore la morale, mais au sens comptable : c'est le prix exact, et non excessif, de ce qui a été reçu. Et ce prix n'est honoré que par ceux qui transmettent à leur tour.

*« Qu'est-ce que mourir ? Si l'on envisage la mort en elle-même, et si, divisant sa notion, on en écarte les fantômes dont elle s'est revêtue, il ne restera plus autre chose à penser, sinon qu'elle est une action naturelle. Or celui qui redoute une action naturelle est un enfant. La mort pourtant n'est pas uniquement une action naturelle, mais c'est encore une œuvre utile à la nature. » - Marc Aurèle*

## **05. La responsabilité**

### **Le malentendu moral**

Les commentateurs récents du stoïcisme ont pris l'habitude de lire les quatre vertus stoïciennes comme un catalogue d'obligations, une morale du devoir avant la lettre. La sagesse commanderait de bien comprendre, le courage de ne pas fuir, la tempérance de ne pas céder, la justice de rendre à chacun son dû. Lecture pieuse, mais lecture fautive. Les Stoïciens n'ont jamais prescrit de vertus : ils ont décrit les conditions sous lesquelles un être rationnel exerce pleinement sa nature. La vertu n'est pas ce qu'on *doit* faire, elle est ce qu'on *peut* faire quand on n'est plus gouverné par ce qui n'est pas soi.

Il faut reprendre les choses à la racine. La sagesse pratique n'est pas la prudence du timoré ; elle est la capacité de distinguer ce qui dépend de nous de ce qui n'en dépend pas - le fameux partage d'Épictète. Le courage n'est pas la bravoure du soldat qui obéit ; il est le refus de laisser la crainte décider à notre place. La tempérance n'est pas l'abstinence du puritain ; elle est la souveraineté sur ses propres appétits. La justice n'est pas la conformité à la loi positive ; elle est l'ajustement rationnel de nos rapports avec autrui.

Qu'est-ce que ces quatre dispositions ont en commun ? Elles ne visent aucune fin extérieure. Elles n'obéissent à aucun législateur. Elles procèdent toutes d'un même mouvement : le retour de l'individu à lui-même comme centre de décision. Être sage, courageux, tempérant et juste, c'est être la cause de ses propres actes dans l'ordre pratique ; auteur véritable de sa vie.

### **La vertu comme souveraineté**

Voici ce que les commentateurs manquent presque toujours : les vertus stoïciennes ne sont pas quatre qualités séparées. Elles sont quatre faces d'une seule disposition - ce que les Stoïciens appelaient un état stable de l'âme ayant retrouvé son accord avec la raison. Marc Aurèle ne dit pas autre chose quand il écrit dans ses *Pensées* : « *Retranche le superflu, et tu verras la simplicité de ce qui reste.* » Ce qui reste, quand on a retranché la peur, l'avidité, l'ignorance et l'injustice, c'est un individu qui se tient debout : un individu *souverain*.

La souveraineté individuelle est la conséquence logique, non le présupposé, de la pratique des vertus. On ne décrète pas sa propre souveraineté, ce serait de la démesure. On la conquiert par l'exercice patient de la raison sur les passions.

C'est pourquoi le Stoïcisme n'est pas un volontarisme : il ne dit pas « sois fort », il dit « sois lucide, et la force suivra ».

Or cette souveraineté a un nom moderne que les Stoïciens n'employaient pas mais qu'ils rendaient possible : la **responsabilité**.

### **Respecter la nature de l'homme**

Mais avant de déployer cette responsabilité, il faut s'arrêter sur une question que les Stoïciens avaient posée avec une clarté que nous avons perdue : de *quoi* sommes-nous responsables ? De quel être parlons-nous quand nous parlons de l'homme ?

La philosophie stoïcienne enseigne qu'il faut vivre selon la nature. Non pas la nature comme paysage ou comme idéal romantique, mais la nature comme réalité de ce que nous sommes. Or cette réalité se déploie en trois dimensions, hiérarchisées et indissociables.

**L'homme est d'abord un animal.** C'est la dimension première, celle qu'une partie de la philosophie occidentale s'est acharnée à refouler depuis Platon. L'être humain est un organisme biologique soumis aux lois fondamentales de la vie : préservation de soi et transmission génétique. En tant qu'individu unique, chaque être humain porte un patrimoine génétique spécifique et ressent l'instinct de le préserver et de le transmettre. Cette animalité n'est pas une tare à dépasser : elle est le socle sur lequel tout le reste s'édifie. La nier, c'est construire sur du sable.

**L'homme est ensuite un être social.** Non par choix, mais par nécessité : il ne peut survivre ni se reproduire seul. L'enfant humain, si vulnérable, si lent à grandir, exige une protection de longue durée. De cette nécessité naît le deuxième cercle de la condition humaine : la communauté. Comme l'a montré Yuval Noah Harari, la communauté ne précède pas l'individu ; elle en découle. Elle est une stratégie de survie, une invention collective au service de besoins individuels : la sécurité, l'entraide, la reproduction.

**L'homme est enfin un être intelligent.** Et cette troisième dimension change la perspective de tout le reste. L'intelligence, c'est-à-dire la raison, opère une transformation qualitative de l'existence. Elle permet de distinguer ce qui relève du destin et ce qui relève de notre liberté. Elle révèle que la simple reproduction biologique, bien que nécessaire, demeure insuffisante : ce qui importe

désormais, ce n'est plus seulement de transmettre ses gènes, mais la qualité de cette transmission. La raison transforme l'instinct de reproduction en projet d'éducation.

Toute philosophie qui méprise l'une de ces trois dimensions mutilé l'homme. Le matérialisme qui ne voit que l'animal ignore la raison. L'idéalisme qui ne voit que l'esprit ignore le corps. L'individualisme radical qui nie la dimension sociale condamne l'individu à l'impuissance. L'Anarque, lui, respecte ces trois dimensions dans leur hiérarchie naturelle : il honore l'animal qu'il est, il reconnaît le social dont il a besoin, il exerce l'intelligence qui le rend acteur de son existence. C'est de cet être complet, et non d'une abstraction désincarnée, que la responsabilité est l'exercice.

### **De la souveraineté à la responsabilité**

Être responsable, au sens étymologique, c'est être en mesure de *répondre* : répondre de ses actes, répondre à ce qui advient. La responsabilité n'est pas une charge qu'on nous impose de l'extérieur. Elle est la conséquence directe de la souveraineté : qui se gouverne soi-même n'a plus personne à qui imputer ses échecs ni ses succès. L'esclave moral - celui qui obéit par habitude, par peur ou par conformisme - n'est jamais véritablement responsable, même quand il « fait son devoir ». Il exécute. Il ne répond pas.

L'Anarque, lui, répond. Et il répond d'abord parce qu'il n'attend de personne qu'on réponde à sa place. C'est aussi ici que le Stoïcisme opère sa jonction silencieuse avec la pensée libertaire. L'homme des vertus stoïciennes et l'individu souverain de la tradition anarchiste se rencontrent sur ce point précis : la responsabilité est divisible et cessible. On peut la déléguer à l'État, à la communauté, à Dieu, au Parti, à l'Histoire, mais quiconque prétend assumer la responsabilité à votre place vous prive, dans le même geste, de votre humanité.

Mais - et c'est ici que l'Anarque se sépare de l'anarchiste classique - cette responsabilité n'est pas un acte de révolte. Elle n'a pas besoin d'ennemis. Elle ne se définit pas *contre* le pouvoir ; elle se définit *en deçà* de tout pouvoir, comme la condition première de toute existence digne de ce nom. Marc Aurèle était empereur et Épictète était esclave ; tous deux exerçaient la même responsabilité, parce que celle-ci ne dépend pas des circonstances extérieures mais de la disposition intérieure.

## L'obligation de résultat

Se pose alors une question que l'époque élude soigneusement : cette responsabilité, est-elle une simple obligation de moyens - faire de son mieux et s'en remettre au sort - ou une obligation de résultat ?

Le droit distingue ces deux régimes. L'obligation de moyens demande de déployer des efforts raisonnables avec les moyens disponibles, sans garantir l'issue. L'obligation de résultat exige la réussite et qu'on réponde de ce qui advient. Transposée à l'existence, cette distinction révèle ce que toute sagesse ancienne tenait pour évident : **vivre c'est avoir une obligation de résultat**. Non pas au sens où l'on devrait nécessairement réussir selon les critères du monde, mais au sens où l'on ne saurait déléguer à quiconque la charge de conduire sa vie. Le résultat dont il est question, ce n'est pas le succès social : c'est l'accomplissement effectif de ses responsabilités dans chacune des dimensions de l'existence.

Or les idéologies opèrent une substitution fatale : elles transforment cette obligation de résultat en simple obligation de moyens. La nation, le socialisme, la foi religieuse, le parti, l'entreprise - autant de structures qui promettent de résoudre l'angoisse de la responsabilité en la transférant à une entité collective. Elles murmurent : « Suis les règles, respecte les procédures, choisis un métier, applique les préceptes : et tu seras quitte. » Peu importe que tu aies réellement accompli quelque chose ; ce qui compte, c'est que tu aies obéi.

L'État-providence pousse cette logique à son terme : il suffit de cotiser, de voter, de respecter la loi pour être un « bon citoyen ». La question de savoir si l'on a réellement vécu, réellement créé, réellement participé à la vie commune, devient secondaire. L'homme qui suit les règles se croit responsable alors qu'il a précisément abdiqué sa responsabilité. Il ne parvient jamais au bonheur véritable, car celui-ci ne peut naître que de l'accomplissement réel, de l'œuvre véritablement produite, de la vie effectivement conduite.

L'Anarque refuse cette substitution. Il maintient l'exigence du résultat contre la facilité des moyens. Non par orgueil, mais par lucidité : il sait que le sens de sa vie se mesurera à ce qu'il aura effectivement maintenu, transmis et créé et non à la conformité de sa conduite avec des règles édictées par d'autres.

## **La vie active et les trois finalités**

La responsabilité, une fois reconnue comme le cœur de la vie vertueuse, ne reste pas abstraite. Elle se *déploie*. Mais dans quelles directions ?

Hannah Arendt, dans sa méditation sur la condition humaine, *La condition de l'homme moderne*, offre une distinction lumineuse. Elle sépare d'abord la vie contemplative - la pensée, la méditation, la recherche de la vérité et de la beauté - de la vie active. La vie contemplative n'est pas un luxe réservé aux philosophes : elle est ce par quoi l'homme s'élève au-dessus de la simple survie animale. Mais c'est dans la vie active que la responsabilité s'exerce concrètement.

Arendt distingue alors trois modalités fondamentales de la vie active : le *travail*, l'*œuvre* et l'*action*. Cette tripartition éclaire remarquablement les finalités de l'existence telles que l'Anarque les conçoit. Le travail correspond à la conservation de soi : se nourrir, s'abriter, entretenir sa vie... c'est le règne de la consommation et du cycle perpétuel des besoins. L'œuvre désigne ce que l'homme produit et qui lui survivra : l'objet fabriqué, le livre écrit, l'institution fondée, l'enfant éduqué. L'action politique, enfin, concerne la manière d'être avec les autres, d'entrer en communauté, de participer à la vie de la cité.

Arendt déplore que l'homme moderne se soit enfermé dans le cycle travail-consommation, qui l'empêche d'accéder aux deux autres formes d'activité. L'Anarque partage ce constat. Mais il refuse d'en rester au diagnostic : il organise sa vie pour exercer sa responsabilité dans les trois dimensions de la vie active. Ce sont les trois finalités de l'existence : non pas des devoirs imposés, mais des directions vers lesquelles la responsabilité tend naturellement quand elle n'est pas entravée.

## **L'écologie de soi - ou se maintenir dans l'être**

La première finalité est la plus immédiate et la plus mal comprise. Elle correspond à ce qu'Arendt appelle le travail : l'activité par laquelle l'homme entretient sa vie. Se maintenir dans l'être n'est pas l'égoïsme ; c'est la condition de tout le reste.

C'est ici que le respect de notre nature animale prend tout son sens. Les Stoïciens avaient théorisé cet élan premier par lequel tout vivant se reconnaît soi-même et préserve sa constitution propre. Avant de pouvoir quoi que ce soit

pour autrui, il faut *être*. Et être, pour un être à la fois animal, social et intelligent, ce n'est pas simplement survivre : c'est maintenir l'intégrité de son corps, la santé de son jugement, la cohérence de ses choix.

L'écologie de soi - le mot est choisi à dessein - signifie gouverner sa propre maison intérieure. L'Anarque est d'abord un écologiste de soi. Il veille sur ses ressources - physiques, psychiques, intellectuelles - non par narcissisme mais parce qu'un individu qui se néglige devient, tôt ou tard, dépendant. Et la dépendance est l'antonyme exact de la responsabilité. La tempérance règle le rapport aux besoins du corps ; la sagesse distingue ce qui nourrit véritablement de ce qui consume sans restituer. Se maintenir, c'est pratiquer un usage sobre et lucide de soi-même, ce que Pierre Hadot appelait, en commentant les anciens, un « exercice spirituel » permanent.

Gardons-nous cependant de mépriser cette première finalité. Le travail est légitime ; il est même incompressible. Se nourrir, s'abriter, se divertir pour restaurer ses forces : tout cela participe du respect de notre nature animale. Le danger n'est pas dans le travail lui-même, mais dans l'enfermement dans le seul cycle travail-consommation, qui empêche d'accéder aux deux autres finalités. Le travail, au sens commun de l'activité professionnelle rémunérée, est donc naturellement alimentaire, c'est sa définition : il n'y a aucun dysfonctionnement ni culpabilisation à constater dans cet état de fait. Au contraire, il y a une grandeur à se reconnaître dans ce qui fait la spécificité de l'animal humain : la division du travail, la spécialisation et la coopération, en vue d'obtenir sa subsistance et celle de sa famille.

### **L'éducation de ses enfants - ou la transmission**

La deuxième finalité de la vie humaine dépasse le présent pour engager l'avenir. C'est ici que la dimension intelligente de l'homme transforme radicalement son animalité : ce qui était instinct de reproduction devient projet d'éducation. L'Anarque qui a des enfants se trouve face à la plus exigeante des responsabilités : former des êtres capables, à leur tour, de se gouverner eux-mêmes. Éduquer, ce n'est pas dresser, ce n'est pas conformer, ce n'est pas socialiser au sens que les institutions donnent à ce mot. Éduquer, c'est rendre l'autre inutile à gouverner.

On retrouve ici la vertu de justice dans sa dimension la plus profonde. La justice, pour les Stoïciens, n'est pas d'abord une affaire de tribunal ; elle est le rapport

juste à autrui, ce qui implique de reconnaître en l'autre la même dignité rationnelle qu'en soi. Éduquer justement ses enfants, c'est les traiter non comme des extensions de soi-même, ni comme des sujets à modeler, mais comme des souverainetés en devenir. Le courage intervient également : il faut du courage pour ne pas transmettre ses propres peurs, ses propres servitudes, ses propres dépendances. Il faut du courage pour laisser un enfant se confronter au réel plutôt que de l'en protéger indéfiniment.

Cette finalité est une transmission, mais ce qu'on transmet n'est pas un contenu, ce n'est pas un catéchisme, ni une idéologie, ni même un « système de valeurs ». Ce qu'on transmet, c'est une *capacité* : la capacité de juger par soi-même, de répondre de soi-même, de se maintenir par soi-même. La transmission réussie est celle qui se rend elle-même superflue.

### **L'œuvre - ou ce qui excède la vie**

La troisième finalité de la vie humaine est la plus mystérieuse et la plus libre. Elle correspond à ce qu'Arendt nomme l'œuvre : ce que l'homme fabrique et qui lui survivra. L'œuvre n'est pas nécessairement une œuvre d'art, un livre ou un monument. Elle est ce que l'individu produit qui le dépasse, ce qui reste quand le corps se défait. Elle peut prendre la forme d'un jardin planté, d'un métier enseigné, d'une institution fondée, d'un texte écrit, d'un problème résolu. Ce qui la caractérise, c'est qu'elle n'est pas faite pour soi : elle est faite *à travers* soi.

L'œuvre est le lieu où la responsabilité individuelle rencontre quelque chose de plus vaste qu'elle sans se dissoudre dans le collectif. Car l'Anarque n'agit pas pour la Société ou pour l'Humanité, toutes ces abstractions qui, historiquement, ont servi de prétextes à l'écrasement des individus concrets. Il œuvre parce que la plénitude de l'existence exige qu'on produise quelque chose qui ne s'épuise pas dans la consommation. Les Stoïciens diraient : parce que la raison, par nature, tend à s'exprimer dans le monde, et non seulement à se contempler elle-même.

C'est ici que le courage prend sa dimension la plus haute. L'œuvre expose. Elle soumet le meilleur de soi au jugement d'autrui et du temps. Elle risque l'échec, l'indifférence, l'oubli. Mais l'Anarque qui a compris les vertus sait que le résultat ne dépend pas de lui : seul l'effort en dépend. Et c'est dans l'effort, non dans la gloire, que réside la valeur de son œuvre.

## **Le rapport au monde - ou la dimension politique**

Arendt ajoute une troisième modalité de la vie active que les trois finalités précédentes ne recouvrent pas entièrement : l'action politique. Non pas la politique des partis et des élections, mais quelque chose de plus fondamental : la manière dont l'individu apparaît parmi les autres, entre en communauté, prend la parole dans l'espace commun.

L'Anarque n'est pas un ermite. Sa dimension sociale l'inscrit nécessairement dans des communautés, mais il distingue la foule subie de la communauté choisie. Le rapport au monde, pour l'Anarque, ne consiste pas à déléguer ses choix à un représentant politique ; il consiste à participer directement, souverainement, aux décisions qui le concernent. Il ne s'agit pas de changer le monde - ambition qui relève de la démesure - mais d'y être présent, c'est-à-dire d'y agir en être responsable plutôt qu'en sujet administré.

Cette dimension politique irrigue en réalité les trois finalités. Se maintenir dans l'être, c'est aussi choisir ses communautés. Éduquer, c'est former des êtres capables d'agir dans le monde. Œuvrer, c'est inscrire sa production dans un espace partagé. L'Anarque qui négligerait le rapport au monde se condamnerait à une souveraineté stérile : une forteresse intérieure sans fenêtres.

## **Le bonheur de l'action, non la valeur du résultat**

Il faut ici prévenir un contresens qui ruinerait tout ce qui précède. Les trois finalités - se maintenir, transmettre, œuvrer - ne sont pas des objectifs au sens moderne du terme. On ne les atteint pas. On les exerce. Et la différence est capitale.

L'homme contemporain, éduqué par la logique managériale et la pensée par indicateurs, juge spontanément une vie à ses résultats. L'entreprise a-t-elle prospéré ? L'enfant a-t-il réussi ? L'œuvre a-t-elle été reconnue ? Cette façon de compter est doublement étrangère à l'Anarque et les Stoïciens en avaient formulé la raison avec une netteté que nous ferions bien de retrouver.

Comment concilier l'obligation de résultat évoquée plus haut et ce refus du résultat extérieur ? La distinction est précise. L'obligation de résultat porte sur l'*exercice effectif* de la responsabilité dans chaque dimension de la vie : elle interdit de se contenter de suivre les règles, de déléguer sa vie à une idéologie. Mais le résultat dont on répond est un résultat *intérieur* : ai-je véritablement exercé ma

responsabilité ? Ai-je contemplé, maintenu, transmis, créé ? L'issue extérieure, elle, ne dépend pas de moi.

Épictète ouvre son *Manuel* sur cette distinction et tout le reste en découle : l'action est en notre pouvoir, son issue ne l'est pas. Je peux éduquer mes enfants avec justesse et courage - je ne peux pas garantir ce qu'ils deviendront. Je peux œuvrer avec rigueur et persévérance - je ne peux pas décider que le monde accueillera mon œuvre. Je peux veiller sur ma santé avec tempérance - je ne peux pas m'assurer contre la maladie ni contre l'accident. Juger une vie à ses résultats extérieurs, c'est la juger sur ce qui lui échappe, c'est-à-dire abdiquer la raison au profit du hasard.

Mais il y a une deuxième raison, plus profonde : **ce sont les autres qui donnent de la valeur aux résultats extérieurs**. Le succès, la reconnaissance, l'utilité : tout cela est attribué de l'extérieur. C'est le regard d'autrui qui décide qu'une œuvre est grande, qu'un enfant a « réussi », qu'une vie a été « bien menée ». Or l'Anarque, sans mépriser ce regard, refuse d'en faire le tribunal de son existence. Non par orgueil, mais par lucidité : si la valeur de mes actes dépend du jugement des autres, alors ma responsabilité m'a été confisquée au moment même où je croyais l'exercer. Je ne suis plus l'auteur de ma vie, je suis le candidat permanent à l'approbation d'autrui.

Les Stoïciens classaient la gloire, la richesse, la réputation parmi ce qu'ils appelaient les « préférables indifférents » : des choses qu'il est raisonnable de rechercher mais dont l'obtention ne change rien à la qualité morale de celui qui agit. La distinction est d'une élégance redoutable : oui, il vaut mieux réussir qu'échouer, être reconnu qu'ignoré, être en bonne santé que malade. Mais non, cette préférence ne constitue pas un critère de jugement sur la vie elle-même. Le critère est intérieur : ai-je agi conformément à ma raison ? Ai-je exercé les vertus dans l'action elle-même, indépendamment de ce qu'elle a produit ? Ai-je trouvé, dans le fait même d'agir justement, cette forme d'accomplissement intérieur que les anciens nommaient le bonheur véritable, non pas le plaisir, mais l'accord profond de l'individu avec sa propre raison ?

Cela ne signifie pas que l'Anarque est indifférent au monde. La tempérance n'est pas l'apathie, et le détachement stoïcien n'a jamais été un désengagement, contrairement à la caricature qu'en font ceux qui ne l'ont pas lu. Il s'agit plutôt d'une libération de l'ordre d'évaluation : agir pleinement, avec toute l'intensité dont on est capable, mais refuser que le sens de l'action soit confisqué par son

résultat. Le jardinier qui plante un arbre sans savoir s'il en mangera les fruits n'est pas résigné : il est libre. Sa joie est dans le geste de planter, non dans la promesse de la récolte.

### **L'architecture de la responsabilité**

Les trois finalités ne sont pas hiérarchisées au sens d'un classement moral. Elles sont *architecturées* : chacune est la condition de la suivante. Qui ne se maintient pas ne peut éduquer. Qui n'éduque pas prive l'avenir de souverainetés nouvelles. Qui n'œuvre pas se contente d'exister sans laisser de trace : ce qui est son droit, mais ce n'est pas le plein exercice de la responsabilité. Et qui néglige le rapport au monde vit dans une souveraineté abstraite, déconnectée de la réalité sociale qui est pourtant constitutive de sa nature.

L'Anarque n'est pas tenu de réussir dans ces trois directions au regard du monde. Il est tenu de les *reconnaître* comme les trois seules finalités dont il puisse répondre et de les exercer effectivement, car son obligation est une obligation de résultat. Tout le reste - les injonctions de l'État, les obligations sociales, les normes du groupe - relève de la négociation tactique, non de la finalité existentielle. On peut consentir aux lois, participer aux institutions, collaborer avec le collectif ; mais on ne saurait confondre ces accommodements avec les fins véritables de l'existence.

Les trois finalités, comprises ainsi, cessent d'être un programme de vie réussie - catégorie qui appartient tout entière au regard d'autrui - pour devenir les trois directions dans lesquelles la responsabilité s'exerce avec bonheur. Non pas le bonheur-plaisir, non pas le bonheur-satisfaction, mais le bonheur-accord : l'accord de l'individu avec sa propre raison dans l'acte même de vivre, de transmettre et d'œuvrer. Ce bonheur-là ne peut être ni donné ni retiré par personne. Il est, au sens le plus strict, ce qui dépend de nous.

Les vertus stoïciennes, comprises dans leur radicalité originelle, ne mènent ni à la soumission ni à la révolte. Elles mènent à la responsabilité. Et la responsabilité, pleinement assumée, se déploie selon ces trois finalités : se maintenir, transmettre, œuvrer, dans un rapport au monde qui ne délègue rien. C'est le programme minimum et maximum de l'Anarque : minimum parce qu'il ne demande rien à personne, maximum parce qu'il exige tout de soi-même.

## **06. Première finalité de la vie humaine : L'écologie de Soi**

### **La figure de l'Anarque face à lui-même**

Le chapitre précédent a établi que l'Anarque assigne trois finalités à sa vie - se maintenir, transmettre, créer - et qu'il a sur chacune d'elles une obligation de résultat. Non pas une obligation de résultat au sens où il devrait nécessairement réussir, mais au sens où il ne peut déléguer à personne la charge de conduire sa propre existence. L'idéologie et l'État substituent à cette obligation de résultat une simple obligation de moyens : il suffirait de suivre les règles, d'obéir, de cotiser, et quelqu'un d'autre se chargerait du reste. L'Anarque refuse cette démission.

La première de ces finalités est l'écologie de soi. Le terme est délibéré. À l'heure où l'écologie environnementale s'impose comme un dogme civilisationnel, justifiant souvent une politique restrictive et une culpabilisation collective, il est impératif pour l'Anarque de définir une écologie qui commence par soi. Non par égoïsme, mais par cohérence : comment prétendre prendre soin du monde si l'on ne prend pas d'abord soin de sa propre existence ? Le *conatus* de Spinoza - cet effort de chaque être pour persévérer dans son être - n'est pas un caprice : c'est le fondement de toute action sensée.

Cette écologie de soi correspond à ce que Hannah Arendt nommait le *travail* dans sa description de la vie active : l'ensemble des activités nécessaires au maintien de la vie, à la conservation de l'organisme, à la satisfaction des besoins vitaux. Arendt déplorait que l'homme moderne se soit enfermé dans un cycle travail-consommation qui l'empêche d'accéder aux dimensions supérieures de l'existence : l'œuvre et l'action politique. L'Anarque prend acte de cet avertissement, mais il sait aussi que le travail de conservation de soi est incompressible. Il faut d'abord être pour pouvoir ensuite transmettre et œuvrer. La première finalité est le socle des deux autres.

### **Préserver l'animal : renoncer à la colère et à la guerre**

Le premier principe de l'écologie de soi est purement animal. L'Anarque, parce qu'il respecte sa nature - et l'homme est d'abord un animal avant d'être un être social et un être intelligent -, fait de la préservation de sa propre existence une règle absolue. Il identifie et évite les situations de conflit qui menacent son intégrité physique et psychique. Cette attitude ne relève pas de la lâcheté, mais d'une sagesse pratique qui reconnaît que la plupart des combats ne méritent pas

d'être menés. Elle met en œuvre le principe anarchiste de non-agression (NAP), que l'Anarque pratique non par idéologie mais par bon sens.

Les guerres, qu'elles soient militaires, sociales ou interpersonnelles, consomment les ressources vitales sans garantie de bénéfice proportionnel. Or, la seule richesse de l'Anarque est son temps de vie. Chaque heure gaspillée dans les conflits d'autrui est une heure volée à ses propres finalités. L'Anarque apprend donc à distinguer les batailles essentielles - celles qui relèvent de ce qui dépend de lui - de celles qui ne sont que gaspillage d'énergie au profit de fictions collectives.

Face à la guerre, l'Anarque est radical. Convaincu qu'aucune idéologie, aucune nation - toutes des fictions, comme l'a montré Harari - ne prime sur sa personne, il choisira la fuite : la désertion. C'est bien sûr, de la couardise du point de vue des membres de la communauté fictive qui réclament son sacrifice, mais c'est l'application revendiquée du principe de primauté de l'individu sur toute communauté assignée. C'est ce que Jünger nommait pudiquement « le recours aux forêts ». L'Anarque ne se sacrifie pas à *leur* guerre, car il a sur sa vie une obligation de résultat, non envers l'État ou la nation, mais envers lui-même. Et cette obligation lui interdit de gaspiller son temps de vie - sa seule richesse - pour des causes qui ne sont pas les siennes.

Ici se manifeste encore la différence entre l'anarchiste et l'Anarque. L'anarchiste pacifiste refuse la guerre par idéologie : il est contre la violence, contre l'État, contre la domination. Son refus est une position politique adressée au monde. L'Anarque refuse la guerre par écologie de soi : il ne gaspille pas son temps de vie pour des fictions, quelle que soit leurs grandeurs proclamées. Son refus n'est pas un message, c'est un calcul existentiel. L'anarchiste dit « la guerre est injuste » ; l'Anarque dit « cette guerre n'est pas la mienne ».

Cette préservation s'étend aux conflits psychologiques internes. L'écologie de soi implique de refuser les situations qui génèrent stress chronique, anxiété persistante et surtout colère. Elle suppose d'apprendre à dire non aux conflits d'autrui, aux sollicitations excessives, et de protéger son espace mental contre les intrusions toxiques. C'est la leçon d'Épictète appliquée au quotidien : « ce qui ne dépend pas de moi » ne mérite pas ma colère. C'est donc une saine indifférence aux autres qui s'esquisse : le choix de la bienveillance dans tous les rapports humains.

La vie est trop courte et trop belle pour céder à la colère, à l'idéologie et à la guerre, pour justes qu'elles soient.

### **L'optimisation de la santé physique**

Le corps n'est pas un vêtement, mais ce que Nietzsche appelait la « *Grande Raison* ». L'Anarque accorde une attention particulière à l'entretien de son corps, non par vanité esthétique, mais par souci d'efficacité et de durabilité de l'instrument qui permet l'expression de sa souveraineté. L'écologie de soi rejette le dualisme cartésien qui méprise le corps et elle embrasse une vision évolutionniste : nous habitons un organisme de chasseur-cueilleur, donc simultanément carnivore et herbivore, égaré dans un environnement d'abondance.

Cette inadéquation, le mismatch évolutif, impose une discipline scientifique. Il est de l'intérêt supérieur de l'Anarque de ne pas s'empoisonner de faux progrès, de privilégier les aliments qui nourrissent véritablement l'organisme en quantité nécessaire et suffisante plutôt que ceux qui le gavent, le polluent et l'érodent prématurément. Cette démarche d'optimisation repose sur un triptyque devenu évident : l'alimentation, l'activité physique et la gestion intelligente du sommeil, ce temps de régénération trop souvent sacrifié au divertissement.

Par ailleurs, l'écologie de soi reste une écologie au sens commun : c'est évidemment l'intérêt individuel propre, pour sa santé physique, que de s'assurer d'un environnement durable et non dangereux pour soi ou sa descendance. Mais cette écologie est aujourd'hui truffée de tels biais politiques, qu'il faut consacrer son attention avec une acuité scientifique extrême pour ne pas être abusé. Dans ce domaine notamment, seul le recours à la responsabilité individuelle sera en mesure d'écarter le risque d'une nouvelle forme de dictature qui s'esquisse déjà.

Enfin, la préservation de la santé physique représente une évolution sensible du stoïcisme moderne par rapport au stoïcisme antique. Les philosophes grecs et romains considéraient que la santé et la longue vie « ne dépendaient pas de nous ». Heureusement, leur rationalisme a permis le développement de l'esprit scientifique qui a fait entrer une grande partie de la santé physique dans « ce qui dépend de nous ». L'Anarque prend acte de cette conquête : tout ce qui dépend de lui, il le prend en charge. C'est là encore l'obligation de résultat à l'œuvre.

Mais il sait également la force du destin, qui ne dépend pas de lui et qu'il faut accepter, quand sa santé et sa vie, par un cruel aléa, viennent à faire défaut.

### **L'ingénierie de l'esprit : choisir d'être heureux ici et maintenant**

L'écologie de soi reconnaît que le bonheur ne survient pas par accident, mais résulte d'une discipline mentale consciente. Le stoïcisme offre ici des outils particulièrement adaptés à cette recherche méthodique du bien-être intérieur. La pratique stoïcienne enseigne la distinction fondamentale entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Cette discrimination permet de concentrer son énergie sur les seuls domaines où l'action peut être efficace, évitant la frustration stérile liée aux tentatives de contrôler l'incontrôlable.

L'acceptation des événements extérieurs, couplée à l'action résolue dans la sphère d'influence de l'Anarque, génère une forme de sérénité active particulièrement précieuse : c'est le concept de *l'éternel retour* formulé par Nietzsche. Considérer avec satisfaction, que si l'on devait revivre sa vie, on la revivrait à l'identique. Cette approche protège l'individu contre l'amertume et le ressentiment, véritables poisons de l'existence. La gratitude quotidienne, la méditation sur la beauté du monde, l'exercice de la bienveillance envers autrui constituent autant de pratiques qui nourrissent l'équilibre psychique.

L'écologie de soi, c'est donc choisir délibérément de se contenter d'être heureux, ici et maintenant, et s'y tenir chaque jour. Non pas le bonheur comme résultat - car, on l'a vu, le résultat ne dépend pas de nous - mais le bonheur comme disposition intérieure, comme exercice quotidien de la raison et de l'attention.

### **La résolution des contradictions existentielles**

L'homme contemporain vit éclaté entre ses différents rôles sociaux : professionnel, parent, citoyen, consommateur, profils numériques, ami, amoureux... Cette fragmentation génère des contradictions qui épuisent l'énergie vitale et créent un sentiment de confusion identitaire. Le consommateur qui exige le prix le plus bas est le même homme que le citoyen qui réclame des normes environnementales strictes ; le salarié qui optimise sa carrière est le même que le parent qui voudrait ne jamais manquer un dîner de famille. Ces tensions ne sont pas des accidents : elles sont le produit naturel d'une existence sans colonne vertébrale. L'écologie de soi vise précisément à unifier ces rôles multiples autour d'un système de valeurs cohérent, non pour

supprimer les tensions, mais pour les arbitrer avec clarté. L'Anarque est le même homme au travail, en ligne, entre amis, face à l'État. Sa souveraineté intérieure est ce qui lui permet cette cohérence : parce qu'il ne dépend d'aucune fiction extérieure pour se définir, il peut rester lui-même en toute circonstance. Et sur cette vie unique, il a une obligation de résultat, non de moyens.

L'écologie de soi commence par cette reconnaissance : il n'existe qu'un seul temps, et c'est le plus précieux de tous les biens. Être libre et souverain, c'est d'abord être maître de ce temps-là. Or la modernité a fait croire qu'on pouvait le découper en tranches étanches - le temps du travail, le temps de la famille, le temps en ligne - comme si l'homme était une machine à changer de masque. L'Anarque refuse cette fiction et assume pleinement la porosité de ses temps. Il règle une affaire personnelle depuis son bureau un mardi matin, et gère une crise professionnelle depuis son canapé un dimanche, non par manque de discipline, mais parce qu'il est un homme entier qui répond à ce qui compte, quand cela compte. Cette porosité assumée n'est pas du désordre : c'est la marque d'une existence intégrée, où la liberté et la responsabilité occupent le même espace.

La résolution des contradictions passe aussi par l'acceptation de ses limites et de ses imperfections. L'écologie de soi ne vise pas la perfection mais l'harmonie, non l'excellence absolue mais l'équilibre dynamique.

### **L'esthétique comme éthique**

L'Anarque a besoin de beauté. L'écologie de soi reconnaît cette nécessité et s'efforce de cultiver un environnement esthétiquement nourrissant et créatif. Elle sait rendre grâce tant pour les beautés de la nature que pour les créations humaines. Et elle est profondément une écologie au sens où l'une ne doit pas dégrader l'autre.

Le contact régulier avec la nature apaise l'esprit et remet en perspective les préoccupations quotidiennes. C'est la leçon de Henry David Thoreau, authentique pré-Anarque, dans *Walden* : se simplifier pour retrouver l'essentiel. Cette immersion peut prendre des formes simples : promenades en forêt, observation attentive des saisons, jardinage, randonnées, abus de la contemplation des paysages et surtout du ciel nocturne. La nature enseigne des leçons précieuses sur l'impermanence, les échelles de temps et d'espace,

l'adaptation, la résilience. Elle rappelle notre appartenance à un ordre bien plus vaste.

L'art, sous toutes ses formes, nourrit l'âme et élève l'esprit. L'écologie de soi implique de cultiver sa sensibilité esthétique par la fréquentation des œuvres qui touchent et élèvent. Musique, littérature, peinture, architecture, artisanat, urbanisme : chaque domaine offre des possibilités d'enrichissement intérieur. L'appréciation de la beauté développe également la capacité de l'Anarque à créer de la beauté autour de lui : aménagement harmonieux de son habitat, attention portée à sa présentation, soin apporté aux objets quotidiens. Habiter poétiquement le monde, comme le demandait Hölderlin, c'est une forme d'écologie de soi.

### **Le choix éclairé des communautés**

L'Anarque n'est pas un ermite misanthrope. Mais il distingue la foule - subie - de la communauté - choisie. L'écologie de soi implique donc un choix conscient et réfléchi des groupes auxquels il appartient, en pratiquant à la fois affinité élective et sécession sociale. Plutôt que de subir les communautés imposées par les circonstances - la nation, la classe, le territoire -, l'Anarque choisit ses appartenances selon des critères d'affinité, de réciprocité et de complémentarité.

Cette sélection porte sur les valeurs partagées, les intérêts communs, la qualité des échanges humains. Elle suppose nécessairement de prendre distance avec des groupes toxiques ou stérilisants, même si cette rupture implique une certaine solitude temporaire. Mieux vaut la solitude choisie que la compagnie subie quand celle-ci nuit au développement de l'Anarque.

Les communautés épanouissantes se caractérisent par la réciprocité bienveillante : chaque membre apporte sa contribution et reçoit en retour soutien, reconnaissance, stimulation intellectuelle. L'écologie de soi implique d'être soi-même un membre constructif de ces communautés : refuser de vivre en parasite, écouter autant que parler, donner autant que recevoir, encourager autant qu'être encouragé.

Enfin, dans un monde de sollicitations constantes, la capacité d'attention devient une ressource rare et précieuse. L'écologie de soi suppose de protéger

et cultiver cette faculté par des pratiques délibérées : méditation, lecture approfondie, observation patiente, conversation authentique. L'Anarque se choisit aussi des « tiers de confiance » pour leur déléguer une part de cette attention et la préparation de certaines décisions, non par paresse, mais par intelligence de ses propres limites.

### **Se détacher du désir mimétique**

René Girard a nommé ce que les Stoïciens présentaient sans l'avoir formalisé : le désir humain est rarement spontané. Il est mimétique, c'est-à-dire qu'il ne naît pas de l'objet lui-même mais du regard que l'autre porte sur cet objet. Ce n'est pas le vin qui fait envie, c'est le verre levé du voisin. Ce n'est pas la carrière qui attire, c'est la fierté que le modèle en tire. L'homme ordinaire vit ainsi dans un réseau invisible de désirs empruntés, courant après des buts qu'il n'a pas choisis, désirant ce que la société, la publicité ou ses rivaux ont désigné comme désirable. Le paradoxe est cruel : plus les individus se croient libres dans leurs aspirations, plus ils convergent vers les mêmes objets, engendrant la compétition, le ressentiment, et finalement la violence. L'anarque reconnaît dans ce mécanisme l'un des instruments les plus efficaces de la servitude volontaire : on ne l'a pas contraint, on lui a simplement montré ce qu'il était censé vouloir.

Se détacher du désir mimétique n'est pas supprimer le désir : ce serait alors l'ascèse du néant, non la philosophie de la vie pleine. C'est apprendre à distinguer le désir propre du désir importé. Marc Aurèle y revenait sans cesse dans ses Pensées : avant d'agir, demander si l'impulsion vient de la raison ou de l'opinion d'autrui. Von Mises, par un autre chemin, posait que toute action humaine procède d'une échelle de valeurs subjective ; encore faut-il que cette échelle soit réellement la sienne et non le calque inconscient d'une hiérarchie sociale. L'anarque n'est pas l'homme sans désirs, il est l'homme dont les désirs ont été passés au crible. Il sait ce qu'il veut parce qu'il a pris le temps de vouloir par lui-même, non par réflexe d'imitation ou par peur du jugement. Cette lucidité est un travail, non un état naturel, et c'est précisément pourquoi elle requiert une pratique.

La méditation, entendue non comme retraite mystique mais comme exercice d'attention délibérée, est l'instrument le plus direct de ce travail. Assis en silence, sans agenda, l'esprit observe le flux de ses propres pensées et découvre rapidement qu'une grande partie de ce qu'il prend pour des désirs personnels

est du bruit ambiant : des images publicitaires, des comparaisons sociales, des angoisses de statut. La méditation ne supprime pas ce bruit : elle en révèle la nature étrangère. C'est un miroir sans complaisance. Avec la pratique, un espace s'installe entre la pensée et l'identification à la pensée ; l'anarque apprend à regarder passer un désir comme il regarde passer un nuage, se demandant calmement d'où il vient avant de décider s'il mérite qu'on le suive.

### **Portrait de l'Anarque**

Il convient, au terme de ce chapitre, de rassembler les traits de la figure de l'Anarque telle qu'elle se dessine dans l'écologie de soi. Ce portrait ne décrit pas un idéal inaccessible mais une disposition intérieure, une façon d'habiter le monde, accessible à quiconque a compris que la liberté n'est pas un objectif à atteindre mais un état constitutif de l'homme.

L'Anarque, incarnation du *sur-homme* nietzschéen, se distingue de l'anarchiste en ceci de fondamental : l'anarchiste pose la liberté comme un but : quelque chose qui a été confisqué et qu'il faut reconquérir. L'Anarque pose la liberté comme un fait : la condition initiale et inaliénable de tout être humain. L'anarchiste dépend de ce qu'il combat : s'il n'y a plus d'État à abattre, il perd sa raison d'être. L'Anarque, lui, tire sa substance de lui-même. Peu lui importe le régime en place : sa souveraineté ne dépend d'aucune révolution. Comme déjà cité, Jünger le résumait ainsi : « *L'Anarque est à l'anarchiste ce que le monarque est au monarchiste.* » Le monarchiste défend la royauté par ses idées ; le monarque règne. L'anarchiste milite pour la liberté ; l'Anarque l'exerce.

L'écologie de soi n'est pas une théorie. C'est une forme moderne de sagesse pratique, adaptée aux défis contemporains tout en s'enracinant dans les enseignements millénaires sur l'art de bien vivre. C'est décider, ici et maintenant, d'être heureux et libre, sans attendre la permission du monde.

## **07. Seconde finalité : l'éducation**

### **Méditation sur la reproduction et la transmission**

Nous avons établi, dans notre méditation sur la responsabilité, que l'Anarque reconnaît trois finalités à son existence, trois directions dans lesquelles il exerce pleinement sa responsabilité individuelle. La première, l'écologie de soi, consiste à se maintenir en vie et en santé : préserver l'animal que nous sommes d'abord. La troisième, l'œuvre, consiste à laisser au monde quelque chose qui nous survivra. Entre les deux se tient la seconde finalité, la plus exigeante et la plus décisive : la reproduction et l'éducation de ses enfants.

Cette finalité n'est pas une option parmi d'autres. Elle découle directement de ce que nous sommes. Nous avons rappelé que la nature humaine se déploie selon trois dimensions hiérarchisées : l'homme est d'abord un animal, ensuite un animal social, enfin un animal social intelligent. La reproduction s'enracine dans la première dimension - l'instinct de perpétuation de l'Unique -, s'épanouit dans la deuxième - car l'enfant humain exige le couple, la famille, la communauté -, et trouve son couronnement dans la troisième - car l'intelligence transforme la simple reproduction biologique en éducation, c'est-à-dire en transmission d'un mode de vie.

L'Anarque assume cette hiérarchie sans honte ni détour. Il ne rougit pas de son animalité. Il sait que l'instinct de conservation et l'instinct de reproduction ne sont pas des pulsions à réprimer mais les fondements mêmes de son existence. Ignorer sa nature animale, c'est bâtir sur le sable. L'Anarque bâtit sur le roc de ce qu'il est véritablement.

### **La jeunesse et le moment du choix**

L'Anarque ne vit pas dans l'austérité. Il sait que la jeunesse est le temps de l'exploration, de l'expérience, du jeu, de l'insouciance. Les techniques modernes de contraception ont libéré une possibilité que nos ancêtres n'avaient pas : celle de séparer, selon ses choix, la sexualité de la reproduction. L'Anarque ne s'en prive pas. Il peut aimer, voyager, essayer, se tromper, recommencer. Il peut multiplier les expériences, goûter à la diversité du monde, se découvrir lui-même par la confrontation avec les autres et avec la vie. C'est même souhaitable : l'homme qui n'a rien vécu n'a rien à transmettre.

Mais il vient un moment où l'Anarque se pose les questions décisives. Qu'est-ce que réussir ma vie ? Qu'est-ce que je veux laisser derrière moi ? Quelle est la finalité de mon existence ? L'éducation qu'il a reçue contribue à poser ces questions au bon moment : un parent qui a exercé pleinement sa fonction parentale a transmis, par l'exemple plus que par le discours, cette capacité à s'interroger et à choisir.

Et la réponse de l'Anarque, guidé par la raison et par l'observation de sa propre nature, est celle-ci : la reproduction. Avoir des enfants et les éduquer est ce qui donne sa cohérence à une vie humaine. Non pas parce qu'une autorité l'ordonne, non pas parce que la société l'attend, mais parce que c'est conforme à ce que nous sommes : des animaux sociaux intelligents dont la nature est de transmettre. Le mariage est le moyen de cette finalité.

### **La liberté des autres**

Il faut ici être d'une clarté absolue. L'Anarque a fait son choix : celui de la voie de la nature. Mais ce choix est le sien, et le sien seul. Sur toutes les questions de société qui agitent aujourd'hui les esprits - avoir des enfants ou ne pas en avoir, couples de même sexe, transsexualité, nouvelles formes de famille -, l'Anarque reste ce qu'il est fondamentalement : un libertaire.

Stoïcien, il n'en a absolument rien à faire des choix des autres. Ce n'est pas de la tolérance, mais de l'indifférence. Que chacun vive sa vie comme il l'entend, aime qui il veut, construise la forme d'existence qui lui convient. L'Anarque s'interdit radicalement de vouloir organiser la vie d'autrui. Il ne juge pas, il ne prescrit pas, il ne milite pas pour imposer son modèle. Quiconque voudrait légiférer sur la vie intime des individus est un tyran, fût-il animé des meilleures intentions du monde.

Mais pour lui-même, l'Anarque a choisi. Il a choisi la voie de la nature : deux parents, des enfants, et l'ambition de voir un jour des petits-enfants. Non par conformisme - le conformisme est le dernier de ses défauts -, mais parce que sa raison et son instinct convergent dans cette direction. C'est son chemin. Il ne demande à personne de le suivre.

### **L'objectif de la reproduction : des petits-enfants**

Si éduquer ses enfants constitue la finalité de la vie, alors le but de cette éducation ne peut être autre que de transmettre cette capacité elle-même.

Autrement dit : l'objectif de la reproduction n'est pas d'avoir des enfants, mais d'avoir des petits-enfants.

Cette formulation, qui peut paraître paradoxale, éclaire pourtant une vérité ancienne que nos sociétés ont oubliée. Autrefois, les enfants apprenaient sur le terrain le métier de leurs parents : le fils du forgeron voyait forger, la fille de la paysanne voyait cultiver, et par cet apprentissage pratique, ils acquéraient non seulement une compétence technique mais une forme de vie. Le parent était le premier professeur, non par le discours, mais par l'exemple.

Or cette structure demeure vraie pour ce qui est le métier le plus fondamental : être parent. L'enfant qui voit ses parents exercer pleinement leur fonction parentale - avec patience, autorité, amour et constance - incorpore cette forme sans même s'en apercevoir. Il apprend la parentalité comme on apprend une langue maternelle : par immersion, par mimétisme, par participation progressive.

À l'inverse, l'enfant de parents défaillants, même s'il en conçoit de la souffrance et le désir conscient de faire mieux, n'a pas reçu le modèle incarné de ce mieux. Il devra le construire de toutes pièces, avec les difficultés que cela suppose. La blessure peut devenir moteur, certes, mais elle reste une blessure.

L'Anarque comprend que son œuvre éducative est une semence dont la moisson se récoltera à la génération suivante. Il ne travaille pas seulement pour l'enfant qu'il voit grandir, mais pour les enfants de cet enfant. C'est en cela que l'éducation participe de l'éternité humaine : non par la perpétuation biologique, qui est donnée aux animaux aussi, mais par la transmission d'une forme de vie qui se déploie à travers le temps long.

### **L'économie parentale : temps et revenus**

Si l'éducation des enfants est la seconde finalité, alors elle doit recevoir les ressources correspondantes. Non pas les restes, non pas ce qui demeure après avoir satisfait tous les autres besoins, mais une part majeure de ce que l'Anarque a de plus précieux : son temps et son argent.

Cette exigence heurte de front l'organisation contemporaine de la vie. Notre époque a inventé une figure étrange : le parent qui concilie vie professionnelle et vie familiale, comme si ces deux dimensions étaient de même rang et qu'il

s'agissait simplement de leur accorder des parts équitables. Mais pour l'Anarque, il n'y a rien à concilier : durant la période active de parentalité, la vie professionnelle sert la vie familiale.

Cela signifie concrètement que de la naissance du premier enfant jusqu'à l'autonomie du dernier, la majorité des revenus et du temps disponible sont consacrés à cette tâche. La carrière, les loisirs, les projets personnels... sont nécessaires, mais passent au second plan. Non par sacrifice héroïque, mais par ordre naturel des fins. L'Anarque ne se sacrifie pas : il accomplit ce qu'il a choisi d'accomplir.

Objectera-t-on que cette exigence est excessive, contraire à l'épanouissement personnel ? Mais c'est précisément cette objection qui révèle le désordre de notre époque. Nous avons fait de l'épanouissement personnel, concept vague et narcissique, le critère suprême de la vie réussie, quand il n'en est qu'un effet secondaire. L'épanouissement véritable vient de l'accomplissement d'une œuvre qui nous dépasse. Or quelle œuvre dépasse davantage le parent que l'enfant qu'il élève ?

### **Le mariage : contrat d'éducation et communauté de vie**

Si l'éducation des enfants est la finalité, alors l'institution qui la rend possible - le mariage - doit être pensée en fonction de cette fin. Le mariage de l'Anarque n'est ni le mariage arrangé des siècles anciens, fondé sur l'alliance entre familles et la transmission du patrimoine, ni le mariage romantique des deux derniers siècles, fondé sur le sentiment amoureux. C'est un troisième mariage : un contrat rationnel d'éducation, librement consenti par deux êtres qui s'engagent ensemble dans le projet le plus exigeant qui soit.

Le mariage contemporain repose sur une base fragile : je t'épouse parce que je t'aime... et corrélativement : je te quitte parce que je ne t'aime plus. Cette conception sentimentale est historiquement récente et anthropologiquement exceptionnelle. L'amour romantique est le bienvenu s'il survient - et l'Anarque n'est pas un monstre froid, il sait ce que c'est qu'être aimé -, mais il ne suffit pas à fonder une institution durable. Les sentiments fluctuent ; les responsabilités demeurent.

Le mariage de l'Anarque est d'abord un engagement : celui de deux individus qui décident de fonder ensemble une communauté de vie orientée vers

l'éducation de leurs enfants communs. Cet engagement est la chose la plus sérieuse de leur existence. Il implique une promesse de présence, de constance, de cohérence.

Un mariage n'est pas une cohabitation. C'est une communauté de vie, au sens fort du terme. Cela signifie partager un toit, des repas, des soirées, des matins, des difficultés et des joies. Cela signifie construire ensemble un mode de vie commun, des habitudes communes, des rituels communs. Les enfants se forment dans cette atmosphère commune bien davantage que par les paroles qu'on leur adresse. Ils observent comment leurs parents se parlent, se respectent, collaborent, gèrent les conflits, prennent des décisions. Le couple est le premier modèle social de l'enfant.

C'est pourquoi la création d'un couple fonctionnel et partenaire est le véritable enjeu et la grande difficulté du mariage. Non pas l'entretien de la flamme romantique - qui s'entretient d'elle-même quand le reste fonctionne -, mais la construction patiente d'une alliance quotidienne. Il faut apprendre à décider ensemble, à répartir les tâches selon les compétences plutôt que selon les conventions, à résoudre les conflits sans que l'un domine l'autre, à maintenir le respect quand la fatigue et l'habitude menacent de l'éroder.

L'Anarque sait que le couple est un travail. Pas un travail pénible, mais un travail artisanal : celui de deux individus souverains qui choisissent librement de coordonner leurs souverainetés au service d'un projet commun. Cela exige de l'humilité, de la patience, de l'écoute, du courage. Cela exige surtout de ne jamais perdre de vue la finalité : les enfants. Quand les époux se souviennent pourquoi ils se sont engagés, la plupart des querelles deviennent dérisoires.

Le mariage de l'Anarque est révocable en droit, mais il ne l'est pas en intention. La séparation doit être considérée comme une issue absolument à éviter. Entendons-nous bien : il ne s'agit pas d'un moralisme. Il ne s'agit pas de rester ensemble par devoir abstrait, par crainte du regard des autres, ou par lâcheté. Il s'agit de quelque chose de beaucoup plus simple et de beaucoup plus fort : l'éducation des enfants était le projet initial. C'est pour cela, et pour rien d'autre, que le mariage a été contracté. Rester ensemble pour les enfants n'est donc pas une contrainte subie : c'est l'accomplissement même du projet. Celui qui considère le maintien de son couple comme un sacrifice a oublié pourquoi il s'est marié.

L'enfant a besoin de ses deux parents, présents ensemble, cohérents, solidaires. Toutes les études le confirment, mais l'Anarque n'a pas besoin d'études pour le savoir : l'observation de la nature suffit. La complémentarité des parents, leurs perspectives différentes, leur présence simultanée, leur alternance quand ils s'épuisent, constituent l'environnement optimal pour le développement de l'enfant. La séparation, aussi sereine soit-elle, prive l'enfant de cette unité fondatrice.

Il existe bien sûr des situations extrêmes - violence, stérilité, pathologies graves, destructions mutuelles - où le maintien du couple devient plus nuisible que la séparation pour les enfants eux-mêmes. Mais ces exceptions ne doivent pas servir d'alibi à la facilité. La grande majorité des séparations ne relèvent pas de l'extrême nécessité mais de l'impatience, de conditions initiales erronées (l'amour) ou de l'illusion qu'on trouvera mieux ailleurs. L'Anarque, qui a appris à distinguer ce qui dépend de lui et ce qui n'en dépend pas, sait que la qualité de son couple dépend de lui.

### **La distinction cardinale : éducation et instruction**

Une confusion règne dans les esprits contemporains : la confusion entre éducation et instruction. Ces deux termes, que l'usage courant emploie indifféremment, désignent des réalités radicalement distinctes.

L'éducation est l'affaire des parents, et des parents seuls. Elle consiste à former le caractère, à transmettre des valeurs, à donner une vision du monde, à modeler les habitudes et les dispositions fondamentales de l'être. Les Grecs appelaient cela *l'éthos* - cette manière d'être habituelle qui constitue le fond de la personnalité. L'éducation se transmet par l'exemple, par la vie commune, par l'amour. Elle ne se délègue pas. L'instruction est l'affaire de la communauté. C'est la communauté, et non la famille, qui organise la transmission des savoirs et des compétences : lire, écrire, compter, mais aussi l'histoire, les sciences, les langues, les arts. Cette mission, la communauté la délègue à des spécialistes que sont les professeurs. L'instruction développe les facultés intellectuelles et fournit les outils nécessaires à la vie sociale et professionnelle.

Cette distinction est capitale car elle détermine les responsabilités. L'école instruit ; elle n'éduque pas, ou ne devrait pas éduquer. Quand l'école prétend éduquer, elle usurpe une fonction qui ne lui appartient pas et qu'elle est structurellement incapable de remplir. Un professeur face à trente élèves

pendant quelques heures ne peut pas former des caractères : il peut transmettre des savoirs. Réciproquement, quand les parents délèguent l'éducation à l'école, ils renoncent à leur responsabilité première. De cette distinction découle une conséquence importante pour l'Anarque : le choix de l'école relève de sa responsabilité parentale, et ce choix doit viser la meilleure instruction possible pour ses enfants. L'Anarque ne s'en remet pas au hasard de la carte scolaire. Il choisit, il compare, il exige. Rechercher l'excellence pour ses enfants n'a rien d'élitiste : c'est simplement mettre en action sa responsabilité de parent.

### **L'instruction comme priorité communautaire**

Si l'éducation est la responsabilité des parents, l'instruction est la responsabilité de la communauté. C'est même sa première responsabilité, celle qui conditionne son avenir. Car une communauté n'est pas autre chose qu'une chaîne de générations liées par une transmission : transmission de la langue, de l'histoire, des savoirs, des techniques, des arts. Rompre cette chaîne, c'est condamner la communauté à la dissolution.

Une communauté qui prend l'instruction au sérieux doit remplir trois conditions solidaires : premièrement, sélectionner rigoureusement ses professeurs parmi les meilleurs de chaque génération ; deuxièmement, les rémunérer en conséquence, au niveau des professions les plus prestigieuses, s'agissant de la mission la plus importante à long terme ; troisièmement, leur accorder l'autorité et l'autonomie nécessaires à l'exercice de leur mission. Sans sélection, la rémunération élevée serait injuste ; sans rémunération, la sélection serait impossible ; sans autorité, sélection et rémunération seraient vaines.

L'Anarque observe que la plupart des communautés contemporaines, et la France en particulier, font exactement l'inverse. Elles recrutent les professeurs par des concours de moins en moins sélectifs, les paient médiocrement, contestent leur autorité, et s'étonnent ensuite du déclin. Ce déclin n'est pas un accident : c'est le résultat prévisible de choix collectifs. Et ce déclin, s'il se poursuit, signe la fin de la communauté comme puissance de transmission.

### **La complétude éducative : réseau et savoir-vivre**

L'éducation que l'Anarque donne à ses enfants ne se réduit pas à la formation du caractère et à la transmission des valeurs. Elle inclut des dimensions que notre époque, obsédée par la méritocratie abstraite, tend à négliger : le réseau et le savoir-vivre.

Donner un réseau à ses enfants, c'est leur ouvrir des portes, leur présenter des personnes qui pourront les aider, les conseiller, les employer. C'est leur transmettre un capital social qui facilitera leur insertion dans le monde. L'alternative, la méritocratie pure fondée sur les seuls diplômes, est une fiction qui ne profite qu'à ceux qui possèdent déjà les codes. L'Anarque préfère reconnaître cette réalité et agir en conséquence plutôt que de la nier hypocritement.

Le savoir-vivre, de même, n'est pas un vernis superficiel mais une compétence sociale essentielle. Savoir se tenir, savoir converser, savoir écouter, savoir écrire : ces aptitudes déterminent largement la réussite sociale et professionnelle. L'Anarque qui néglige de les transmettre handicape ses enfants.

### **L'effort, non le résultat**

Comment juger si une éducation est réussie ? La tentation est grande de répondre : par la réussite des enfants. Mais cette réponse, si naturelle soit-elle, est profondément fautive. Car la réussite des enfants dépend de bien d'autres facteurs que l'éducation reçue : leurs dispositions naturelles, les circonstances, les rencontres du hasard, leurs propres choix libres.

Nous avons établi dans notre méditation sur la responsabilité que l'Anarque a sur sa vie une obligation de résultat. Mais cette obligation porte sur l'effort, non sur le produit fini. En matière d'éducation, l'obligation de résultat signifie ceci : avoir donné le maximum de ce qu'on pouvait donner, avoir consacré à ses enfants le meilleur de son temps, de son intelligence, de son amour. L'enfant n'est pas un produit que l'on fabrique, mais une personne libre que l'on accompagne. Des parents exemplaires peuvent avoir des enfants qui tournent mal ; des parents défaillants, des enfants qui s'en sortent. Ce qui importe, c'est d'avoir donné toutes ses chances et tous ses moyens à l'accomplissement d'une nouvelle existence.

Car en éduquant ses enfants, l'Anarque s'éduque lui-même. Il s'interroge, se remet en question, se grandit. L'éducation n'est pas un sacrifice unilatéral : c'est la plus valorisante des écoles de vie.

Enfin, surtout, vivre avec ses enfants est une joie immense. Un amour inconditionnel reçu chaque jour et des progrès constatés à chaque instant.

## **La retraite repensée : la phase post-éducative**

De même que le mariage, la retraite doit être repensée à la lumière de la finalité éducative. Dans la conception contemporaine, la retraite est le repos mérité après le travail. Mais si la vie se définit par l'éducation plutôt que par le travail, la retraite change de sens. Elle devient la phase post-éducative : le temps où l'Anarque cesse d'avoir pour priorité l'éducation de ses enfants, parce qu'ils sont devenus autonomes.

Cette redéfinition est libératrice. Dès lors que les enfants n'ont plus besoin qu'on leur consacre l'essentiel de son temps, d'autres finalités peuvent prendre le premier rang : l'œuvre personnelle, le service de la communauté, la contemplation. La troisième finalité, l'œuvre, peut enfin s'épanouir pleinement.

Mais la retraite ainsi conçue n'est pas une rupture totale avec la fonction parentale. Elle inclut une nouvelle mission : l'assistance aux enfants devenus parents à leur tour. Les grands-parents qui gardent les petits-enfants, qui transmettent l'histoire familiale, qui offrent le recul de l'expérience, bouclent le cycle de la transmission. Et c'est là, dans le spectacle de ses enfants élevant leurs propres enfants, que l'Anarque mesure véritablement si son œuvre éducative a porté ses fruits.

## **Conclusion : une révolution silencieuse**

Les implications que nous venons de déployer dessinent, prises ensemble, une révolution dans la conception de la vie. Révolution silencieuse, car elle ne passe pas par la conquête du pouvoir politique mais par la transformation des existences individuelles. Révolution radicale, car elle touche aux structures les plus fondamentales de la vie sociale : le mariage, l'école, le travail, le rapport au temps.

Cette révolution n'est pas utopique. Elle ne demande pas que le monde change pour que l'Anarque change ; elle commence par son changement propre, ici et maintenant, dans les choix concrets de son existence. Chaque Anarque qui décide de consacrer l'essentiel de son temps à ses enfants, plutôt qu'à sa carrière, accomplit un acte révolutionnaire. Chaque couple qui fonde son union sur l'engagement éducatif, plutôt que sur le sentiment fluctuant, pose une pierre de l'édifice nouveau.

L'Anarque ne demande pas la permission de vivre selon ses principes. Il n'attend pas que la société se réforme pour agir. Il construit sa citadelle intérieure et, de cette citadelle, il rayonne sur ceux qui l'entourent : ses enfants d'abord, qui sont les premiers bénéficiaires de sa liberté reconquise.

## 08. Troisième finalité : l'œuvre

### **De la transmission à la contribution**

Le chapitre précédent a établi que l'éducation de ses enfants constitue la seconde finalité de l'existence, celle qui découle le plus immédiatement de notre nature d'animal et d'être intelligent. Mais la transmission ne s'épuise pas dans l'éducation. L'Anarque, parce qu'il exerce pleinement sa responsabilité et refuse de réduire son existence à la seule conservation de soi, sait qu'une troisième finalité s'impose à l'examen de la raison : la création, ou, pour employer le terme qu'Hannah Arendt a su éclairer d'une lumière nouvelle, *l'œuvre*.

Car la transmission ne s'arrête pas aux enfants que l'on élève. L'Anarque, parce qu'il est doué d'intelligence et qu'il a fait le choix d'exercer cette intelligence jusqu'au bout, ne se contente pas de perpétuer : il ajoute. Il ne fait pas que recevoir et donner à nouveau ce qu'il a reçu ; il transforme, il invente, il laisse quelque chose qui n'existait pas avant lui. Cette capacité de création constitue la troisième finalité légitime de la vie, et c'est celle où l'obligation de résultat que l'Anarque s'impose à lui-même prend sa forme la plus exigeante. Car si l'écologie de soi relève en partie de la nécessité biologique, si l'éducation des enfants relève en partie de l'instinct, l'œuvre, elle, est entièrement un acte de volonté. Personne n'est contraint de créer. L'Anarque choisit de le faire.

### **L'œuvre comme trace durable**

Hannah Arendt distinguait trois modes de la vie active : le *travail*, qui répond aux nécessités biologiques et dont les produits sont aussitôt consommés, c'est notre première finalité, l'écologie de soi ; l'*action*, qui se déploie entre les hommes dans l'espace politique, c'est le rapport au monde qui irrigue toutes nos finalités ; et l'*œuvre*, qui fabrique le monde durable des choses. C'est cette dernière catégorie qui nous intéresse ici, bien que nous l'élargissions au-delà des seuls objets fabriqués.

L'œuvre, au sens où l'Anarque l'entend, désigne tout ce qu'il laissera derrière lui pour enrichir l'humanité. Elle peut prendre des formes infiniment diverses : une idée qui éclaire les esprits, une construction qui abrite les corps, une institution qui organise la vie commune, une découverte qui repousse les frontières du savoir, un art qui élève les âmes. Elle peut même consister, pour reprendre notre réflexion sur la seconde finalité, à donner naissance à trois enfants ou davantage,

car au-delà de deux, on ne fait plus seulement que se perpétuer : on accroît l'humanité elle-même.

L'œuvre est ce par quoi l'Anarque cesse d'être un simple maillon dans la chaîne des générations pour devenir une source. Non plus seulement un fleuve qui transmet les eaux reçues de l'amont vers l'aval, mais une fontaine qui ajoute ses propres eaux au débit du fleuve.

### **Le progrès comme horizon**

Cette conception de l'œuvre s'inscrit naturellement dans l'idée de progrès : à la fois le progrès naïf des optimistes du dix-neuvième siècle, qui croyaient à une marche irrésistible vers le mieux, mais aussi un progrès plus humble et plus vrai : l'idée que chaque individu peut, s'il le décide, laisser le monde un peu plus riche qu'il ne l'a trouvé. Le progrès ce n'est pas seulement la croissance économique et matérielle, c'est l'accélérationnisme : constater et être convaincu que chaque initiative individuelle féconde améliore de plus en plus la condition humaine de façon systémique.

Mais, ce progrès n'est pas garanti. Il n'est pas inscrit dans son rythme dans une nécessité historique. Il dépend entièrement de la volonté des individus de créer plutôt que de simplement consommer, de produire plutôt que de simplement jouir. C'est pourquoi il constitue une finalité - un but vers lequel tendre, un objectif qui donne sens à l'existence - et non un processus automatique dont on pourrait se contenter d'être le spectateur passif. L'Anarque, qui a fait le choix d'une obligation de résultat sur sa propre vie, sait que le progrès n'est pas une fatalité heureuse : il est le fruit d'un effort consenti, d'un temps investi, d'une responsabilité assumée.

### **La consommation comme révélateur de la valeur**

Avant de poursuivre, il convient de dissiper un malentendu courant sur la nature de la valeur. On croit volontiers que la valeur d'une œuvre réside dans le temps que son créateur y a consacré. Cette idée, qui remonte à la théorie classique de la valeur-travail, de Ricardo à Marx, est séduisante mais fautive. Un homme peut passer dix ans à écrire un livre que personne ne voudra lire, ou dix heures à concevoir un outil que des milliers d'autres adopteront. Le temps du créateur ne détermine pas la valeur de la création.

C'est la consommation, ou plus exactement l'acquisition, qui révèle la valeur. Le prix d'une œuvre n'est pas fixé par le temps que le créateur y a passé, mais par le temps que l'acquéreur est prêt à y consacrer, c'est-à-dire par la portion de ses revenus, qui sont eux-mêmes la mesure de son temps de vie, qu'il accepte d'échanger contre cette œuvre. Un tableau vaut ce qu'un homme est disposé à donner de son propre temps de vie pour le posséder. Un livre vaut les heures de salaire que son lecteur consent à échanger contre lui.

Cette vérité, que l'école autrichienne d'économie a établie avec rigueur sous le nom de théorie de la valeur subjective, a des conséquences profondes pour l'Anarque. Elle signifie que la création véritable n'est pas un acte narcissique : elle n'existe comme œuvre que lorsqu'un autre la reconnaît, c'est-à-dire lorsqu'un autre accepte d'y investir une fraction de son propre temps de vie. L'œuvre n'est pas un monologue : elle est un échange. Le créateur offre le fruit de son temps ; l'acquéreur y répond en offrant le fruit du sien. Et c'est dans cette rencontre, dans ce consentement mutuel de deux temps de vie, que la valeur se constitue.

L'Anarque ne crée donc pas pour lui seul. Il crée pour que d'autres trouvent dans sa création une valeur suffisante pour y consacrer une part de leur propre existence. C'est là toute la différence entre le dilettante qui s'amuse et l'Anarque qui œuvre : le premier se contente de produire ; le second vise à ce que sa production entre dans le monde, y circule, y serve, c'est-à-dire soit jugée digne, par d'autres hommes libres, d'un investissement de leur temps.

### **Création contre consommation**

Reconnaître la création comme troisième finalité de l'existence, c'est du même mouvement dénoncer la consommation comme impasse existentielle. Le consommateur reçoit ; le créateur donne. Le consommateur épuise ; le créateur enrichit. Le consommateur traverse le monde sans y laisser de trace ; le créateur y inscrit sa marque. Le consommateur dépend de ce que les autres ont produit ; le créateur fait dépendre les autres de ce qu'il produit. Le consommateur est le terminus d'une chaîne ; le créateur en est l'origine.

Cette opposition ne concerne pas seulement les biens matériels. Elle traverse tous les domaines de l'existence. On peut consommer du divertissement, en se laissant porter passivement par des spectacles conçus pour capturer notre attention, ou l'on peut créer de l'art, si modeste soit-il. On peut consommer de

la politique, en suivant les nouvelles comme on suit une série télévisée, en s'indignant et en applaudissant depuis son canapé, ou l'on peut s'engager, agir, proposer, construire. On peut consommer des idées, en les recevant toutes faites des experts et des influenceurs, ou l'on peut penser par soi-même, élaborer sa propre vision du monde, contribuer au débat commun.

Dans tous les cas, la même ligne de partage : d'un côté, une attitude passive qui fait de l'homme un réceptacle, un terminal, une fin de course ; de l'autre, l'attitude de l'Anarque - active, souveraine, créatrice - qui fait de lui une source, une origine, un commencement. C'est Arendt encore qui déplorait que l'homme moderne se soit enfermé dans un cycle travail-consommation qui ne lui permet plus d'accéder à l'œuvre. L'Anarque brise ce cycle. Il refuse que la première finalité - se maintenir - dévore les deux autres.

### **La fierté et la grandeur**

C'est dans la création que l'Anarque se réalise pleinement. C'est par elle qu'il devient fier et grand, non pas de cette fierté orgueilleuse qui se compare aux autres et se réjouit de les dominer, mais de cette fierté légitime qui naît du travail accompli, de l'effort consenti, de la difficulté surmontée. C'est la fierté du stoïcien qui sait avoir exercé sa vertu, non pour obéir à un commandement, mais parce que cette vertu est l'expression même de sa nature rationnelle.

Cette fierté n'est accessible qu'à celui qui crée. Le consommateur peut éprouver du plaisir, de la satisfaction, du contentement. Il peut même éprouver une sorte de fierté dérivée, celle du connaisseur qui s'enorgueillit de ses goûts raffinés, du collectionneur qui exhibe ses acquisitions. Mais cette fierté est empruntée : elle dépend de ce que d'autres ont créé. Elle n'est pas une fierté de soi, mais une fierté d'avoir su reconnaître la valeur de ce que d'autres ont fait.

La vraie fierté, celle qui élève l'âme et redresse le corps, ne peut naître que de la création. Car elle seule place l'Anarque dans la position du sujet véritable, de celui qui agit et non de celui qui subit, de celui qui donne forme au monde et non de celui qui se laisse former par lui.

Et avec la fierté vient la grandeur. Non pas la grandeur sociale, qui dépend du regard des autres et des hiérarchies établies, mais la grandeur intérieure, celle qui nous rend plus vastes que nous-mêmes. Celui qui crée étend les frontières

de son être au-delà de son corps et de sa durée de vie. Il devient plus grand que lui-même parce qu'il existe désormais aussi dans son œuvre.

### **Le divertissement comme fuite devant la mort**

Pascal avait vu avec une lucidité impitoyable la fonction véritable du divertissement : nous détourner de la pensée de notre condition mortelle. L'homme, écrivait-il, ne peut rester en repos dans une chambre. Il lui faut du bruit, de l'agitation, des occupations, non pour elles-mêmes, mais pour ne pas penser à ce qu'il est : un être condamné à mort, jeté dans un monde qu'il n'a pas choisi, et qui sera bientôt englouti dans le néant comme s'il n'avait jamais existé.

Cette analyse demeure vraie, et elle éclaire la nature profonde de la consommation. Que fait le consommateur de divertissement, sinon fuir ? Il fuit le silence qui le renverrait à lui-même. Il fuit le temps vide qui lui rappellerait que ce temps s'épuise. Il fuit sa propre mortalité en s'étourdissant de bruits, d'images, de sensations.

Le divertissement ne supprime pas la mort : il la cache. Il ne résout pas le problème de la finitude : il permet de l'oublier temporairement. Et c'est précisément pourquoi il doit être sans cesse renouvelé, toujours plus intense, toujours plus envahissant. Sitôt que le divertissement cesse, l'angoisse revient. De là l'escalade sans fin des industries du divertissement, qui doivent produire toujours plus pour remplir le vide toujours plus grand qu'elles contribuent elles-mêmes à creuser.

L'Anarque ne fuit pas. La première leçon du stoïcisme - le partage entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas - inclut l'acceptation de la mort comme ce qui ne dépend pas de nous par excellence. L'Anarque regarde la mort en face, non par bravade, mais par sagesse. Et c'est précisément parce qu'il l'a regardée qu'il peut créer.

### **La création comme immortalité**

À la fuite vaine du divertissement, la création oppose une réponse. Non pas une fuite, mais un affrontement. Non pas l'oubli de la mort, mais son dépassement.

Celui qui crée sait qu'il mourra, et c'est précisément pourquoi il crée. Car l'œuvre survivra à son créateur. Ce qu'il a fait demeurera quand il ne sera plus. Par son œuvre, l'Anarque s'inscrit dans une durée qui excède sa durée biologique. Il

accède à une forme d'immortalité, non pas l'immortalité personnelle des religions, où l'individu se survit à lui-même dans un au-delà, mais l'immortalité impersonnelle de la contribution, où quelque chose de soi continue d'exister dans le monde des vivants.

Cette immortalité n'est pas une illusion consolatrice. Elle est parfaitement réelle. Les idées de Platon sont encore vivantes, vingt-quatre siècles après la mort de leur auteur. Les cathédrales du Moyen Âge se dressent toujours, alors que leurs bâtisseurs sont depuis longtemps retournés à la poussière. Les découvertes de Newton et de Darwin continuent de structurer notre compréhension du monde. Et à une échelle plus modeste, les arbres que nous plantons donneront de l'ombre à des enfants qui ne nous connaîtront pas, les maisons que nous construisons abriteront des familles dont nous ignorons les noms, les institutions que nous fondons serviront des générations qui ne sauront rien de nous.

Cette immortalité n'exige pas la célébrité. Elle n'exige pas que notre nom soit retenu. Elle exige seulement que notre œuvre, si modeste soit-elle, continue d'exister et d'enrichir le monde. Le maçon anonyme qui a posé les pierres d'un mur qui tient encore est immortel, même si personne ne connaît son nom. L'instituteur oublié dont l'enseignement a formé un esprit qui en a formé d'autres est immortel, même si sa mémoire s'est effacée. L'immortalité de la création ne réside pas dans la gloire, mais dans la trace.

### **L'œuvre et l'abolition de l'héritage : une nécessité philosophique**

C'est ici que la conception de l'œuvre comme troisième finalité de la vie rejoint, avec une nécessité logique, le principe de l'abolition de l'héritage. Ce principe, qui sera discuté et établi au chapitre 14 plus loin n'est pas une mesure technique, ni un expédient fiscal, ni même une revendication égalitariste. Il est la conséquence philosophique directe de ce que nous venons d'établir sur la nature de l'œuvre et sur la nature du temps humain comme seule richesse véritable.

Reprenons les choses à la racine. L'Anarque sait que sa seule richesse est son temps de vie. Il sait que la valeur de ce qu'il crée n'est pas déterminée par le temps qu'il y a passé, mais par le temps que d'autres hommes libres consentent à y investir en retour. Il sait que l'œuvre véritable est une contribution au monde commun et non un instrument d'enrichissement dynastique. Dès lors, que signifie l'héritage ? Il signifie qu'à la mort du créateur, les fruits de son temps de

vie, qui ont été *validés* comme valeur par le consentement d'autres temps de vie, sont transférés non pas à la communauté qui les a reconnus, mais à des individus particuliers dont le seul mérite est d'être nés dans la bonne famille.

L'héritage est donc une contradiction dans les termes pour qui a compris la théorie de la valeur subjective. Si la valeur d'une œuvre réside dans le jugement de ceux qui la consomment, qui l'acquièrent, qui y consacrent leur propre temps, alors cette valeur est une création sociale, un fait intersubjectif. L'héritier ne l'a ni créée, ni validée, ni méritée. Il la reçoit comme on reçoit un don du hasard et le hasard de la naissance est précisément ce contre quoi l'Anarque construit sa souveraineté.

Pour l'Anarque, qui fonde toute sa philosophie sur la responsabilité individuelle et l'obligation de résultat, cette situation est intolérable. Car l'héritage contredit point par point les principes mêmes qui donnent sens à sa vie.

L'Anarque croit au mérite, c'est-à-dire à l'idée que la position d'un homme dans le monde doit refléter ses choix, ses efforts et ses talents, non les hasards de sa naissance. L'héritage nie le mérite. Il installe des hommes dans des positions de confort qu'ils n'ont pas gagnées, et en prive d'autres qui les auraient méritées. Il crée des dynasties de rentiers et des dynasties de démunis, perpétuant de génération en génération des inégalités qui n'ont rien à voir avec la valeur individuelle.

L'Anarque croit à la responsabilité, c'est-à-dire à l'idée que chacun doit être cause adéquate de ses propres effets dans le monde. L'héritage nie la responsabilité. L'héritier jouit sans avoir agi, possède sans avoir produit, consomme sans avoir créé. Il est l'exact contraire de l'Anarque : un être dont l'existence matérielle ne dépend pas de lui, mais du hasard d'être né fils de tel père plutôt que de tel autre.

L'Anarque croit que le temps est la seule richesse véritable et que chacun doit *investir* son temps pour gagner sa place dans le monde. L'héritage nie cette vérité fondamentale. Il permet à certains de vivre du temps des morts, c'est-à-dire de s'épargner l'investissement de leur propre temps en vivant sur le capital accumulé par un ancêtre disparu. C'est une forme de parasitisme temporel : l'héritier vit du temps que son père a vécu, au lieu de vivre le sien.

Mais la raison la plus profonde d'abolir l'héritage est celle-ci : il corrompt l'œuvre elle-même. Car dans un système où l'héritage existe, la confusion s'installe entre deux motivations radicalement différentes : créer pour enrichir l'humanité, et accumuler pour enrichir sa descendance. Cette confusion est désastreuse. Elle transforme l'œuvre en propriété, la création en possession, la contribution en accumulation. Elle détourne l'énergie créatrice vers l'énergie acquisitive.

L'homme qui crée en sachant que ses biens seront transmis à ses enfants ne crée pas librement. Qu'il le veuille ou non, l'ombre de la succession déforme son geste. Il accumule plus qu'il ne faudrait, conserve plus qu'il ne devrait, protège plus qu'il n'est raisonnable ; non pour lui-même, mais pour « les siens ». L'instinct dynastique - cette tentative de compenser par un bien matériel, l'éducation que l'on n'a pas ou mal donné - prend le dessus sur la raison créatrice. L'homme cesse de créer pour le monde et commence à accumuler pour sa lignée.

Abolir l'héritage, c'est purifier l'œuvre. C'est restaurer la création dans sa dignité propre, en la séparant définitivement de l'accumulation. Dans un monde sans héritage, celui qui crée sait que les fruits matériels de son œuvre retourneront à la communauté à sa mort. Il sait que ce qu'il laissera véritablement, ce n'est pas un patrimoine financier, c'est l'œuvre elle-même : le livre écrit, la maison bâtie, l'entreprise fondée, l'idée semée. Son héritage véritable, c'est sa contribution au monde commun, non le solde de son compte en banque.

Qu'il soit bien entendu : l'Anarque ne propose pas de spolier les vivants. Il est parfaitement légitime de jouir de son œuvre pendant sa vie. Celui qui crée mérite d'en recueillir les fruits, non par un droit abstrait de propriété, mais parce que cette jouissance est le prix naturel du temps investi, et parce qu'elle encourage la création elle-même. L'Anarque n'est pas un ascète ; il reconnaît pleinement le droit de l'homme à profiter du fruit de son travail et de son intelligence.

Mais à la mort du créateur, les biens matériels retournent à la communauté. L'œuvre immatérielle - le livre, l'invention, l'enseignement, l'exemple - continue sa vie propre, et c'est elle qui constitue le véritable héritage. Quant aux biens matériels, ils sont remis en circulation, vendus aux enchères, réinjectés dans l'économie commune. Ils serviront à financer les grands travaux de la communauté : ces cathédrales modernes qui, comme les anciennes, sont bâties par une génération pour le bénéfice de toutes les suivantes.

Cette disposition ne diminue en rien la valeur de l'œuvre, elle l'augmente. Car l'œuvre n'est plus alors un moyen d'avantager injustement sa propre descendance, mais une fin en elle-même : un don fait à l'humanité tout entière. Le créateur sait que ce qu'il laisse ne servira pas à perpétuer des inégalités arbitraires, mais à enrichir le monde commun. Son œuvre est libérée du soupçon d'égoïsme dynastique ; elle resplendit de sa seule valeur propre. Et ses enfants - qui auront reçu, par l'éducation, le seul héritage qui vaille : des compétences, une éthique du travail, une vision du monde - devront à leur tour *mériter* leur place. Ils ne seront pas les héritiers de leur père ; ils seront, comme lui, des Anarques, c'est-à-dire des hommes qui se font eux-mêmes.

### **Créer, c'est déjà vivre au-delà de soi**

Voilà pourquoi la création constitue la troisième finalité de l'existence. Non pas un simple moyen vers autre chose, mais une fin en soi, un but qui justifie la vie et lui donne sens.

La première finalité - l'écologie de soi - accomplit notre nature d'animal qui se maintient. Elle répond à la nécessité biologique en l'élevant au plan de la responsabilité consciente. La seconde finalité - l'éducation des enfants - accomplit notre nature d'être social qui transmet. Elle répond à l'instinct de perpétuation en l'élevant au plan de l'intelligence. La troisième finalité - la création - accomplit notre nature d'être intelligent qui innove. Elle répond à l'aspiration proprement humaine de laisser sa marque, d'ajouter au monde quelque chose qui n'y était pas. Elle est de l'ordre de l'inauguration : nous commençons quelque chose de neuf.

Ces trois finalités ne s'opposent pas ; elles se complètent et s'ordonnent. L'écologie de soi est la condition de possibilité des deux autres : il faut être en vie pour éduquer et pour créer. L'éducation des enfants est elle-même une forme de création, et la création prend souvent la forme d'un enseignement transmis aux générations futures. Mais la distinction demeure essentielle, car elle éclaire les trois dimensions de l'accomplissement humain : se maintenir, transmettre, ajouter.

Ensemble, ces trois finalités dessinent le portrait d'une vie d'Anarque accomplie : une vie qui ne s'est pas contentée de consommer ce que d'autres avaient produit, mais qui a produit à son tour ; une vie qui ne s'est pas contentée

de passer, mais qui a laissé quelque chose ; une vie qui, par l'écologie de soi, par l'éducation et par l'œuvre, a exercé pleinement sa responsabilité - avec une obligation de résultat, non de moyens - dans chacune de ces trois dimensions.

### **Conclusion : vivre en créateur**

Reconnaître la création comme troisième finalité de l'existence, c'est opérer une conversion du regard sur sa propre vie. C'est cesser de se voir comme un consommateur passif, destinataire terminal des productions d'autrui, et commencer à se voir comme un créateur actif, source de contributions au monde commun. C'est le regard de l'Anarque sur lui-même : un stoïcien et non épicurien.

Cette conversion n'exige pas des talents exceptionnels. Elle n'exige pas de produire des chefs-d'œuvre. Elle exige seulement de passer de l'attitude passive à l'attitude active, de la réception à la production, de la consommation à la création. L'œuvre peut être modeste ; ce qui importe, c'est qu'elle soit - et qu'elle soit jugée digne, par d'autres hommes libres, d'un investissement de leur temps.

Car même la plus humble création vaut infiniment plus que la plus raffinée des consommations. Planter un arbre vaut mieux que regarder mille documentaires sur les forêts. Écrire une page, même maladroite, vaut mieux que lire mille pages sans jamais prendre la plume. Construire quelque chose de ses mains vaut mieux que contempler mille merveilles construites par d'autres.

Non pas que la contemplation et la réception soient sans valeur. Elles sont nécessaires, et même précieuses : elles nourrissent la vie contemplative qui est le socle de toute existence réfléchie. Mais elles ne constituent pas une finalité de la vie active. Elles ne sont qu'un moyen, un préalable, une préparation. La finalité, c'est de créer à son tour.

Et celui qui crée, même modestement, a déjà vaincu la mort. Non pas parce qu'il ne mourra pas, mais parce qu'il aura vécu au-delà de sa seule vie. Son œuvre le prolonge dans le temps. Par elle, il participe à cette immortalité de l'humanité qui est la seule immortalité véritable ; non pas la survie illusoire d'une âme individuelle, mais la continuation réelle d'une contribution au monde des vivants.

C'est en cela que la création est une finalité : parce qu'en créant, l'Anarque accomplit pleinement sa nature d'être intelligent ; parce qu'en créant, il échappe à la vanité de la pure consommation ; parce qu'en créant, il regarde la mort en face et lui répond, non par la fuite du divertissement, mais par l'affirmation sereine de sa capacité à laisser quelque chose qui lui survive.

Se maintenir, éduquer ses enfants et créer son œuvre : telles sont les trois et seules finalités de la vie que la raison révèle à l'Anarque, une fois dissipées les illusions du plaisir et les fumées du divertissement. Celui qui consacre sa vie à ces trois tâches - dans un monde où l'héritage n'existe plus, où chacun doit mériter sa place, où l'œuvre retourne au monde commun - celui-là peut mourir en paix. Car il aura vécu en Anarque, c'est-à-dire en être souverain, responsable, créateur, qui participe à l'aventure de l'humanité non comme spectateur, mais comme acteur. Non comme consommateur, mais comme source.



## **Livre 3 - Les communautés**

## Introduction

L'homme ne vit pas seul. Ce constat, aussi ancien que la pensée elle-même, est le point de départ de toute réflexion politique. Aristote l'avait formulé : l'homme est un animal politique, un être fait pour vivre en communauté. Hors de celle-ci, il est soit une bête, soit un dieu. Mais Aristote ajoutait aussitôt que la communauté existe pour permettre à l'homme de bien vivre, c'est-à-dire de vivre selon ses propres fins, et non selon celles du groupe. La communauté est un moyen, non une fin. Elle est l'échafaudage, non l'édifice.

L'Anarque - celui qui, selon le mot d'Ernst Jünger, a établi sa souveraineté à l'intérieur de lui-même - ne refuse pas la communauté. Il la désire, même, car il sait que la solitude intégrale est stérile et que les grandes œuvres humaines naissent de la coopération. Ce qu'il refuse, c'est l'appartenance imposée, la communauté qui n'a pas été choisie et qui prétend pourtant régenter l'intégralité de la vie. Ce qu'il refuse, c'est le mensonge qui confond le nécessaire et l'inévitable, qui présente comme naturelle une forme politique contingente, née dans un lieu et un temps précis, et devenue mondiale par la force et l'habitude.

Ce texte constitue le volet politique du Manuel de l'Anarque. Il soutient une thèse qui heurtera aussi bien les nationalistes que les internationalistes, aussi bien les conservateurs que les progressistes : l'État tel que nous le connaissons n'est ni naturel, ni éternel, ni même particulièrement ancien. C'est une invention européenne du XVII<sup>e</sup> siècle, généralisée au monde entier en quatre siècles, et dont les effets sur l'individu sont dévastateurs : non pas tant parce qu'il opprime, mais parce qu'il dessaisit. L'État ne vous enchaîne pas : il vous rend superflu à votre propre existence.

L'argument se déploie en trois mouvements. Le premier chapitre examine ce que l'État fait concrètement aux individus : comment il confisque la responsabilité, neutralise l'initiative, et produit des sujets dépendants qui se croient libres. Le deuxième chapitre reprend et prolonge le Discours de la servitude volontaire d'Étienne de La Boétie pour montrer que la servitude est nécessaire mais qu'elle doit être véritablement volontaire. Le troisième chapitre propose une alternative à l'État : une théorie des communautés contractuelles, fondée sur l'adhésion volontaire, la révocabilité et la concurrence.

L'Anarque n'est ni un ermite ni un utopiste. Il veut vivre parmi les hommes, mais selon des règles qu'il a consenties. Il ne combat pas l'État - entreprise vaine et violente - mais il ne se soumet pas non plus à la fiction selon laquelle l'État serait la seule forme possible de vie collective. Il sait qu'avant l'État, après l'État, et même à côté de l'État, les hommes se sont toujours organisés autrement et souvent mieux.

## **09. Ce que l'État fait aux individus**

### **L'invention de l'État westphalien**

Avant de comprendre ce que l'État fait aux individus, il faut comprendre ce qu'est l'État, c'est-à-dire d'où il vient, et pourquoi il a pris cette forme. Car l'État tel que nous le connaissons n'est pas une donnée de la nature. Il est le produit d'une circonstance historique précise, devenue par la force des armes et de l'habitude le modèle unique d'organisation politique sur la planète entière.

En 1648, les traités de Westphalie mettent fin à la guerre de Trente Ans, un conflit qui a dévasté l'Europe et coûté la vie à un tiers de la population allemande. Ces traités, signés à Osnabrück et Münster, ne règlent pas seulement un conflit : ils instaurent un principe nouveau. Désormais, chaque souverain est maître absolu de son territoire. Nulle autorité supérieure - ni le Pape, ni un ordre religieux, ni l'Empereur - ne peut intervenir dans ses affaires intérieures. Le principe est : *cujus regio, ejus religio* - tel prince, telle religion. L'individu n'a pas de choix : il adopte la confession et le territoire de son souverain. C'est le prix de la paix.

Ce principe, qui paraît n'être qu'un arrangement pragmatique pour mettre fin aux guerres de religion, contient en germe tout l'édifice étatique moderne. Il pose que le territoire prime sur la personne, que l'appartenance politique est déterminée par la géographie, et que le souverain a le droit de régenter la vie intérieure de ses sujets. En trois siècles, ce principe s'est étendu, raffiné, universalisé... mais il n'a jamais été remis en question dans ses fondements. L'État-nation contemporain, qu'il soit démocratique ou autoritaire, reste l'héritier direct de Westphalie : un pouvoir souverain, exercé sur un territoire délimité, et revendiquant le monopole de l'autorité sur tous ceux qui s'y trouvent.

### **L'expansion planétaire d'un modèle contingent**

Le modèle westphalien n'a pas conquis le monde par sa supériorité intrinsèque. Il l'a conquis par la supériorité militaire des puissances qui l'avaient adopté. L'Europe coloniale a découpé l'Afrique, l'Asie et le Moyen-Orient en pseudo États-nations au cordeau, traçant des frontières sur des cartes sans égard pour les peuples qui y vivaient, pour leurs appartenances tribales, linguistiques,

religieuses ou commerciales. Des communautés organisées depuis des millénaires selon des principes radicalement différents - empires multi-ethniques, fédérations tribales, cités marchandes, communautés religieuses transnationales - ont été sommées de se couler dans le moule de l'État territorial souverain.

La décolonisation n'a rien changé au fond. Les peuples nouvellement indépendants ont hérité des frontières coloniales et du modèle étatique qui allait avec. En 1945, les Nations Unies ont achevé l'œuvre en faisant de l'État la brique élémentaire du système international. Il n'existe pas d'alternative reconnue. Pour exister sur la scène mondiale, il faut être un État. Pour avoir des droits, il faut avoir une nationalité. L'individu sans État est un apatride : c'est-à-dire, dans les faits, un non-sujet, privé de la protection même que le système prétend garantir universellement.

### **L'essentialisme de la nationalité**

Le paradoxe est saisissant. La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, dans son article 15, proclame que « tout individu a droit à une nationalité ». Ce qui se présente comme un droit est en réalité une assignation. Car de quel droit s'agit-il, si ce n'est du droit d'être enrôlé dans une communauté politique que l'on n'a pas choisie ? La Déclaration ne dit pas : tout individu a le droit de choisir sa communauté politique. Elle dit : tout individu doit en avoir un État. La nuance est décisive. Elle révèle que le système international, derrière le langage des droits, repose sur un postulat essentialiste : l'homme est défini par son appartenance à un État, comme il était autrefois défini par sa caste ou son lignage.

L'essentialisme consiste à définir un être par ce qu'il est initialement : par une nature donnée, préalable à tout choix. L'existentialisme, au contraire, pose que l'existence précède l'essence : l'homme est d'abord ce qu'il fait de lui-même. L'Anarque est, par définition, existentialiste. Il ne reconnaît pas qu'un accident de naissance - naître ici plutôt que là, de ces parents plutôt que d'autres - puisse déterminer son identité politique pour la vie. La nationalité assignée est, de ce point de vue, une négation de la liberté naturelle et fondamentale de l'individu à se définir par ses actes et ses choix.

## **L'État, ou l'idéologie collectiviste qui ne dit pas son nom**

On a pris l'habitude de réserver le mot « collectivisme » au communisme et à ses variantes. C'est une erreur. L'État, sous toutes ses formes - monarchie, république, démocratie libérale -, repose sur un postulat collectiviste : l'idée que les individus sont d'abord membres d'un corps politique, et que ce corps politique a des intérêts propres, supérieurs aux intérêts individuels. L'« intérêt général », la « volonté nationale », le « bien commun » : ces formules masquent toutes la même opération : la subordination de l'individu réel à une entité fictive.

Or tout collectivisme bute sur le même écueil : il nie que l'homme est d'abord mû par son intérêt propre. Non par égoïsme, mais par nécessité biologique et existentielle. Chaque être humain est le centre de sa propre expérience, le seul à ressentir sa faim, sa douleur, ses aspirations. Nier cette réalité, c'est construire sur du vent. Et c'est exactement ce que font toutes les formes d'État : du plus autoritaire au plus libéral. Elles postulent que les gouvernants serviront l'intérêt général, alors que les gouvernants sont eux-mêmes des individus mûs par leur intérêt propre : leur carrière, leur pouvoir, leur réélection, leur confort.

L'échec était donc prévisible dès l'origine. Le communisme, qui promettait à terme la disparition de l'État, a produit la plus formidable machine étatique de l'histoire, parce que ceux qui détenaient le pouvoir n'avaient aucune raison de l'abandonner. La démocratie représentative, qui promet le gouvernement du peuple par le peuple, produit inévitablement le gouvernement des politiciens par les politiciens, parce que ceux qui vivent de l'État ont pour intérêt premier d'étendre l'État. Les fonctionnaires réglementent parce que la réglementation justifie leur emploi. Les élus dépensent parce que la dépense publique achète des électeurs. La majorité vote pour elle-même parce que le système le permet et l'encourage. L'expansion de l'État n'est pas un accident ni une dérive : c'est la conséquence logique de sa structure.

## **L'État qui dévore les autres communautés**

L'État westphalien n'a pas seulement pris la place des empires, des ordres et des fédérations. Il a progressivement détruit ou subordonné toutes les autres formes de communauté qui structuraient la vie des individus. Avant lui, l'homme n'appartenait pas à une seule institution totalitaire. Il était membre d'une paroisse, d'une guilde, d'un ordre, d'une confrérie, d'une famille élargie,

d'une communauté villageoise. Chacune de ces appartenances répondait à un besoin spécifique - spirituel, professionnel, social, économique - et aucune ne prétendait régenter la totalité de sa vie. L'individu naviguait entre ces communautés multiples, et cette multiplicité même était garante de sa liberté : aucun pouvoir unique ne pouvait le saisir tout entier.

L'État a méthodiquement brisé ces médiations. En France, la loi Le Chapelier de 1791 interdit les corporations et toute forme d'association professionnelle. La Révolution supprime les ordres religieux, confisque les biens de l'Église, détruit les parlements provinciaux. En un demi-siècle, l'individu se retrouve seul face à l'État, sans corps intermédiaire pour le protéger ou le représenter. Tocqueville l'avait vu avec une lucidité prophétique : en détruisant les anciennes communautés, l'État moderne crée les conditions de son propre despotisme. Car l'individu isolé, sans appartenance intermédiaire, n'a d'autre recours que l'État lui-même... et c'est précisément ce que l'État désire.

Ce processus ne s'est jamais arrêté. Si les États modernes ont fini par tolérer les associations et les syndicats, c'est en les encadrant si étroitement qu'ils sont devenus des auxiliaires du pouvoir plus que des contre-pouvoirs. Les religions ont été reléguées dans la sphère privée ; les familles ont vu leurs prérogatives éducatives, patrimoniales et juridiques progressivement transférées à l'État ; les communautés locales ont été vidées de leur substance par la centralisation. L'État, par sa tendance naturelle, régleme, légifère, administre, normalise chaque aspect de l'existence humaine : de la naissance à la mort, du travail au loisir, de l'alimentation à l'éducation. C'est sa pente inéluctable, parce que chaque réglementation crée le besoin de la suivante, et parce que chaque fonctionnaire a pour intérêt de justifier et d'étendre sa propre fonction.

L'État est donc l'ennemi de l'Anarchie. Non pas parce qu'il serait nécessairement tyrannique - les démocraties libérales sont des cages dorées plutôt que des cachots - mais parce qu'il est, par construction, la communauté qui absorbe toutes les autres, qui réduit le multiple à l'un, qui substitue à la richesse des appartenances choisies le monopole d'une appartenance imposée. L'État est à la communauté ce que le monopole est au marché : un pouvoir sans concurrence, et donc sans frein.

## **Au-delà de la critique libérale : l'atteinte existentielle**

La critique de l'État moderne s'est longtemps formulée dans la langue de la liberté. Des libéraux classiques aux libertariens contemporains, l'argument est connu : l'État contraint, l'État taxe, l'État empêche. Il restreint le champ des possibles. On mesure alors son emprise à l'étendue des interdictions qu'il promulgue et des richesses qu'il prélève. Cette critique, pour légitime qu'elle soit, manque pourtant l'essentiel. Elle reste à la surface des choses parce qu'elle conçoit l'individu comme un être déjà constitué, déjà debout, à qui l'État viendrait simplement rogner les ailes. Elle suppose ce qu'il faudrait démontrer : que l'individu, sous l'État, demeure un individu.

Or c'est précisément là que le mal est plus profond. L'État westphalien, prolongé et achevé par l'État-providence, ne se contente pas de limiter ce que l'individu *peut* faire. Il altère ce que l'individu *est*. Non pas en le persécutant - les tyrannies s'en chargent - mais en le dispensant. En le dispensant de la charge fondamentale qui le constitue comme sujet : la responsabilité de sa propre existence. L'atteinte n'est pas à la liberté. Elle est à la condition même qui donne à la liberté son poids et sa dignité.

## **L'obligation de résultat comme condition existentielle**

Le chapitre « 04. La Responsabilité » a permis d'établir une première approche du concept d'obligation de résultat choisie par l'Anarque, en opposition à l'obligation de moyens assignée au citoyen par l'État. Transposée à l'existence, cette distinction révèle ce que toute sagesse ancienne tenait pour évident : vivre est une obligation de résultat. Non pas au sens où l'on devrait nécessairement réussir, mais au sens où l'on ne saurait déléguer à quiconque la charge de conduire sa vie. Le stoïcien le savait, qui plaçait dans le principe directeur de l'âme - cette faculté de jugement souveraine que chaque homme porte en lui-même - le siège de toute souveraineté véritable. Épictète, esclave, était plus souverain que Néron, parce qu'il portait seul le poids de ses jugements, de ses choix, de ses réponses au monde. La responsabilité n'est pas ici une contrainte qui s'ajoute à la vie : elle est la forme même d'une vie humaine. Être responsable, c'est être l'auteur de son existence, non pas au sens romantique d'une création sans limites, mais au sens grave d'une imputation sans recours. Ce qui m'arrive me regarde. Ce que je fais de ce qui m'arrive me définit.

Toute l'opération de l'État moderne consiste à défaire ce lien.

## **La communauté assignée : de l'appartenance élective à la conformité passive**

Le premier geste de l'État westphalien est de résoudre pour l'individu la question la plus décisive qui soit : à qui appartiens-tu ? La réponse est donnée d'avance, inscrite dans l'acte de naissance, fixée par le sol ou le sang. Tu es français, allemand, brésilien. Tu appartiens à cette nation, à cette communauté juridique, à ce destin collectif. L'appartenance n'est pas choisie : elle est décrétée. Et avec elle vient un ensemble de règles, de normes, de protections qu'il suffit de suivre pour être en règle, c'est-à-dire, littéralement, pour que la question de l'appartenance ne se pose plus.

On mesure mal ce que cette assignation a d'anesthésiant. Dans toute société pré-étatique, ou dans toute communauté réellement élective, appartenir exige un effort continu. On appartient parce qu'on contribue, parce qu'on s'engage, parce qu'on maintient activement le lien. La communauté élective - la guilde, la confrérie, le cercle philosophique, le monastère - n'est jamais acquise : elle se mérite et se renouvelle. L'individu y est tenu à une obligation de résultat : être digne de sa place. L'État-nation substitue à cette exigence vivante une simple conformité procédurale. Paie tes impôts, respecte le code, présente tes papiers : tu appartiens. La question est close.

Ce qui disparaît dans cette opération, ce n'est pas seulement la liberté de choisir sa communauté, c'est l'exercice même du jugement qu'implique le choix. L'individu assigné n'a plus à évaluer, à comparer, à décider où porter son allégeance. La communauté nationale est un donné, non un construit. Et comme tout donné qu'on n'a pas choisi, elle ne mobilise rien de l'être profond. On peut être citoyen français comme on est du groupe sanguin A+ : par accident biologique, sans que cela engage quoi que ce soit de la volonté.

## **La sécurité pourvue : de l'initiative à la dépendance**

Le second geste est économique. L'État-providence - cette extension logique de l'État westphalien - entreprend de résoudre pour l'individu le problème de la subsistance. Assurance maladie, assurance chômage, retraite par répartition, minima sociaux, aides au logement : un filet de sécurités se tisse, dont la maille se resserre à chaque décennie, et dont la fonction est d'absorber les conséquences matérielles de l'existence.

La critique libérale classique y voit une spoliation et un gaspillage. C'est exact, mais insuffisant. Le dommage le plus grave n'est pas fiscal : il est existentiel. Car ce que l'État-providence neutralise, ce n'est pas seulement l'incitation économique, c'est la nécessité intérieure de se porter soi-même. L'initiative n'est pas un luxe de l'entrepreneur ou une vertu bourgeoise : c'est la forme économique de la responsabilité. Pourvoir à ses besoins, anticiper les risques, constituer des réserves, imaginer des solutions... tout cela suppose un rapport actif au monde, une tension vers l'avenir, une intelligence pratique que la sécurité pourvue vient désactiver.

Il ne s'agit pas d'idéaliser la précarité ni de nier que la misère détruit. Il s'agit de voir que la sécurité systématique détruit autrement. Tocqueville l'avait pressenti avec une lucidité remarquable lorsqu'il décrivait ce « pouvoir immense et tutélaire » qui travaille à maintenir les citoyens dans une enfance perpétuelle, les réduisant peu à peu à n'être qu'un « troupeau d'animaux timides » dont le gouvernement est le berger. Le mot d'enfance est le mot juste. L'enfant est celui dont un autre porte la responsabilité. L'État-providence infantilise, non par mépris, mais par structure. Sa logique interne est celle de la prise en charge. Et la prise en charge, étendue à l'ensemble de l'existence économique, produit mécaniquement des individus dessaisis de leur propre sort.

On objectera que ces sécurités libèrent. Qu'en débarrassant l'individu du souci de la survie, elles lui ouvrent l'espace de la créativité, de la culture, de l'épanouissement. L'argument est séduisant, mais démenti par les faits. Les sociétés les plus assistées ne sont pas les plus créatives. Elles sont les plus conformes. La sécurité sans risque ne produit pas l'audace : elle produit la routine et la décadence. L'individu déchargé du souci économique ne se met pas à philosopher : il consomme et se persuade que tout lui est dû. Non par vice, mais parce que la consommation est la seule forme d'activité qui reste quand l'initiative a été rendue superflue. C'est exactement ce qu'a démontré Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne*, et c'est exactement le risque que ne veulent pas voir les partisans d'un revenu de base/universel : l'asservissement définitif d'une grande partie de la communauté dans la seule consommation.

### **La solidarité dégradée : du lien personnel au nivellement statistique**

Le troisième geste touche au lien social lui-même. L'État moderne ne se contente pas d'assigner une communauté et de pourvoir à la sécurité : il redéfinit

la solidarité. Celle-ci cesse d'être un lien entre des personnes concrètes - le voisin qui aide le voisin, la famille qui soutient ses membres, la corporation qui protège ses pairs - pour devenir un mécanisme abstrait de redistribution. La solidarité étatique est anonyme, impersonnelle, statistique. Elle ne connaît pas des visages : elle traite des catégories. Elle ne répond pas à des situations : elle applique des barèmes.

Cette mutation a des conséquences profondes sur la structure morale de l'individu. La solidarité personnelle est exigeante. Elle suppose de voir l'autre, de juger de sa situation, de décider de son engagement. Elle mobilise le discernement, la générosité, parfois le courage de refuser. Elle est, en un mot, un exercice de responsabilité. La solidarité étatique ne demande rien de tel. Elle est prélevée avant même d'être pensée, redistribuée selon des critères que l'individu ne maîtrise ni ne comprend. Le cotisant ne sait pas à qui va sa contribution. Le bénéficiaire ne sait pas de qui elle vient. Le lien est rompu. Il ne reste que le mécanisme.

Mais l'État va plus loin. En monopolisant la solidarité, il ne la rend pas seulement anonyme : il la transforme en nivellement. Car la redistribution étatique n'a pas pour fin de secourir les plus faibles - cela, la charité privée et les solidarités naturelles le faisaient déjà - mais d'égaliser les conditions. Son horizon n'est pas l'entraide : c'est la moyenne. L'État ne supporte pas l'excellence, parce que l'excellence est un écart, et l'écart une injustice présumée. Il ne supporte pas davantage l'échec, parce que l'échec est un démenti à sa promesse de protection universelle. Tout doit converger vers le milieu. Le résultat n'est pas une société solidaire : c'est une société aplatie, où l'individu exceptionnel est pénalisé par la progressivité et l'individu défaillant est maintenu dans sa défaillance par l'assistance permanente.

Ce que l'on perd dans cette opération, ce n'est pas seulement la diversité des conditions, c'est la signification de la condition. Dans un monde où les conséquences de mes choix sont systématiquement amorties par la redistribution collective, mes choix eux-mêmes perdent leur gravité. Réussir ne signifie plus grand-chose quand le surplus est confisqué. Échouer ne signifie plus grand-chose quand le filet est garanti. La responsabilité, pour être réelle, a besoin que les actes aient des conséquences. L'État-providence, en amortissant indéfiniment ces conséquences, vide les actes de leur poids.

## **L'individu stérilisé**

Il faut prendre le mot au sérieux. Stériliser, c'est rendre incapable de produire. L'individu sous l'État westphalien-providence est stérilisé dans sa capacité à se produire lui-même comme sujet responsable. Il n'est pas opprimé : il est rendu superflu à sa propre existence. L'État choisit pour lui sa communauté, pourvoit pour lui à sa sécurité, gère pour lui ses solidarités. Que reste-t-il ? Un consommateur de droits, un administré docile, un être dont la vie se déroule dans l'interstice entre les prestations reçues et les obligations procédurales.

Ce diagnostic ne conduit pas nécessairement à une politique. Il conduit à une éthique. Si l'État stérilise la responsabilité, alors la tâche première de l'individu qui veut se ressaisir n'est pas de combattre l'État - entreprise vaine et potentiellement violente - mais de reconstruire en lui-même les conditions de la responsabilité. Choisir ses appartenances, même à l'intérieur du cadre national. Refuser intérieurement la sécurité comme valeur suprême, et maintenir en soi l'inquiétude féconde de celui qui sait que rien n'est garanti. Pratiquer la solidarité concrète, nominale, engagée, plutôt que de s'en remettre à la mécanique redistributive. En un mot : exercer sa souveraineté immédiate, non contre l'État, mais malgré lui.

L'Anarque n'est pas celui qui détruit l'État. C'est celui que l'État n'a pas réussi à stériliser.

## **10. Le nouveau discours de la servitude volontaire**

*« Soyez donc résolus à ne plus servir, et vous voilà libres. »* - Étienne de La Boétie,  
Discours de la servitude volontaire

### **La Boétie retourné**

La Boétie posait la bonne question. Comment se fait-il, s'étonnait-il, que des millions d'hommes se soumettent à un seul, alors qu'il leur suffirait de cesser d'obéir pour être libres ? Son génie fut de montrer que la servitude n'est pas imposée du dehors par la seule force, mais entretenue du dedans par l'habitude, la complaisance et la peur de la liberté. Le tyran ne tient que parce qu'on le porte.

Mais La Boétie s'arrête au seuil de sa propre découverte. Il montre que la servitude est volontaire ; il ne montre pas ce que serait une servitude digne de l'homme libre. Il dénonce le tyran, mais ne dit rien de ce qui doit prendre sa place. Il libère l'esprit des chaînes, puis le laisse debout, nu, sans direction. Or la liberté nue est un vertige, non un programme. L'homme qui a brisé ses chaînes se retrouve seul et la solitude n'est pas une cité.

C'est ici que commence notre discours. Nous partons de La Boétie, mais nous le prolongeons. Oui, la servitude est volontaire. Oui, l'homme consent à ce qui l'asservit. Mais la conclusion n'est pas qu'il faille cesser tout consentement : c'est qu'il faut apprendre à consentir à ce qui l'élève. Le problème n'est pas la servitude en soi, mais la servitude aveugle : celle qui s'ignore, celle qui confond l'habitude avec la nécessité, le confort avec la justice.

L'Anarque ne rêve donc pas d'un monde sans liens. Il sait que vivre, c'est dépendre. L'homme parle la langue des autres, mange le pain des autres, pense dans les concepts des autres. Il n'est pas un astre solitaire, mais une étoile dans une constellation. La liberté qu'il recherche n'est pas l'absence de dépendance - qui serait l'absence de vie - mais le choix lucide de ses dépendances.

### **De la responsabilité comme dépassement de la liberté**

La Boétie offrait la liberté comme horizon. Mais la liberté n'est qu'un début. Celui qui n'a que la liberté ne sait pas encore quoi en faire. Il est affranchi, mais pas encore responsable. Or c'est la responsabilité, et non la liberté, qui fait la grandeur de l'homme.

La liberté est négative : elle désigne ce dont on s'est défait. La responsabilité est positive : elle désigne ce que l'on prend en charge. L'enfant veut la liberté : faire ce qu'il veut, quand il veut. L'adulte veut la responsabilité : répondre de ses choix, en assumer les conséquences, construire quelque chose qui le dépasse. La liberté sans responsabilité n'est que caprice ; la responsabilité sans liberté n'est que servitude. L'Anarque unit les deux, mais c'est la responsabilité qui a le dernier mot.

Car être responsable, c'est d'abord être responsable de soi-même. Nul ne peut répondre du monde s'il ne répond pas d'abord de sa propre existence. Se nourrir, se former, se gouverner, se soigner, prévoir, épargner, transmettre : voilà les devoirs premiers de l'homme libre. Avant de demander quoi que ce soit à une communauté, il doit avoir fait tout ce qui était en son pouvoir pour n'avoir besoin de personne. Non par orgueil, mais par dignité : celui qui dépend de la générosité d'autrui sans avoir d'abord épuisé ses propres ressources n'est pas un citoyen, c'est un pensionnaire.

C'est en cela que l'Anarque dépasse le simple libertaire. Le libertaire réclame des droits ; l'Anarque assume des devoirs. Le libertaire dit « laissez-moi tranquille » ; l'Anarque dit « je réponds de moi-même ». Le premier définit sa liberté par ce qu'il refuse ; le second définit sa souveraineté par ce qu'il construit. Et cette souveraineté personnelle est la condition nécessaire de toute vie commune digne : car seuls des hommes responsables d'eux-mêmes peuvent former des communautés qui ne soient pas des asiles.

Les Stoïciens l'avaient compris : la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas n'est pas un renoncement au monde, c'est un programme d'action. En prenant entièrement en charge ce qui dépend de lui - ses jugements, ses efforts, sa volonté - l'homme se rend capable d'entrer dans le monde commun non comme un quémendeur, mais comme un contributeur. La responsabilité envers soi-même n'est pas égoïsme : c'est la première forme du respect que l'on doit aux autres.

### **De la dépendance et de la division du travail**

Mais l'homme, même souverain de lui-même, ne se suffit pas. Il naît nu, faible, dépendant. S'il vivait seul, il mourrait au premier hiver. C'est par le lait des autres qu'il se nourrit, par la parole des autres qu'il apprend, par la main des

autres qu'il se soutient. Ceux qui prétendent n'avoir besoin de personne se mentent à eux-mêmes : l'indépendance absolue est un mythe, et vouloir l'atteindre, c'est aspirer au néant.

À la différence des bêtes, qui chacune pourvoit à ses besoins, l'homme s'en remet à d'autres pour presque tout ce qui le fait vivre. Tel veille à sa nourriture, tel à sa défense, tel à sa santé, tel à son instruction. Cette division du travail est la marque même de notre espèce. Le pain que je mange est l'ouvrage de mille mains, la pensée que je forme, l'écho de mille voix. Nous sommes des fragments d'un grand tout, et notre puissance naît de notre interdépendance. C'est le cosmopolitisme.

Le monde moderne a étendu cette interdépendance à une échelle que les anciens n'auraient pas imaginée. Aucun esprit ne peut tout comprendre ni tout diriger. L'attention humaine est limitée : il faut déléguer. Nous confions notre santé au médecin, notre justice au juge, notre sécurité au soldat. Nous choisissons des experts, des coordinateurs, des représentants : non pour abdiquer notre jugement, mais pour mieux ordonner notre action commune.

La question, dès lors, n'est jamais de savoir si l'on dépend, mais de qui l'on dépend, comment et jusqu'où. Et surtout : avec qui l'on s'associe. Car c'est ici que La Boétie doit être corrigé. Il pensait la servitude comme un rapport vertical entre un homme et un tyran. Mais la dépendance réelle est horizontale : elle s'exerce entre un individu et une communauté. L'Anarque ne se choisit pas un maître ; il se choisit une communauté ou plusieurs. C'est là toute la différence.

### **Des fictions anciennes aux communautés tangibles**

Pendant des siècles, les hommes ont organisé leur vie commune autour de fictions collectives. L'État, la nation, les cultes organisés, les ordres, les castes : autant d'entités qui n'existent que parce que leurs membres y croient. Yuval Noah Harari a raison de souligner la puissance de ces récits intersubjectifs : ils ont permis à des millions d'inconnus de coopérer. Mais leur force est aussi leur piège. Ces fictions finissent par se prendre pour des réalités. L'État se croit éternel, la nation se croit naturelle, le culte se croit universel. Et l'individu, noyé dans ces récits, oublie qu'il en est l'auteur autant que le sujet.

Le monde ancien était structuré en cercles concentriques : la famille, le village, la province, le royaume, la civilisation. Chaque cercle englobait le précédent, et

L'homme n'existait qu'à l'intérieur de cette hiérarchie emboîtée. Quitter un cercle, c'était quitter tous les autres. L'exilé du royaume perdait aussi sa province, son village, son identité. Les appartenances étaient solidaires et captives : on ne pouvait en choisir une sans accepter toutes les autres.

L'Anarque rompt avec cette géographie des obéissances emboîtées. Il remplace les fictions par des réalités tangibles : des communautés fondées sur des contrats explicites, des finalités vérifiables, des engagements révocables. Là où l'ancien régime demandait la foi, l'Anarque exige la clarté. Là où la nation imposait l'adhésion par la naissance, la communauté libre la propose par le contrat. Là où le culte réclamait l'exclusivité, la communauté libre accepte la multiplicité.

Car - et c'est là le point décisif - les communautés de l'Anarque ne sont plus concentriques mais parallèles. Un même individu peut appartenir simultanément à plusieurs communautés indépendantes les unes des autres, chacune répondant à un aspect différent de son existence. Cette architecture plurielle est la rupture fondamentale avec le monde ancien, où une seule allégeance devait tout contenir. Elle reflète la réalité de la vie humaine, qui n'est jamais réductible à un seul rôle ni à une seule loyauté.

Il faut donc distinguer trois formes de communautés véritables quand on a effacé les fictions, non comme des degrés d'une échelle, mais comme des dimensions d'une existence.

### **De la famille**

La première de toutes les communautés est la famille. Elle précède la volonté, elle enveloppe l'enfance, elle façonne la jeunesse. On y naît avant d'y consentir. C'est une servitude naturelle, et, pour un temps, nécessaire : car sans protection, pas de croissance ; sans autorité, pas d'éducation.

Mais cette servitude première ne doit pas durer au-delà du nécessaire. Ce que la nature a imposé, la raison doit un jour délier. L'enfant devenu adulte n'appartient plus à sa famille ; il n'y demeure que par choix. La filiation oblige à élever, non à posséder. Chacun est libre d'entretenir ou de rompre le lien familial, sauf envers sa descendance, car nul ne peut se soustraire à la responsabilité qu'il a lui-même engendrée.

La famille n'a pour fin que la reproduction et l'éducation. Hors de cela, elle ne saurait tenir lieu d'autorité. Toute contrainte prolongée devient tyrannie domestique. Il faut ainsi abolir l'héritage : car l'héritage enchaîne les enfants aux parents jusque très tard dans la vie, pérennise l'injustice des naissances, et substitue la rente à la vertu. La famille est une liberté, à deux conditions : qu'elle procède d'un contrat librement consenti - le mariage comme alliance rationnelle, non comme sujétion - et qu'elle ne lègue rien que des exemples et des devoirs.

La famille est la seule communauté qui précède le consentement. C'est pourquoi elle est aussi la première que l'Anarque doit examiner : pour en garder ce qui élève, et en rejeter ce qui enchaîne.

### **Des communautés de projet**

La seconde forme de communauté est celle du projet : entreprise, association, école, atelier, coopérative, laboratoire... toute œuvre humaine unie par un but commun. Ici, la servitude est contractuelle : chacun y entre librement, y apporte ses compétences, y reçoit salaire ou sens, et peut s'en retirer à sa guise. La charte, le contrat, la règle intérieure : tous ces textes sont des accords. Ils lient parce qu'ils sont signés, et cessent de lier quand ils sont rompus.

Un même individu peut appartenir simultanément à plusieurs communautés de projet, sans que l'une ne réclame l'exclusivité sur les autres. C'est déjà le cas, d'ailleurs, dans la réalité quotidienne : on peut être salarié d'une entreprise, membre d'une association sportive, contributeur d'un projet libre, et associé d'une coopérative agricole, sans que ces engagements n'entrent en conflit. L'Anarque n'invente pas cette pluralité : il la reconnaît comme principe.

Mais ces communautés ne sont pas des fins en soi. Elles sont des moyens. Elles encadrent l'action, non l'existence. L'homme ne doit pas confondre sa tâche avec son être, ni son métier avec son identité. Les communautés de projet doivent rester limitées à leur objet, sous peine de devenir des totalitarismes : quand une entreprise prétend définir les valeurs de ses employés, quand une association réclame une allégeance absolue, quand un collectif exige que l'on pense comme lui, la communauté de projet a dégénéré en fiction et en idéologie. On peut servir une cause, non s'y dissoudre.

## **Des communautés de vie**

La troisième forme de communauté est la plus vaste et la plus décisive : la communauté de vie. C'est elle qui détermine le cadre légal dans lequel l'individu évolue, qui fixe les règles de la vie commune, qui organise la justice, la sécurité, l'éducation. C'est elle, autrement dit, qui a vocation à remplacer l'État.

Disons-le clairement : l'État n'est pas une communauté de vie efficace et épanouissante. Il en a usurpé la fonction. L'État westphalien, né du fracas des guerres de religion, a imposé par le monopole ce qui aurait dû procéder du contrat. Il a fait de la naissance un destin, du territoire une cage, de la nationalité une fatalité. On n'y adhère pas : on y est assigné. On n'en sort pas : on s'en évade. C'est une fiction qui se croit réalité, et qui, pour maintenir l'illusion, a criminalisé la sécession et diabolisé l'exil.

La communauté de vie, telle que l'Anarque la conçoit, est tout l'inverse. Elle est contractuelle : on y entre par adhésion explicite, on en sort par notification pacifique. Elle est limitée : elle coordonne les fonctions fondamentales - sécurité, justice, éducation, monnaie, réparation des accidents de la vie -, mais ne prétend pas régenter les consciences ni dicter les valeurs. Elle est concurrencée : d'autres communautés de vie existent, et le citoyen peut les comparer, les évaluer, les préférer.

Et là encore, un même individu peut théoriquement appartenir à plusieurs communautés de vie, dès lors que celles-ci ne couvrent pas les mêmes fonctions ou les mêmes territoires. Le monde ancien ne le permettait pas : on était sujet d'un seul roi, citoyen d'un seul État, fidèle d'un seul ordre. Le monde de l'Anarque le rend possible : les communautés de vie, comme les communautés de projet, sont indépendantes les unes des autres, non emboîtées.

C'est ici que la servitude prend son visage le plus quotidien, et souvent le plus aveugle : car l'individu, noyé dans les règles communes, oublie qu'il y a consenti. Mais c'est aussi ici que la servitude peut être la plus noble, si elle est justement instituée. Une communauté de vie ne doit pas exiger l'adoration ni le sacrifice de l'individu. Elle doit être au service de ses membres, non l'inverse. Elle n'existe que pour coordonner les efforts, garantir la justice, protéger les vulnérables, et permettre à chacun de poursuivre son bien propre.

Là où La Boétie voyait un tyran et des millions de serviteurs, l'Anarque voit des communautés et des citoyens responsables. Il ne brise pas les chaînes : il choisit

les alliances. Il ne fuit pas la dépendance : il la transforme en coopération lucide. Et c'est ainsi que la servitude volontaire cesse d'être une contradiction pour devenir une sagesse : celle de l'homme qui sait que servir ce qu'il approuve, c'est se servir soi-même.

## 11. La théorie des communautés de vie

### **Introduction**

L'Anarque peut vivre dans le monde tel qu'il est. Il peut habiter les États actuels, obéir à leurs lois, payer leurs impôts, traverser leurs administrations tout en demeurant intérieurement libre. Sa souveraineté ne dépend pas du régime qui l'entoure. Il vit caché et lucide, comme le navigateur qui connaît les courants sans s'y abandonner. Cette vie est suffisante. Elle peut même être épanouissante, car, stoïcien, sa citadelle intérieure ne connaît ni frontières ni occupation.

Mais si l'opportunité se présente, ce que l'Anarque désire par-dessus tout, c'est dépasser cette condition de résistance silencieuse. Ce qu'il veut, c'est créer sa propre communauté ou en rejoindre une qui soit digne de son consentement. Vivre selon ses valeurs, avec des individus qui les partagent. Non plus survivre en apatride dans un monde qu'il n'a pas choisi, mais bâtir avec d'autres Anarques un cadre de vie fondé sur la raison, la responsabilité et le contrat libre.

On a longtemps proclamé que le droit à l'autodétermination, « à disposer d'eux-mêmes » selon la Charte des Nations Unies, appartenait aux peuples. C'est une erreur de catégorie. Un peuple n'a pas de volonté propre : il est une fiction commode, une agrégation d'individus que l'histoire, la langue ou la géographie ont provisoirement réunis. Seul l'individu veut, souffre, choisit et assume. C'est donc à lui, et à lui seul, que revient ce droit fondamental : celui de vivre sous le régime politique qui correspond à sa conception du bien.

Ce principe a une conséquence immédiate et vertigineuse. Il oblige l'Anarque à reconnaître à l'homme qui ne partage pas ses convictions - qui place l'égalité avant la liberté, qui juge la redistribution légitime, qui voit dans l'élitisme une injustice plutôt qu'un fait naturel - le droit de vivre dans le monde qu'il appelle de ses vœux. Non par indifférence à son sort, non par relativisme moral, mais par cohérence : si je revendique pour moi le droit de vivre selon mes propres règles, je ne peux le refuser à celui qui pense autrement. Je suis convaincu que son système conduira à l'échec, que l'égalitarisme contraint produit la pénurie et que la redistribution généralisée détruit l'incitation sans laquelle aucune richesse n'est créée. Mais cette conviction ne me donne aucun droit de l'empêcher d'en faire l'expérience. L'histoire sera son arbitre, non ma volonté.

En retour, l'Anarque se donne le même droit. Il revendique la possibilité de vivre dans un ordre libéral : non l'ordre libéral abstrait des manuels, mais un ordre concret, territorial ou contractuel, gouverné par des règles qu'il aura lui-même librement et formellement acceptées. Non des règles héritées, imposées par le hasard de la naissance ou la majorité arithmétique d'une élection, mais des règles consenties, révisables, et symétriques.

L'anarque tire de tout cela une conclusion que les modernes trouvent scandaleuse parce qu'ils ont fait du vivre-ensemble une valeur en soi : la sécession réciproque est un droit. Non la sécession violente, non la guerre civile, mais la séparation amiable et cohérente de ceux qui ne partagent pas les mêmes fins. Le syncrétisme politique, cette tentative de faire coexister sous un même toit fiscal et législatif des visions du monde radicalement opposées, ne satisfait personne. Il produit des compromis qui trahissent chaque camp, une frustration permanente, et une guerre culturelle sans vainqueur ni vaincu, seulement des épuisés, qui se détournent de la politique, s'enfermant dans le cycle délétère travail-consommation.

La fin du vivre-ensemble n'est pas une capitulation. C'est une honnêteté. Je ne te demande pas de renoncer à ton monde : je te demande de cesser d'exiger que j'y vive avec toi. Ce que je revendique n'est pas la victoire de mes idées, mais l'espace pour les incarner. Et cet espace, je te le concède symétriquement, sans rancœur et sans condescendance.

La théorie des communautés est le programme politique de cette ambition : elle décrit les principes, les institutions et les mécanismes d'une communauté de vie d'Anarques, c'est-à-dire d'une communauté où chaque membre est souverain avant d'être citoyen.

### **Le premier principe : mon intérêt**

Comment fonder une communauté qui ne détruit pas la liberté, mais la sert ? La réponse commence par un principe que la pensée politique moderne a passé des siècles à éviter, à contourner, à maquiller sous des abstractions généreuses. Ce principe est simple : le fondement de toute communauté légitime, c'est l'égoïsme humain, c'est « mon intérêt ».

Non pas un « intérêt général » qui serait une somme qui me dépasserait et à quoi je devrais me soumettre. Non pas un « bien commun » défini par d'autres en mon nom. Non pas une « cause supérieure » pour laquelle il faudrait que je me

sacrifie. Mon intérêt. Le mien. Celui que je définis, que j'évalue, que je poursuis avec ma raison et ma volonté.

Cette affirmation n'est pas égoïsme pur. Elle est lucidité. Car qu'est-ce qu'un « intérêt général », sinon l'intérêt de celui qui a le pouvoir de le définir ? Rousseau croyait naïvement que la volonté générale était autre chose que la volonté de ceux qui parlent au nom de tous. Mais l'histoire a tranché : chaque fois qu'un État a invoqué l'intérêt général, c'était pour exiger un sacrifice de certains individus au profit d'une fiction - la nation, le peuple, le progrès, la solidarité - derrière laquelle se cachaient des intérêts tout à fait particuliers.

L'Anarque en a fini avec cette mystification. Il ne reconnaît aucune transcendance politique. Aucune entité collective ne possède d'intérêt propre qui serait supérieur au sien. La nation n'a pas d'intérêt : seuls les individus qui la composent en ont. L'État n'a pas de volonté : seuls ceux qui le dirigent en ont une. Quand on me dit « l'intérêt général exige que... », je demande : l'intérêt de qui, précisément ? Et si la réponse est vague, je sais que c'est une manipulation. L'Anarque renie les fondements même des très saints textes qui organisent les États modernes en inventant un « peuple » : ce n'est pas le peuple qui est souverain, c'est l'individu et ce ne sont pas les peuples qui ont le droit à l'autodétermination, c'est chaque individu.

Cela ne signifie pas que l'Anarque refuse toute vie commune. Au contraire. Son intérêt bien compris le conduit naturellement vers la coopération. La sécurité, la justice, l'instruction, la santé, la monnaie stable : voilà des biens que l'individu seul ne peut pas produire efficacement. Il a intérêt à s'associer pour les obtenir. Les biens communs ne sont pas des idéaux abstraits : ce sont des intérêts individuels qui se confondent. Là où les intérêts convergent, la communauté naît. Là où ils divergent, la communauté doit laisser l'individu libre.

Ce principe a une conséquence décisive : la communauté de l'Anarque repose nécessairement sur la raison et sur la science, non sur l'idéologie. Car si c'est mon intérêt qui fonde mon adhésion, alors il faut pouvoir démontrer que la communauté sert effectivement cet intérêt. Ce n'est pas une affaire de croyance, c'est une affaire de preuve. La communauté juste ne demande pas la foi : elle rend des comptes. Elle ne proclame pas des valeurs : elle produit des résultats mesurables. Elle ne s'appuie pas sur des récits fondateurs, mais sur des contrats vérifiables.

C'est en cela que les communautés de l'Anarque se distinguent radicalement des structures politiques qui les ont précédées. L'État westphalien repose sur l'idéologie du « vivre-ensemble » imposé : il décrète la fraternité entre inconnus, force la cohabitation entre individus qui ne se sont pas choisis, et appelle « société » ce qui n'est qu'une promiscuité administrative. L'État-providence repose sur la solidarité impersonnelle : il prélève sur le travail de chacun pour distribuer selon des critères que l'individu n'a pas choisis, au profit de gens qu'il ne connaît pas, selon des règles qu'il ne contrôle pas. L'État-nation repose sur le sacrifice individuel pour une cause prétendument supérieure : il exige que je meure, que je paie, que je me taise, au nom d'une entité collective dont je n'ai jamais approuvé les termes. Personne n'a jamais signé le mythique contrat-social.

Aucune de ces structures ne repose sur la raison. Aucune ne repose sur la science. Elles reposent sur des idéologies, c'est-à-dire sur des récits qui servent les intérêts de ceux qui les racontent. Le « vivre-ensemble » est l'idéologie de ceux qui gouvernent des peuples qu'ils n'ont pas constitués. La « solidarité nationale » est l'idéologie de ceux qui redistribuent l'argent des autres en se servant au passage. Le « sacrifice pour la nation » est l'idéologie de ceux qui envoient les fils des autres mourir pour leurs intérêts. Toutes ces formules ont un trait commun : elles m'utilisent. Elles ne représentent pas mon intérêt ; elles le confisquent au profit d'un discours qui me dépossède de ma propre vie.

L'Anarque refuse cette dépossession. Il exige que toute communauté à laquelle il adhère lui démontre, par la raison et par les faits, qu'elle sert son intérêt. Non l'intérêt d'un tout abstrait, non l'intérêt d'une majorité anonyme, non l'intérêt d'une élite auto-proclamée : le sien.

### **Sur tout le cycle de vie**

Mais il faut immédiatement préciser de quel intérêt il s'agit. Car l'intérêt de l'Anarque n'est pas le caprice de l'instant. Ce n'est pas l'envie du moment, la pulsion immédiate, l'avantage à court terme. L'intérêt dont nous parlons est l'intérêt sur tout le cycle de vie.

Cette précision est fondamentale. Elle sépare l'Anarque du libertaire naïf qui ne pense qu'à aujourd'hui, et du consommateur moderne qui confond son intérêt avec son plaisir immédiat. L'homme vit soixante, quatre-vingts, cent ans. Il naît dépendant, croît en puissance, vieillit, décline, meurt. Son intérêt à vingt ans n'est pas son intérêt à soixante. Son intérêt en bonne santé n'est pas son intérêt

dans la maladie. Son intérêt comme travailleur n'est pas son intérêt comme invalide. Et pourtant, c'est le même homme.

C'est pourquoi les communautés de vie - celles qui ont vocation à remplacer l'État - sont des communautés qui accompagnent l'individu sur l'ensemble de son existence. Elles ne sont pas des prestataires ponctuels, mais des alliances durables. Elles garantissent la sécurité du jeune comme du vieux, l'éducation de l'enfant comme le soin du malade, la protection du fort comme la réparation du blessé. Non par charité, non par solidarité abstraite, mais parce que c'est l'intérêt rationnel de chacun de s'assurer contre les aléas de sa propre vie.

L'homme qui, à trente ans, refuse de contribuer au soin des vieillards parce qu'il est jeune et vigoureux est un homme qui ne sait pas compter. Il sera vieux un jour. L'homme qui refuse de financer l'instruction des enfants d'autrui parce qu'il n'en a pas est un homme qui ne voit pas plus loin que sa génération. Il vivra parmi des ignorants. L'homme qui refuse toute assurance collective parce qu'il est en bonne santé est un homme qui nie le hasard. La maladie, l'accident, le handicap ne préviennent pas.

L'intérêt sur le cycle de vie est donc un intérêt rationnel, calculé, informé par la science actuarielle et la connaissance des risques. Il ne repose pas sur la compassion - sentiment noble mais capricieux -, mais sur la raison. Je contribue à la communauté non parce que je suis généreux, mais parce que c'est intelligent. Je finance l'instruction non par altruisme, mais parce que je vivrai mieux dans une société de tiers éduqués. Je participe à la sécurité non par patriotisme, mais parce que ma propre sécurité en dépend.

C'est cette vision longue qui distingue la communauté de vie de la communauté de projet. La communauté de projet est ponctuelle : elle répond à un besoin précis, limité dans le temps et dans l'objet. La communauté de vie est existentielle : elle m'accompagne de la naissance à la mort, et elle doit être pensée en conséquence. C'est pour cela que ses institutions sont plus lourdes, ses engagements plus sérieux, et ses fonctions plus étendues. Mais elle ne peut jamais dépasser la limite de mon intérêt : elle me sert, je ne la sers pas.

### **Le projet de la communauté : le plus petit commun dénominateur**

Si la communauté de vie sert mon intérêt sur tout mon cycle de vie, il faut immédiatement en tirer une conséquence que la pensée politique traditionnelle a toujours refusé de voir : le projet de la communauté ne peut être que le plus

petit commun dénominateur des intérêts individuels de ses membres. Rien de plus, rien de moins.

Cette formule n'est pas une concession ; c'est un principe. Si la communauté est légitime parce qu'elle sert mon intérêt, elle ne peut prétendre définir à ma place ce que serait mon bonheur, mon projet, ma manière de vivre. Son rôle est de garantir les conditions fondamentales qui permettent à chacun de poursuivre son propre bonheur, pas de décréter le contenu de ce bonheur. La communauté n'a pas de projet : elle organise les conditions de la vie et permet à chacun la poursuite du bonheur.

Qu'est-ce que ce plus petit commun dénominateur ? Il correspond aux deux premiers étages de la pyramide de Maslow : les besoins physiologiques et les besoins de sécurité. Ce sont les seuls besoins que tous les êtres humains partagent sans exception, indépendamment de leur culture, de leur ambition, de leur philosophie. Chacun a besoin de manger, de boire, de dormir à l'abri, de fonder une famille, d'être protégé contre la violence, de savoir que justice sera faite s'il est lésé, de vivre dans un cadre stable où les règles sont connues et respectées. C'est là le régalien au sens précis du terme : la sécurité, la justice, la défense, la monnaie stable, l'instruction de base, la réparation des accidents de la vie. Et rien au-delà.

Tout ce qui dépasse ces fonctions fondamentales relève de la liberté des projets. La culture, le spectacle, l'information, les loisirs, la santé de confort, la prévoyance individuelle : ce sont des choix personnels que l'individu peut organiser seul ou au sein de communautés de projet spécifiques. La communauté de vie n'est ni un atelier ni une secte : elle ne dicte pas le but de l'existence. Elle garantit le cadre, non le contenu. En son sein, chacun doit être libre de poursuivre son propre bonheur, d'exercer son art, de choisir ses communautés de projet, de vivre selon ses convictions privées. La communauté de vie n'a pas à dire ce qu'est le bien : elle a seulement à en permettre la recherche.

À côté de ce régalien permanent, la communauté assume également ce que l'on pourrait appeler la solidarité ultime ponctuelle : le secours d'urgence face à la catastrophe, au sinistre, à l'accident qui dépasse les capacités de l'individu seul. Non par charité institutionnelle, mais par assurance mutuelle rationnelle : chacun sait que demain, ce pourrait être lui.

## **Celui qui contribue décide**

Ce principe du plus petit commun dénominateur conduit à une règle politique fondamentale que la démocratie moderne a trahie mais dont elle est historiquement issue : c'est celui qui contribue qui décide. Tel est le fondement originel de la démocratie et la base de toute économie saine : pas de taxation sans représentation, pas de décision sans contribution. Ces exigences ont été la revendication initiale des révolutions anglaises, françaises et américaines.

Il ne s'agit pas seulement d'argent. La contribution se mesure aussi par le temps consacré à la communauté, par l'implication dans ses institutions, par le service rendu à ses membres. Le citoyen est celui qui donne de sa personne : il vote, il juge, il participe à la défense, il forme, il construit. C'est cette contribution active qui fonde son droit à décider du destin commun.

Cette règle a un corollaire que les démocraties contemporaines n'osent plus formuler : le bénéficiaire net de la communauté peut en être membre sans en être citoyen. L'enfant, le malade chronique, le vieillard indigent ont des raisons légitimes de recevoir plus qu'ils ne donnent : leur condition n'est pas un choix, et l'intérêt sur le cycle de vie justifie pleinement leur prise en charge. Le passager clandestin, le bénéficiaire net par indolence, a des raisons illégitimes : sa condition est un refus. Les uns et les autres peuvent être membres de la communauté, c'est-à-dire bénéficier de sa protection et de ses services essentiels. Mais ils n'en ont pas la qualité de citoyen : ils ne votent pas, ne jugent pas, ne décident pas.

Cette distinction entre membre et citoyen n'est pas une cruauté ; c'est une exigence de justice. Car accorder à celui qui ne contribue pas le même pouvoir de décision qu'à celui qui porte le poids de la communauté, c'est installer le parasitisme au cœur du système politique. C'est précisément ce que font les démocraties universelles contemporaines : en déconnectant le droit de vote de toute contribution, elles créent un marché politique où des candidats achètent les voix des bénéficiaires nets avec l'argent des contributeurs nets. La communauté de l'Anarque refuse ce marché de dupes. Le pouvoir appartient à ceux qui portent la charge ; la protection s'étend à tous.

## **Le transfert de l'obligation de résultat en obligation de résultat**

Vivre en communauté n'est pas un acte gratuit. C'est un échange : je cède une partie de mes libertés naturelles et, en retour, j'exige un service réel. Cet échange est le cœur du contrat communautaire, et sa compréhension exacte est décisive.

Dans l'état de nature, chaque individu est seul responsable de tout ce qui le concerne. Il assure sa propre sécurité, rend sa propre justice, défend sa famille par ses propres moyens. Il est soumis à une obligation de résultat totale sur sa vie : s'il échoue, personne ne vient à son secours. En rejoignant une communauté de vie, il transfère volontairement une partie de cette obligation de résultat personnelle à la communauté. Il la mutualise. Il renonce à se protéger seul, à se faire justice lui-même, à se défendre seul. En échange, il accepte certaines contraintes : être vidéosurveillé, ne pas porter d'arme, ne pas exercer la vengeance privée, se soumettre aux décisions de la justice commune.

Ce transfert n'est légitime qu'à une seule condition : que la communauté assume effectivement l'obligation de résultat qu'elle a reçue. Non pas une obligation de moyens, c'est-à-dire une vague promesse de faire de son mieux selon le budget alloué, mais une obligation de résultat : un engagement mesurable, vérifiable, sanctionnable.

C'est précisément ce que les États actuels ne font pas. Le citoyen moderne a accepté de réduire ses libertés pour obtenir de la sécurité. Il ne porte plus d'arme, ne se fait plus justice lui-même, confie à la police et aux tribunaux le soin de protéger ses biens et sa personne. Mais cette sécurité ne lui est pas garantie. Si on lui vole son vélo, la justice ne l'indemniser pas. Si on l'agresse, l'État ne réparera pas le préjudice. Le procès, quand il a lieu, concerne le coupable et la société... pas la victime. Le citoyen a renoncé à sa capacité de se défendre, mais n'a rien reçu en échange qu'une promesse vague et non tenue. C'est aussi un marché de dupes.

La communauté de l'Anarque fonctionne à l'inverse. Le principe est simple : si je suis victime d'un vol, la communauté m'indemnise, indépendamment de toute action vis-à-vis du coupable. Si je suis blessé, la communauté répare. Le traitement du coupable est un sujet séparé ; la réparation de la victime est une obligation immédiate et inconditionnelle de la communauté. Si quelqu'un s'attaque à ma famille, je veux être certain que ma communauté le traquera activement, partout et tout le temps, avec la détermination implacable de celui qui protège les siens, comme seul le fait aujourd'hui Israël, comme une communauté qui considère toute atteinte à l'un de ses membres comme une atteinte à tous. Non pas comme les autres États modernes, démocraties représentatives, qui classent l'affaire après quelques semaines d'enquête.

Cette inversion a une conséquence décisive : elle contraint efficacement la communauté à maintenir une véritable sécurité. Si chaque vol, chaque

agression, chaque sinistre coûte directement à la communauté, celle-ci a un intérêt rationnel à prévenir le crime plutôt qu'à le subir. La sécurité cesse d'être un outil théorique de renoncement à des libertés pour devenir un service concret, mesurable, évaluable. La communauté qui échoue à protéger ses membres en paie le prix et ce prix est la meilleure des incitations à bien faire : la sécession.

### **Le consentement et la sécession**

On croit souvent que la liberté consiste à rompre les chaînes. Mais il en est une plus haute, plus discrète : celle de choisir les engagements que l'on prend. Car nul ne vit sans lien. L'air même que nous respirons est commun, la langue que nous parlons, héritée. La liberté n'est donc pas rupture, mais discernement. Être libre, c'est dire « oui » en connaissance de cause, et savoir dire « non » sans colère.

Le servile obéit sans comprendre ; le rebelle refuse sans choisir ; seul l'homme libre consent. Son obéissance est acte, non réflexe : il s'engage dans la communauté qu'il a reconnue juste, respecte les règles qu'il a approuvées, assume les devoirs qu'il s'est donnés. La liberté véritable est un « oui » actif, non un « non » instinctif.

Mais ce consentement doit pouvoir se retirer : car ce qui ne peut être défait n'est pas librement fait. Là où le lien est irrévocable, la volonté se fige et la conscience s'endort. C'est pourquoi la sécession est la garde de la liberté.

La sécession n'est pas rébellion, mais cohérence. Elle n'est pas la fuite de celui qui ne veut rien devoir, mais le pas de côté de celui qui refuse d'être complice. Celui qui se retire d'une communauté injuste ne trahit pas : il témoigne. Il rappelle à tous que nul serment n'oblige à l'iniquité, et qu'une loi n'est légitime qu'autant qu'elle mérite d'être suivie.

Il y a plusieurs formes de sécession. La sécession géographique, quand on quitte une communauté de vie pour une autre, une cité pour une meilleure. La sécession sociale, quand on renonce à certains privilèges, à certaines dépendances, à certaines hiérarchies. Et la sécession intérieure, la plus subtile : celle où l'esprit se retire sans fuir, où l'homme demeure parmi les hommes mais n'appartient plus à leur tumulte.

Cette dernière est la figure même de l'Anarque : non sans règle, mais règle à soi-même. Il obéit encore aux lois de la cité, mais comme le navigateur suit les vents : sans s'y confondre, toujours maître de sa voile.

Il faut ici distinguer clairement la sécession de l'exil. La sécession est un acte volontaire : c'est le citoyen qui décide de partir. L'exil, en revanche, est une sanction : c'est la communauté qui décide d'exclure. Nous y reviendrons en traitant de la justice.

Et si tous pratiquaient cette liberté du consentement, les communautés seraient plus justes, car toujours sous le regard de ceux qui pourraient partir.

### **La sagesse du compromis**

Mais le droit de sécession ne signifie pas que l'Anarque fait sécession au moindre désaccord. L'homme libre est un homme rationnel, c'est-à-dire un homme capable de peser le pour et le contre. Il sait que rien n'est parfait. Il sait que toute communauté, même la mieux conçue, comportera des décisions qui le contrarient, des règles qu'il aurait formulées autrement, des compromis qu'il n'aurait pas choisis.

La question n'est jamais : cette communauté correspond-elle en tout point à mon intérêt ? La question est : cette communauté me sert-elle globalement mieux que la solitude ou qu'une autre communauté accessible ? L'Anarque est assez grand pour trouver le compromis lui-même. Il n'a pas besoin d'un État qui lui impose le compromis par la force : il est capable de peser un intérêt personnel radical qui le conduirait à la sécession contre le bénéfice global d'une communauté qui, par ailleurs, est féconde et bénéfique sur une majorité de sujets.

C'est là la différence décisive avec le système étatique. L'État contraint le choix : il impose ses décisions et interdit la sécession. Il traite ses citoyens en mineurs incapables de gérer leurs propres arbitrages. La communauté de l'Anarque éclaire le choix : elle rend transparentes ses décisions, leurs coûts, leurs bénéfices, et laisse chaque citoyen décider souverainement s'il reste ou s'il part. À partir du moment où chacun peut faire sécession, il n'y a plus à contraindre un choix : il suffit de l'éclairer.

Ce mécanisme est autrement plus puissant que le vote démocratique classique. Le vote exprime un avis ; la sécession exprime un engagement existentiel. Le vote peut être ignoré ; la sécession ne peut l'être. La communauté qui voit partir

ses meilleurs membres sait qu'elle a failli et ce signal est infiniment plus clair, infiniment plus contraignant, que mille bulletins dans une urne.

### **La cité libre et contractuelle**

Toute communauté de vie juste repose sur trois piliers : le choix, la clarté et la responsabilité. Nul ne doit y entrer sans y consentir, nul n'y rester sans y vouloir, nul n'y jouir sans y contribuer.

La cité libre n'est pas un État-nation, mais une communauté contractuelle : une alliance d'individus conscients de leurs devoirs et lucides sur leurs intérêts de long terme. Son existence est fondée non sur la naissance ou le territoire, mais sur l'adhésion et la réciprocité.

Y entrer, c'est signer un pacte, réellement ; y vivre, c'est en honorer les clauses ; en sortir, c'est retrouver la solitude de la pleine liberté. Nul ne s'y trouve par hasard : chacun s'y engage. Le citoyen ne reçoit rien qu'il n'ait mérité, et ne cède rien qu'il n'ait choisi. C'est la fin de la nationalité imposée : l'homme libre appartient à la communauté qu'il approuve, non à celle qu'il subit.

### **Le régalien de base**

La cité libre assure à ses membres le strict nécessaire pour qu'ils puissent être libres : non le confort, mais la capacité d'agir. Son rôle est de protéger, juger, garantir, instruire et réparer.

Ce sont là les cinq fonctions régaliennes, élargies par la raison. La sécurité d'abord : défense intérieure et extérieure, protection des personnes et des biens. La justice ensuite : arbitrage impartial des différends, application claire du contrat commun. La garantie économique : monnaie stable, respect des échanges, protection du travail. L'instruction : formation à la raison, à la science et à l'autonomie. Et enfin la réparation : prise en charge des invalidités, handicaps et accidents de la vie.

Tout ce qui dépasse ces cinq fonctions n'est pas régalien, mais facultatif : ce qui peut être choisi ne doit pas être imposé. La cité ne nourrit pas l'oisiveté : elle offre les conditions de l'effort. Elle ne distribue pas les fruits, mais cultive le sol.

Et chacune de ces fonctions se justifie non par une idéologie du bien public, mais par l'intérêt rationnel de chaque membre pensé sur l'ensemble de sa vie.

Je finance la sécurité parce que j'en ai besoin. Je finance l'éducation parce que je vivrai parmi ceux qu'elle aura formés. Je finance la réparation parce que le malheur ne prévient pas, et que demain ce pourrait être moi.

### **La démocratie directe et le vote public**

La devise de l'Anarque en matière politique tient en une phrase : « Je suis les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Je ne les délègue à personne. »

La souveraineté ne se délègue pas : elle s'exerce. Les démocraties représentatives ont érigé la délégation en principe. On élit des députés qui légifèrent à notre place, des ministres qui gouvernent à notre place, des juges qui tranchent à notre place. Puis on s'étonne que ces mandataires servent d'abord leurs propres intérêts dans des coalitions variables. L'Anarque ne s'en étonne pas : il refuse la délégation elle-même.

Cela ne signifie pas que tout citoyen rédige lui-même chaque article de loi. L'Anarque peut financer des juristes qui préparent les textes, des experts qui instruisent les dossiers, des spécialistes qui analysent les conséquences. Mais c'est lui qui vote. C'est lui qui choisit. C'est lui qui tranche. Le juriste propose, le citoyen dispose. Aucun professionnel de la politique ne décide en son nom.

Le vote est public, car la liberté sans responsabilité est licence. Celui qui vote doit pouvoir assumer son choix devant la cité, comme on signe un contrat ou un acte notarié. L'anonymat, qui fut jadis protection contre la peur, est devenu le refuge de la lâcheté et de la déresponsabilisation. Quand le vote est secret, la tentation est grande de voter par intérêt mesquin, par rancune, par ignorance. Quand le vote est public, chaque citoyen engage sa personne.

Il en va de même pour les contributions financières. L'Anarque ne paie pas d'impôts : il notifie sa contribution. Chaque année, chaque citoyen décide personnellement de ce qu'il verse au service public de la communauté, sur la base d'un budget qu'il comprend et qu'il accepte ou discute. Ce sont des contributions volontaires, délibérées, transparentes... le contraire exact du prélèvement fiscal, qui est une ponction unilatérale décidée par d'autres sur le fruit de mon travail. Dans la cité libre, chaque argent versé est un acte politique assumé : je sais ce que je finance, je sais pourquoi je le finance, et je peux cesser de le financer si la communauté ne remplit plus sa part du contrat. Mais si je deviens un bénéficiaire net, j'encours la perte de mes droits de citoyens.

Le principe de la contribution volontaire fonctionnera car la communauté est composée d'individus responsables. La fameuse et bien réelle théorie de la « tragédie des communs », qui prédit le dépérissement ce qui appartient à tous donc à personne, est alors ici un argument inopérant.

Ainsi se rétablit la méritocratie civique : la parole vaut par sa vertu, non par sa simple existence. Et l'argent public vaut par le consentement de celui qui le donne, non par le pouvoir de celui qui le prend.

La communauté de l'Anarque est donc une démocratie, enfin réalisée, pleine et entière : une démocratie directe où le vote est public.

### **L'ouverture au monde**

Nulle cité n'est universelle : chacune reflète un choix de valeurs. Aussi ces communautés doivent-elles être multiples, concurrentes, perméables. Le citoyen choisit celle qui lui convient : ascétique ou hédoniste, sobre ou fastueuse, libertaire ou régaliennne, rurale ou urbaine. Il peut passer de l'une à l'autre selon les étapes de sa vie. La concurrence n'est pas guerre, mais émulation : chacune s'efforce d'être plus juste, plus claire, plus désirable. Les lois se perfectionnent par le départ des mécontents, et la vertu publique s'éprouve à la lumière de l'exode.

Ainsi naît une écologie politique où les communautés s'équilibrent, se complètent, se répondent. De même que la nature prospère par diversité, la société fleurit par pluralité. La formidable croissance de l'occident s'explique notamment, par comparaison à l'orient pendant la période de la renaissance et la période moderne, par cette concurrence entre les entités politiques. Aucune communauté ne doit prétendre contenir toute la vie : chacune n'est qu'un écosystème partiel. La pluralité devient garant de liberté.

Mais cette pluralité ne doit pas être confondue avec le repli. La communauté de l'Anarque doit être largement ouverte et accessible, et cela pour deux raisons fondamentales.

La première est pragmatique : le nombre fait la puissance. Une communauté fermée sur elle-même s'appauvrit en talents, en ressources, en perspectives. Plus elle est nombreuse, plus son bras de levier est grand : meilleure sécurité collective, plus grande efficacité économique, plus riche bassin de compétences. L'effet de réseau fait que la valeur d'une communauté croît plus que proportionnellement au nombre de ses membres. La cité libre a donc un intérêt

rationnel à accueillir largement. La communauté efficace, à laquelle chacun a assigné une obligation de puissance, assure sa croissance interne (reproduction) et externe (immigration individuelle et association volontaire à d'autres communautés).

La seconde raison est plus profonde : elle touche à la nature même du projet. Il ne s'agit pas de reproduire une sorte d'État-nation consanguin, une tribu élargie fondée sur le sang, la langue ou le sol, qui dériverait nécessairement vers le nationalisme, l'endogamie intellectuelle et la sclérose. La communauté de l'Anarque n'est pas une ethnie : c'est un contrat. Elle est ouverte à quiconque en accepte les termes, indépendamment de son origine, de sa langue natale, de sa couleur de peau. C'est proposer au cosmopolitisme humain une cité réellement libre et accessible : un lieu où l'on entre non par naissance mais par choix, non par héritage mais par mérite.

L'égalité des femmes et des hommes, l'égalité entre les races, doivent être absolument et inconditionnellement reconnues. Ce n'est pas une concession au politiquement correct : c'est une nécessité logique du système. Si la communauté repose sur le contrat libre entre individus souverains, alors tout individu capable de contracter est égal devant le contrat. Le sexe, la race, l'origine n'entrent pas en ligne de compte : seules comptent la compétence, la contribution et l'adhésion au pacte commun. Toute communauté qui, même implicitement, hiérarchise ses membres sur des critères autres que le mérite et la contribution trahit le principe fondateur et se condamne à la dégénérescence.

Le corollaire de cette ouverture est évidemment l'exigence. La cité libre ne distribue pas la citoyenneté comme les États-nations distribuent les passeports : par le hasard de la naissance. Elle l'accorde à ceux qui la méritent. Les critères d'admission doivent être clairs, publics et rigoureux : connaissance du contrat commun, capacité de contribution, engagement de mobilisation au service de la communauté. Et la contrepartie de l'ouverture est la peine d'exil pour qui manque à ses engagements : plus la cité est ouverte à l'entrée, plus elle doit être exigeante dans le maintien de la qualité de ses citoyens.

### **La citoyenneté comme discipline**

Être citoyen, ce n'est pas jouir, c'est servir. La citoyenneté est une charge avant d'être un droit. Elle s'acquiert par l'éducation, se maintient par l'effort, et se perd par la paresse.

Nul ne peut voter, juger, ni décider sans avoir prouvé sa compétence et sa loyauté. La cité libre ne connaît ni privilège ni assistanat, mais un seul titre de noblesse : le mérite civique. Chaque citoyen est tenu à une discipline morale : dire ce qu'il pense, faire ce qu'il dit, et assumer ce qu'il décide. Le mensonge public, l'abstention, l'incompétence consciente y sont des fautes politiques. La liberté ne dispense pas de la vertu : elle en est la récompense.

Il y a donc nécessairement une forme d'élitisme dans la communauté de l'Anarque : par ce que la démocratie directe n'est possible que si le vote est public, ce qui n'est possible qu'entre individus responsables mettant en jeu leur obligation de résultat. Tous les humains n'y sont, à ce stade, pas appelés, tant ils sont nombreux à se réfugier dans une confortable obligation de moyens pour conduire leurs vies.

### **La justice comme obligation de résultat**

La justice est, avec la sécurité, la fonction la plus fondamentale de la communauté de vie. C'est pour elle que l'Anarque accepte de restreindre une part de sa liberté naturelle. Mais cette restriction n'est légitime qu'à une condition : que la communauté garantisse un résultat en retour. Comme nous l'avons établi, l'Anarque délègue, ou pour être plus précis, mutualise, à la communauté une partie de son obligation de résultat personnelle, et la communauté répond de cette délégation par une autre obligation de résultat : un service effectif, mesurable, sanctionnable.

En première instance, la justice doit être algorithmique, c'est-à-dire appliquer à la lettre ce que la loi a disposé. Les cas simples - les infractions claires, les dommages quantifiables, les litiges contractuels sans ambiguïté - sont traités par des systèmes formels, transparents, prévisibles. L'algorithme ne connaît ni faveur ni rancune : il applique le contrat. Ce n'est que pour les cas complexes, les zones grises, l'appel, les situations où la lettre du contrat ne suffit pas à rendre justice, que l'on fait appel au jugement humain, c'est-à-dire aux citoyens eux-mêmes, qui sont, rappelons-le, le pouvoir judiciaire. La justice algorithmique en première instance n'est pas une déshumanisation : c'est une garantie d'égalité de traitement, une protection contre l'arbitraire du juge, et une économie de temps et de ressources pour la communauté. L'individualisation des peines, dans nos États modernes, est devenue la victimisation des coupables, la négation de l'égalité en droits et l'encouragement à entrer en délinquance. Cette vision de la justice démontre chaque jour son échec et elle ne satisfait aucune obligation de résultat.

## Les peines et la punition

Reste la question des sanctions. Comment la communauté de l'Anarque punit-elle ceux qui violent le contrat commun ? La réponse exige d'abord de comprendre ce qui ne fonctionne pas dans le système actuel.

La prison contemporaine est un échec total. En France ou aux États-Unis, le taux de récidive dépasse cinquante pour cent. Les établissements pénitentiaires sont surpeuplés, coûteux, et produisent l'inverse exact de ce qu'ils promettent. Plutôt que de réinsérer, ils reproduisent des délinquants : les détenus développent des codes claniques, reproduisent des hiérarchies criminelles, s'endurcissent au contact les uns des autres. L'enfermement physique peut devenir routinier, acceptable ; il prive de la liberté de mouvement, mais non de la socialisation : il la dévoie. Les longues peines détruisent les liens familiaux, l'emploi, les attaches : à la sortie, le détenu est plus déstructuré qu'à son entrée.

La peine de prison contemporaine est un échec total et doit être réformée.

La prison est une impasse parce qu'elle repose sur une compréhension erronée de ce qui constitue une peine : elle croit punir en enfermant, alors que l'homme s'habitue à l'enfermement bien plus facilement qu'à la solitude. Car, l'être humain est un animal social. Les neurosciences nous l'apprennent : la douleur de l'exclusion sociale active les mêmes zones cérébrales que la douleur physique. Privé de contacts humains, l'individu fait face à une angoisse existentielle profonde. Nous construisons notre identité dans l'interaction avec autrui : l'isolement complet force l'individu à se confronter à lui-même, sans masque social, sans validation externe. Cette confrontation brutale avec sa propre responsabilité est infiniment plus transformatrice que des années de routine carcérale.

C'est pourquoi la cité libre connaît deux ordres de sanctions, qui sont en réalité deux degrés d'une même logique : la privation de la communauté.

Le premier degré est l'isolement social strict. Ce n'est pas une privation de liberté au sens où les États modernes l'entendent - un enfermement physique dans un lieu de détention -, mais une privation totale de tout contact social. Le condamné est coupé de tout lien : plus d'information, plus de conversation, plus de participation à la vie commune, plus d'accès aux réseaux, plus de visites, plus d'échanges. Il est seul avec lui-même. La durée de cette peine est courte - quelques semaines ou quelques mois, non des dizaines d'années -, mais son intensité psychologique est considérable. Face à cette souffrance psychologique

aiguë, la motivation au changement devient immédiate et viscérale. L'individu ne peut plus se réfugier dans ce qui constitue la prison actuelle : la socialisation déviante ou la routine institutionnelle. Il est seul face à son acte.

Cette peine est d'autant plus sévère que la communauté est riche et vivante. Plus le tissu social est dense et précieux, plus en être coupé est douloureux. C'est là un cercle vertueux : la communauté qui réussit le mieux à enrichir la vie de ses membres est aussi celle dont la sanction est la plus dissuasive. L'isolement social a de surcroît l'avantage de préserver, par sa brièveté, les liens familiaux et professionnels du condamné : il retrouve sa place après quelques semaines ou mois, non après des années de désocialisation.

Le second degré est l'exil - temporaire ou définitif -, c'est-à-dire l'exclusion pure et simple de la communauté. L'exilé n'est pas un proscrit : il reste un homme libre. Mais il est libre seul. Il ne bénéficie plus de la sécurité, de la justice, de l'éducation, de la réparation que la communauté offrait à ses membres. Il peut chercher une autre communauté, fonder la sienne, ou vivre en marge. Mais il ne peut plus compter sur celle qu'il a trahie.

C'est une peine sévère, plus sévère peut-être que la prison, car elle est existentielle, non simplement physique. Elle dit : tu n'es plus des nôtres. Non par haine, mais par cohérence. Et cette cohérence est la même qui fonde la sécession : si le citoyen peut quitter une communauté injuste, la communauté peut exclure un citoyen injuste. Le contrat lie les deux parties.

Ces deux sanctions peuvent se combiner ou se succéder, selon la gravité de la faute et la volonté du condamné de réparer. L'isolement social est la sanction de première intention : il corrige sans exclure. L'exil est la sanction ultime : il protège la communauté contre ceux qui refusent de respecter le contrat. Il n'y a pas de prison à perpétuité, pas de mise à mort, pas de réduction en esclavage. Il y a la solitude comme miroir, et le bannissement comme conséquence.

### **La cité des libres**

Ainsi s'achève le cercle : de la servitude naturelle à la servitude volontaire, du lien imposé au contrat choisi, de la foule irresponsable à la communauté consciente.

La cité des libres n'est ni utopie, ni empire : elle est jardin. Chacun y cultive sa parcelle, y partage l'eau et la lumière, y récolte selon son effort. Nul n'y règne, nul n'y rampe : tous y servent et s'y élèvent.

Et si la terre entière s'ouvrait à de telles cités, l'humanité ne connaîtrait plus ni esclaves ni maîtres, mais seulement des hommes consentants à ce qu'ils font, et responsables de ce qu'ils deviennent.

L'homme libre n'est ni racine ni poussière, mais graine voyageuse : fidèle à la lumière, non au sol.

### **Conclusion - Au-delà du minarchisme et du formalisme**

La servitude est notre condition, mais son consentement en est la dignité. On ne choisit pas de dépendre, mais on choisit comment dépendre, de qui et pourquoi. Le monde n'est pas fait pour l'autarcie, mais pour l'alliance.

L'homme libre n'est donc ni tyran, ni sujet, ni fugitif. Il est citoyen des communautés qu'il choisit, serviteur des lois qu'il approuve formellement et artisan des liens qu'il tisse. Servir ce qu'on aime, choisir ce qu'on sert, partir quand le lien se corrompt : telle est l'écologie du consentement, la servitude volontaire des esprits libres.

La théorie des communautés que nous venons d'exposer permet de répondre à une question que la pensée libérale n'a jamais tout à fait résolue : comment organiser la liberté politique sans reproduire, sous une forme ou une autre, la domination ?

Deux grandes réponses ont été proposées avant la nôtre.

La première réponse est celle du minarchisme, portée notamment par le philosophe américain Robert Nozick, qui dans son ouvrage *Anarchie, État et Utopie* paru en 1974 a fourni la défense la plus rigoureuse de l'État minimal. Pour Nozick, l'État ne peut légitimement exercer que trois fonctions : assurer la sécurité des personnes, arbitrer les conflits par la justice, et défendre le territoire contre les agressions extérieures. Tout le reste constitue une confiscation illégitime de la liberté individuelle. Il faut lui reconnaître une intuition remarquable : dans la troisième partie de son ouvrage, il esquisse même l'idée d'un "cadre pour l'utopie", où des communautés aux valeurs différentes pourraient coexister librement, chacune attirant ceux qui partagent ses principes. C'est une intuition dont la théorie des communautés est, en un sens, l'héritière. Mais Nozick s'arrête au seuil. Il protège soigneusement la liberté d'entrer dans une communauté, ou d'en sortir, mais il ne dit rien de la manière dont cette communauté se gouverne intérieurement. Une communauté nozickéenne pourrait être théocratique, oligarchique ou autoritaire, peu

importe, du moment que l'adhésion initiale était volontaire. L'Anarque pose une exigence supplémentaire : non seulement la communauté doit être choisie librement, mais elle doit se gouverner de façon démocratique, directe et publique. Le consentement donné à l'entrée ne suffit pas ; il doit être renouvelé dans l'exercice quotidien de la vie civique. Murray Rothbard, autre figure majeure de cette tradition, est allé encore plus loin que Nozick en soutenant que même l'État minimal restait une agression, et que seul un ordre entièrement fondé sur le droit de propriété et le contrat volontaire pouvait être tenu pour juste. Mais Rothbard, comme Nozick, libère l'entrée tout en laissant la porte intérieure sans serrure. La théorie des communautés répond à cette impasse : les fonctions essentielles de sécurité et de justice sont maintenues, mais elles ne sont plus imposées ni laissées à la discrétion opaque d'un gouvernement communautaire quelconque. Elles sont choisies, et exercées dans la lumière de la délibération publique.

La seconde réponse, plus récente et plus radicale, est celle que l'on peut qualifier de formalisme néo-caméraliste. Hans-Hermann Hoppe, héritier de Rothbard, a fourni l'une de ses bases théoriques les plus sérieuses en montrant, dans *Démocratie, le dieu qui a échoué*, que la démocratie représentative moderne produit mécaniquement une expansion du pouvoir étatique et un appauvrissement de la société civile. Partageant ce diagnostic, Curtis Yarvin a poussé le raisonnement dans une direction inattendue : puisque la démocratie échoue, il faut transformer l'État en entreprise. Il imagine une nation dirigée comme une grande société commerciale, avec un chef souverain comparable à un PDG, des actionnaires et des clients. Cette vision a le mérite de comprendre que la possibilité de partir est un outil de régulation plus puissant que le simple droit de voter, et que la concurrence entre entités souveraines améliore la qualité de la gouvernance. Mais elle commet deux erreurs. D'abord, elle concentre tout le pouvoir dans les mains d'un dirigeant unique qui ne rend de comptes à personne, sinon aux résultats économiques. C'est restaurer une forme d'autocratie en lui donnant un visage moderne. Ensuite, en réduisant le citoyen au statut de simple client, elle lui ôte sa responsabilité propre : il n'existe plus de communauté au sens plein du terme, seulement une prestation de services. L'homme n'y est plus un être engagé dans un destin commun, mais un consommateur de gouvernance.

La théorie des communautés retient ce que ces deux courants ont de juste : le souci de limiter le pouvoir pour le premier, l'idée que la concurrence entre gouvernances est un moteur de progrès pour le second. Mais elle les dépasse tous les deux, et elle le fait au nom d'une exigence démocratique que ni l'un ni

l'autre ne satisfont vraiment. Car l'Anarque n'est pas un ennemi de la démocratie. Il en est, au contraire, le défenseur le plus conséquent. Ce qu'il refuse, ce n'est pas que les citoyens gouvernent eux-mêmes leurs affaires communes : c'est que cette gouvernance soit confisquée par des représentants professionnels, diluée dans des scrutins abstraits, ou concentrée dans les mains d'un gestionnaire souverain. L'Anarque est démocrate, mais d'une démocratie directe et publique, où chaque décision qui engage la communauté est délibérée ouvertement, où chaque citoyen répond de ses actes devant ses pairs, et où le mérite prime sur le rang ou la naissance. La cité libre n'est pas une entreprise et n'est pas un État représentatif : c'est une assemblée d'hommes libres qui se gouvernent eux-mêmes parce qu'ils ont choisi de vivre ensemble et d'en assumer collectivement la responsabilité.

La liberté n'est donc ni la réduction du pouvoir à son strict minimum, ni sa concentration entre les mains d'un gestionnaire efficace. Elle est le choix souverain de l'individu quant à la communauté qu'il sert et qu'il construit, et la participation pleine et entière à la vie de cette communauté, dans la lumière de la place publique.

C'est là la voie de l'Anarque. Il ne rêve pas d'un État parfait, car il sait qu'un tel État n'existe pas. Il ne rêve pas d'un monde sans État, car il sait que l'homme a besoin de structures. Il rêve d'un monde où les structures sont multiples, ouvertes, révocables ; un monde où servir est toujours un choix, et où partir est toujours un droit. La cité des libres n'est pas un lieu : c'est une règle du jeu. Et cette règle tient en une phrase : nul n'est tenu de servir ce qu'il n'approuve pas, pourvu qu'il accepte de ne plus en recevoir les bienfaits.

L'Anarque fait la nuit le rêve de cette communauté idéale, et au matin il constate que les conditions techniques de réalisation de ce songe fou, sont enfin réunies. Ce sera le dernier chapitre de cet ouvrage.



## **Livre 4 - L'économie**

## Introduction

L'économie n'est pas une affaire de spécialistes ou de commerçants. Elle est au cœur de la vie de chaque homme. Dès que nous travaillons, échangeons, construisons, épargnons ou dépensons, nous faisons de l'économie, c'est-à-dire que nous décidons, consciemment ou non, de l'usage que nous faisons de notre temps de vie. L'économie n'est pas séparable de la politique, car les règles qui organisent la production et l'échange déterminent la liberté ou la servitude des individus. Et elle n'est pas séparable de la philosophie, car toute théorie économique repose, qu'elle l'avoue ou non, sur une idée de ce qu'est l'homme, de ce qui a de la valeur, et de ce qui fait une vie bonne.

L'Anarque -celui qui, selon le mot de Jünger, traverse le monde sans se soumettre à ses conventions- ne peut se contenter d'une économie d'héritage intellectuel. Il désire vivre pleinement, ici et maintenant. Il ne fuit pas le monde des affaires humaines, il l'habite. Et parce qu'il l'habite en homme libre, il se doit de penser l'économie jusqu'au bout de ses convictions : de définir un système efficace, cohérent, qui ne trahisse aucun de ses principes.

Ce chapitre constitue le volet économique du *Manuel de l'Anarque*. L'Anarque n'est ni socialiste ni conservateur. Il vise l'efficacité. Son objectif, c'est le progrès : le progrès matériel qui libère du temps de vie, le progrès moral qui libère de la servitude intérieure.

L'argument se déploie en quatre mouvements. Le premier établit la généalogie stoïcienne du libéralisme : il montre que les concepts fondamentaux de la pensée libérale ne sont pas des inventions modernes, mais les aboutissements politiques d'intuitions morales formulées par les stoïciens. Le deuxième découvre, dans la théorie autrichienne de la valeur, une vérité anthropologique profonde : le temps est la substance cachée de toute valeur, et le marché libre est le seul système qui respecte la souveraineté de chacun sur son propre temps de vie. Il montre aussi pourquoi le keynésianisme, malgré ses succès apparents, repose sur un mythe dangereux. Le troisième tire les conséquences pratiques de ces principes : la terre, bien commun de l'humanité cosmopolite, appelle un loyer versé à la communauté ; l'héritage financier, temps d'un mort confisqué par les vivants, doit être aboli. Le quatrième rassemble ces fils dans la vision d'ensemble d'une économie de l'Anarque : une économie de la permanence, orientée vers le temps long, qui forme des bâtisseurs plutôt que des consommateurs.

Antoine de Saint-Exupéry, dans *Citadelle*, écrivait que « *seul vaut ce qui a coûté du temps aux hommes* ». Tout le développement qui suit n'est, au fond, qu'un commentaire de cette phrase.

## 12. Du portique au marché, généalogie stoïcienne du libéralisme

L'historiographie dominante fait naître le libéralisme au XVII<sup>e</sup> siècle, avec Locke pour père et la Glorieuse Révolution pour berceau. Cette généalogie n'est pas fausse, mais elle est incomplète. Elle occulte les racines antiques d'une philosophie dont les concepts fondamentaux - droit naturel, autonomie individuelle, cosmopolitisme, propriété de soi - trouvent leur première formulation systématique sous les portiques (stoa) d'Athènes et de Rome.

La thèse est la suivante : le libéralisme n'est pas une invention moderne, mais l'aboutissement politique d'intuitions morales stoïciennes, transmises à travers le droit romain, la scolastique médiévale et l'École de Salamanque, avant d'être reformulées dans le vocabulaire de la modernité. Cette filiation n'est pas seulement historique ; elle est conceptuelle. Le libéralisme n'est pas une idéologie contingente née des circonstances anglaises, mais l'expression politique d'une anthropologie philosophique dont la cohérence traverse les siècles.

### **L'autonomie morale : de l'autosuffisance du sage à la souveraineté individuelle**

Le stoïcisme opère une révolution dans l'histoire de la pensée morale : il déplace le lieu de la liberté du monde extérieur vers l'intériorité du sujet. Pour Épictète, esclave affranchi, cette découverte est existentielle avant d'être théorique. La distinction fondamentale entre ce qui dépend de nous - nos jugements, nos impulsions, nos désirs - et ce qui n'en dépend pas - le corps, les biens, la réputation - constitue le socle de toute la pensée stoïcienne. L'homme est défini par sa faculté de jugement, ce pouvoir intérieur qui est absolument sien et que nul ne peut lui ravir.

L'autosuffisance du sage découle de cette distinction. Celui qui a compris que sa liberté réside dans son jugement, et non dans les circonstances, devient invulnérable. Marc Aurèle, empereur du monde, et Épictète, ancien esclave, partagent la même liberté intérieure ; preuve qu'elle ne dépend d'aucune condition sociale.

Le libéralisme reprend cette intuition et la transpose dans le registre politique. Si l'homme possède une sphère d'autonomie inviolable - son jugement, sa

conscience, ses choix de vie - alors le pouvoir politique doit respecter cette sphère. La liberté négative des libéraux, être libre de toute interférence, est la traduction juridique de l'autosuffisance stoïcienne. La différence tient au rapport entre liberté intérieure et liberté extérieure : pour le stoïcien, la liberté extérieure est secondaire ; pour le libéral, elle a une valeur instrumentale, car elle crée les conditions de l'exercice de la liberté intérieure. Mais les deux philosophies partagent la conviction que l'homme possède une dignité inaliénable fondée sur sa capacité de jugement autonome.

Le sage stoïcien préfigure ainsi l'individu libéral. Tous deux sont autosuffisants : ils ne dépendent pas des autres pour leur bonheur ou leur identité. Tous deux sont responsables : ils assument les conséquences de leurs choix sans les imputer aux circonstances. Tous deux sont rationnels : ils soumettent leurs désirs à l'examen de la raison. Cette convergence n'est pas fortuite. Le libéralisme présuppose un certain type d'homme : non pas l'individu atomisé de la caricature communautariste, mais l'individu capable de se gouverner lui-même, de différer la gratification, de tenir ses engagements. Cet homme, c'est le sage stoïcien sécularisé.

### **Le droit naturel : de la raison universelle aux droits de l'homme**

Pour les stoïciens, l'univers est gouverné par une raison immanente, un principe d'ordre qui traverse toutes choses. L'homme participe de cette raison universelle ; c'est elle qui fonde sa dignité et le relie à tous les autres êtres rationnels. De cette vision découle une conception du droit radicalement nouvelle. Avant les stoïciens, le droit était conventionnel : chaque cité avait ses lois, sans portée au-delà de ses frontières. Les stoïciens introduisent l'idée d'une loi naturelle, universelle et immuable, supérieure aux lois positives.

Cicéron, transmetteur du stoïcisme à Rome, formule cette doctrine avec une clarté définitive : il existe une loi vraie, la droite raison, conforme à la nature, répandue en tous les êtres, qui n'est pas autre à Athènes, autre à Rome, autre aujourd'hui, autre demain. Cette conception traverse le Moyen Âge par deux canaux : le droit romain, codifié sous Justinien, qui intègre la distinction stoïcienne entre *jus naturale*, *jus gentium* et *jus civile* ; et la théologie chrétienne, qui christianise le *logos* stoïcien. Saint Thomas d'Aquin fait de la loi naturelle la participation de la créature rationnelle à la loi éternelle divine. L'École de Salamanque, au XVI<sup>e</sup> siècle, opère la synthèse décisive en affirmant l'existence

de droits naturels inhérents à la personne humaine, y compris les Indiens d'Amérique.

Hugo Grotius sécularise cette tradition en affirmant que le droit naturel existerait même si Dieu n'existait pas. Locke achève la transformation : les droits naturels deviennent des droits individuels opposables au pouvoir : vie, liberté, propriété. Les Déclarations américaine et française de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle traduisent cette philosophie en langage constitutionnel. Les droits inaliénables de Jefferson et les droits imprescriptibles de 1789 sont les héritiers directs du droit naturel stoïcien.

### **La propriété de soi : de l'attachement naturel au droit de propriété**

Les stoïciens développent une théorie de l'attachement naturel à soi qui fait du rapport au corps propre le point de départ de tout développement moral. L'être vivant se reconnaît lui-même et s'attache à sa propre conservation. Cette reconnaissance primitive s'étend progressivement : d'abord au corps, puis aux proches, puis à la cité, puis à l'humanité. Hiéroclès de Stobie représente ce processus par l'image des cercles concentriques : le soi au centre, puis la famille, les amis, les concitoyens, l'humanité.

Locke transforme cette intuition en principe juridique. Dans le *Second Traité du Gouvernement*, il fonde la propriété sur la propriété de soi : chaque homme est propriétaire de sa propre personne ; le travail de son corps lui appartient en propre ; le produit de son travail lui revient donc. La propriété privée est légitime parce qu'elle découle de l'extension de la personne dans le monde par le travail. Sans cette reconnaissance de soi comme centre d'attribution - l'héritage direct des stoïciens - la propriété n'aurait pas de fondement.

### **Le cosmopolitisme : de la citoyenneté mondiale au libre-échange**

Les stoïciens inventent le cosmopolitisme. Avant eux, l'homme se définit par son appartenance à une cité particulière. Les stoïciens affirment que tout homme est d'abord citoyen du monde. Puisque tous participent de la même raison, ils forment une communauté naturelle qui transcende les frontières. Marc Aurèle tire la conséquence : si la raison nous est commune, la loi aussi ; nous sommes donc concitoyens, et le monde est comme une cité.

Le libéralisme économique transpose ce cosmopolitisme dans le registre commercial. Si tous les hommes sont concitoyens, les frontières nationales

n'ont pas de signification morale particulière. Le protectionnisme, qui favorise les nationaux au détriment des étrangers, est une discrimination arbitraire. Adam Smith démontre que le libre-échange enrichit toutes les parties ; Bastiat pousse la logique à son terme : si les marchandises ne traversent pas les frontières, les soldats le feront. Le commerce international n'est pas seulement efficace ; il est pacifique.

Ce cosmopolitisme stoïco-libéral aura, nous le verrons, une conséquence décisive en matière foncière : si tous les hommes sont concitoyens du monde, la terre et ses ressources appartiennent à tous, et nul ne peut s'en arroger la propriété absolue sans verser un loyer à la communauté universelle.

### **La limitation du pouvoir : de la méfiance envers l'orgueil politique à l'ordre spontané**

Le stoïcisme contient une critique profonde de l'orgueil politique : cette prétention démesurée de l'homme d'État à réorganiser la société selon son plan. Le sage sait que le monde est gouverné par un ordre qui dépasse l'entendement humain. Prétendre réformer la société d'un trait de plume, c'est commettre le péché d'orgueil. Les stoïciens romains ont fourni au Sénat ses plus farouches opposants à la tyrannie - Caton contre César, Thrasea Paetus contre Néron - non par amour du désordre, mais par refus de l'abjection morale.

Cette méfiance envers l'ingénierie économique et sociale se retrouve chez les libéraux. Friedrich Hayek dénonce la présomption fatale des planificateurs qui croient pouvoir maîtriser une complexité qui dépasse tout individu. Le marché, comme le cosmos stoïcien, est un ordre spontané que nul esprit humain n'a conçu et que nul décret ne peut améliorer. Adam Smith, formé à la philosophie stoïcienne par Francis Hutcheson, transpose cette intuition dans sa théorie de la main invisible : l'ordre économique n'est pas le produit d'un plan, mais l'agrégation de millions de décisions individuelles. Montesquieu formalise la séparation des pouvoirs : le pouvoir doit arrêter le pouvoir, car tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser. Cette méfiance - y compris envers le pouvoir démocratique - est stoïcienne dans son esprit : elle reconnaît la faiblesse de la nature humaine et refuse de s'en remettre à la vertu des gouvernants.

### **Le libéralisme comme stoïcisme politique**

Au-delà des correspondances conceptuelles, stoïcisme et libéralisme partagent une anthropologie. L'homme qu'ils présupposent est rationnel, autonome,

responsable, social et faillible. Cette anthropologie s'oppose à deux visions alternatives : l'anthropologie pessimiste, augustinienne ou hobbesienne, selon laquelle l'homme naturellement mauvais ne peut être contenu que par la force ; et l'anthropologie optimiste, rousseauiste ou marxiste, selon laquelle l'homme naturellement bon n'est corrompu que par les institutions. L'anthropologie stoïco-libérale est réaliste : l'homme est capable du meilleur et du pire, et les institutions doivent être conçues en conséquence.

Le stoïcisme et le libéralisme partagent enfin une éthique de la responsabilité. Le sage stoïcien ne blâme pas les circonstances ; il se demande ce qu'il peut faire avec ce qui lui est donné. L'individu libéral ne réclame pas de droits-créances ; il exerce ses droits-libertés et assume les conséquences de ses choix. Cette éthique s'oppose à l'éthique victimaire qui domine notre époque. Le ressentiment, la plainte, l'accusation perpétuelle de la société... tout cela est étranger au stoïcisme comme au libéralisme.

*Sustine et abstine* - Supporte et abstiens-toi. Tel pourrait être, aussi bien que la devise du stoïcien, celle du libéral : supporte les maux inévitables de la condition humaine, et abstiens-toi de vouloir les guérir par la contrainte.

### **13. Le temps : de l'école autrichienne à la souveraineté de l'Anarque**

Saint-Exupéry, dans *Citadelle*, écrit : « Car il faudra bien que tu comprennes, que seul vaut ce qui a coûté du temps aux hommes. » La formule a l'évidence de ce qui est profondément vrai. Mais Saint-Exupéry, en poète, ne fait que poser l'intuition. C'est à l'économie politique qu'il revient de la déplier.

#### **La valeur subjective, ou le prix du temps de vivre**

Toute l'économie politique repose sur une question fondamentale : qu'est-ce qui fait qu'une chose a de la valeur ? Lorsque Adam Smith et David Ricardo cherchaient la réponse dans le travail, ils posaient au fond une question temporelle : combien d'heures de vie humaine faut-il pour produire cette chose ? Leur erreur ne consistait pas à impliquer le temps, mais à le chercher du mauvais côté : du côté de la production.

La théorie classique de la valeur-travail affirmait que le prix d'un bien devait refléter la quantité de travail socialement nécessaire à sa fabrication. C'était une théorie de l'offre : la valeur était scellée dans l'objet au moment de sa production, comme une quantité d'énergie emmagasinée dans un ressort. Marx la porta à sa conséquence la plus radicale : si la valeur réside dans le travail incorporé, alors le capitaliste qui profite de l'écart entre la valeur produite et le salaire versé est un exploiteur. La théorie de la plus-value n'est pas un appendice de la valeur-travail ; elle en est le prolongement logique.

Carl Menger, fondateur de l'École Autrichienne, renverse l'édifice en 1871. La valeur, montre-t-il, ne réside pas dans l'objet mais dans l'esprit de celui qui le désire. Un diamant trouvé par hasard n'a coûté aucun travail ; il a pourtant une valeur énorme. Un canal creusé pendant dix ans vers un endroit où personne ne veut aller a coûté un travail considérable ; il ne vaut rien. La valeur est *subjective* : non pas au sens où elle serait capricieuse, mais au sens précis où elle procède d'un sujet, d'un esprit individuel qui évalue, compare et choisit.

Mais que signifie concrètement choisir d'acquérir ? C'est ici que le temps resurgit, non plus comme temps de production mais comme temps de vie de l'acheteur. Tout revenu est la traduction monétaire d'un temps de travail passé ou futur. Lorsqu'un individu décide de consacrer cent euros à l'achat d'un livre, il ne dépense pas seulement de l'argent : il dépense une fraction de sa vie. Selon

son salaire horaire, ce livre lui a coûté deux heures, cinq heures, une demi-journée d'existence. Le prix, dans cette perspective, n'est pas une abstraction numérique : c'est un sacrifice temporel librement consenti.

On comprend alors ce que Saint-Exupéry entendait, peut-être sans le savoir, en termes économiques : ce qui a coûté du temps aux hommes, ce n'est pas seulement ce qui a exigé du labeur au producteur, c'est surtout ce que d'autres hommes ont jugé digne d'y consacrer leur propre temps de vie. Le marché, compris ainsi, n'est pas un mécanisme froid de fixation des prix : c'est un système de révélation des jugements temporels de millions d'individus souverains. Chaque prix est une réponse collective et spontanée à la question de Saint-Exupéry : combien de temps de vie humaine cette chose vaut-elle ?

### **La légitimité des grands revenus : l'effet multiplicateur de la multitude**

La théorie de la valeur subjective éclaire un phénomène que l'opinion commune juge scandaleux et qui est pourtant parfaitement légitime : l'existence de revenus très élevés. Si la valeur d'un bien ou d'un service est déterminée par ceux qui choisissent d'y consacrer une portion de leur temps, alors un service qui touche un grand nombre de personnes peut légitimement générer des revenus considérables.

Considérons un footballeur qui joue un match de quatre-vingt-dix minutes. Son temps à lui est le même que celui de n'importe quel travailleur : une heure et demie de sa vie. Mais pendant ces quatre-vingt-dix minutes, cent vingt millions de personnes choisissent librement de lui consacrer le même temps, devant leur écran. Chacun de ces spectateurs, par ce choix, dit en substance : je juge que le spectacle de ce match vaut quatre-vingt-dix minutes de ma vie. Le footballeur ne vole le temps de personne ; il le reçoit, librement offert, multiplié par la multitude. Que ses revenus soient colossaux n'est pas une injustice : c'est la conséquence mathématique d'un talent rare qui mobilise le temps librement consenti de millions d'individus.

Le même raisonnement s'applique au manager. Un dirigeant qui coordonne efficacement le travail de vingt-cinq mille personnes exerce un talent qui consiste à faire travailler ensemble, de manière productive, des milliers d'individus dont les efforts, sans cette coordination, seraient stériles ou chaotiques. Ce talent est rare ; il est irremplaçable ; et l'écart de productivité entre un bon et un mauvais dirigeant se mesure en milliards d'euros de valeur

créée ou détruite. Que ce talent soit rémunéré à l'extrême est le gage même de l'efficacité économique : il faut attirer les meilleurs là où ils sont le plus utiles.

Il y a donc une *légitimité des revenus*, y compris des revenus considérables, dès lors qu'ils correspondent à de la valeur réellement créée et librement reconnue par ceux qui paient. Le problème n'est pas le revenu élevé ; le problème est la *rente* : c'est-à-dire le revenu qui n'est le fruit d'aucun travail, d'aucun talent, d'aucune prise de risque. La rente foncière, qui enrichit le propriétaire d'un terrain sans qu'il ait levé le petit doigt. La rente héréditaire, qui permet de vivre du temps d'un mort. C'est la rente, et non le grand revenu, qui est l'ennemi du véritable libéralisme. Et c'est précisément la rente que la redevance foncière et l'abolition de l'héritage permettent d'éliminer, restituant au libéralisme sa cohérence et sa légitimité.

### **La préférence temporelle, ou l'urgence de vivre**

La théorie subjective de la valeur révèle le temps du côté de la demande. Mais l'école autrichienne découvre une seconde dimension temporelle, plus profonde encore : la *préférence temporelle*. Eugen von Böhm-Bawerk, puis Ludwig von Mises, établissent un principe que l'expérience quotidienne confirme : à satisfaction égale, un bien présent est toujours préféré à un bien futur. Cent euros aujourd'hui valent davantage que cent euros dans un an, non par convention, mais parce que l'homme vit dans le temps, qu'il est mortel, et que l'avenir est structurellement incertain.

La préférence temporelle n'est pas un biais psychologique : c'est une loi de l'action humaine. Agir, c'est toujours choisir entre une satisfaction immédiate et une satisfaction différée. Un individu à préférence temporelle élevée privilégie la jouissance immédiate : il dépense, consomme, vit dans l'instant. Un individu à préférence temporelle basse accepte de reporter sa satisfaction : il épargne, investit, construit.

La civilisation elle-même, pourrait-on dire, est un abaissement progressif de la préférence temporelle collective. Le chasseur-cueilleur consomme ce qu'il trouve ; l'agriculteur accepte d'attendre une récolte ; l'industriel projette sur des décennies ; le chercheur fondamental accepte que ses travaux ne portent pas de fruits de son vivant. Peter Sloterdijk, dans *Tu dois changer ta vie*, décrit ce processus sous le nom d'*anthropotechnique* : la civilisation est l'ensemble des exercices par lesquels l'homme se discipline, se forme ; et parmi ces exercices,

l'abaissement de la préférence temporelle occupe une place décisive. Apprendre à attendre, à différer, à sacrifier le présent au profit du futur : c'est l'exercice fondamental de la civilisation.

### **Le capital : du temps cristallisé**

C'est ici qu'apparaît la notion autrichienne de capital dans toute sa profondeur. Le capital n'est pas, comme le croyait Marx, du travail mort accumulé par l'exploitation. Il n'est pas non plus un facteur de production homogène qu'on pourrait mesurer en unités abstraites. Le capital, dans la perspective de Böhm-Bawerk, est du temps incorporé dans des biens intermédiaires. Il est le résultat matériel d'une décision d'attendre.

L'exemple le plus simple est celui du pêcheur. Il peut attraper du poisson à mains nues : c'est la production directe, sans capital. Mais s'il accepte de ne pas pêcher pendant deux jours pour fabriquer un filet, il s'engage dans un détour de production. Il sacrifie du temps présent, deux jours sans poisson, pour obtenir un outil qui décuplera sa productivité future. Le filet est du capital. Mais qu'est-ce que le filet, sinon du temps humain solidifié ? Deux jours de patience, de travail différé, d'abstinence de consommation immédiate, matérialisés dans un réseau de cordes.

Böhm-Bawerk généralise cette intuition. Tout le processus productif d'une économie complexe est une structure de détours de production de longueur variable. Plus le détour est long, plus la productivité augmente, mais plus il faut de temps et de patience. L'intérêt du capital - le taux d'intérêt naturel - n'est donc pas le prix de l'argent, ni la rémunération d'une classe parasitaire. Il est la mesure de la préférence temporelle de la société : le prix auquel les épargnants acceptent de reporter leur consommation, c'est-à-dire de prêter du temps de vie. L'emprunteur qui paie un intérêt dit au prêteur : je reconnais la valeur du temps que tu me cèdes.

Ainsi, les trois piliers de l'économie autrichienne - la valeur subjective, la préférence temporelle, la théorie du capital - convergent vers une même vérité anthropologique : **l'économie tout entière est un système de gestion souveraine du temps humain**. Le marché est le lieu où des individus libres comparent, échangent et négocient les portions de leur existence. Chaque prix est un condensé de jugements temporels. Chaque investissement est un acte de foi envers l'avenir. Chaque épargne est une forme de maîtrise de soi.

## La monnaie saine et le vol du temps

Si le temps est la substance de la valeur, alors la monnaie n'en est que le signe. L'argent, dans une économie saine, est un certificat de temps : il atteste que son détenteur a produit quelque chose que d'autres ont jugé digne de leur propre temps, et qu'il n'a pas encore échangé ce crédit contre d'autres biens. La monnaie est donc une créance de temps différé : une promesse que le sacrifice temporel consenti sera honoré plus tard, quand le détenteur décidera d'acheter à son tour.

Pour que cette promesse tienne, il faut que la monnaie soit stable. C'est ici qu'apparaît la première grande maladie de la modernité : l'inflation. L'inflation est un vol de temps. Quand l'État ou les banques créent de la monnaie à partir de rien, ils diluent la valeur de l'épargne accumulée. L'ouvrier qui a travaillé pour mettre de côté de quoi acheter un bien découvre que son pécule ne vaut plus rien. Son temps a été volé, non par un brigand, mais par une politique monétaire.

L'école autrichienne, avec Mises et Hayek, a montré que l'inflation n'est pas un phénomène mystérieux ou inévitable : elle est toujours et partout la conséquence d'un accroissement de la masse monétaire au-delà de la croissance réelle de la production. Lorsque l'État fabrique de l'argent pour financer ses déficits, il ne crée pas de richesse : il redistribue la richesse existante en diluant la valeur de chaque unité monétaire. Les premiers bénéficiaires de cet argent nouveau - l'État lui-même, les banques, les grands emprunteurs - le dépensent avant que les prix n'aient eu le temps de monter. Mais quand cet argent se diffuse dans l'économie, les prix montent pour tout le monde, et ce sont les salariés - ceux qui détiennent de la monnaie plutôt que des actifs - qui paient la facture. L'inflation est un impôt invisible qui récompense le débiteur et punit le créancier. Elle favorise celui qui emprunte pour consommer immédiatement et détruit celui qui épargne pour construire patiemment. Elle est l'arme des impatientes contre les patients, des dissipateurs contre les bâtisseurs.

Mais l'inflation fait pire encore. En faussant le signal des prix, elle trompe les entrepreneurs sur l'état réel de l'épargne disponible. Lorsque les taux d'intérêt sont artificiellement bas, les entrepreneurs lancent des projets d'investissement qui ne correspondent à aucune épargne réelle : c'est ce que Mises et Hayek appellent le *malinvestissement*. La bulle de crédit gonfle, la réalité finit par se rappeler à elle, et la crise éclate : détruisant du capital réel, c'est-à-dire du temps humain cristallisé. Les cycles de boom et de krach ne sont pas des aléas

inévitables du capitalisme : ils sont les conséquences prévisibles d'une manipulation monétaire qui fausse le rapport de la société au temps.

### **Pourquoi l'école autrichienne, et non Keynes**

Le keynésianisme a donné, pendant un demi-siècle, une illusion d'efficacité. En stimulant la demande par la dépense publique, en manipulant les taux d'intérêt, en acceptant l'inflation comme un moindre mal et en creusant impunément la dette, les gouvernements ont pu, temporairement, lisser les crises et maintenir la croissance. Mais cette illusion repose sur deux mythes.

Le premier mythe est le caractère éternel de l'État. Le keynésianisme suppose qu'un État peut rouler sa dette indéfiniment -emprunter pour rembourser ses emprunts antérieurs, reporter sans cesse le fardeau sur les générations suivantes- parce que, contrairement à un individu, l'État ne meurt pas. Mais cette éternité supposée de l'État est un mythe : les États sont des fictions. Les empires s'écroulent. Les monnaies meurent. Et même quand l'État survit, ce sont des êtres humains mortels qui paient la dette, par l'impôt, par l'inflation, par la dégradation des services publics. Rouler la dette, c'est forcer les enfants à payer la fête des pères. L'Anarque dit : cette dette n'est pas la mienne.

Le second mythe est la création monétaire sans coût. Le keynésianisme a théorisé l'idée qu'on peut créer de la monnaie pour relancer l'économie, comme si la richesse pouvait naître d'un jeu d'écritures. Mais créer de la monnaie n'est pas créer de la richesse : c'est redistribuer la richesse existante en diluant la valeur de chaque unité monétaire. C'est un transfert silencieux et brutal des épargnants vers les emprunteurs, des prudents vers les imprudents, des patients vers les impatientes.

La théorie autrichienne reste valable sur le temps long parce qu'elle refuse de tricher avec le temps. Elle dit : il n'y a pas de raccourci. L'investissement productif suppose l'épargne réelle. La croissance durable suppose la patience. La prospérité générale suppose le respect du temps de chacun. Le keynésianisme a pu donner de bons résultats à court terme, exactement comme un stimulant chimique peut donner un coup de fouet passager, mais le prix à payer finit toujours par arriver : dettes abyssales, inflation galopante, bulles spéculatives, accoutumance, et au bout du compte, la crise que l'on prétendait éviter.

## Proposer n'est pas quêter : le paradoxe résolu

Comment réconcilier la leçon d'Épictète : ne fais dépendre ton bien que de ce qui est en ton pouvoir ; avec la leçon de Menger : la valeur de ce que tu produis dépend entièrement d'autrui ?

Le paradoxe ne tient que si l'on confond deux registres que le stoïcisme distingue avec soin. La dichotomie du contrôle ne porte pas sur l'activité extérieure mais sur la fin ultime de l'existence. Les stoïciens distinguent entre le *bien* - la vertu, la disposition souveraine de l'âme - et les *préférables* - la santé, la richesse, le succès commercial. La richesse est un indifférent préférable : il est raisonnable de la poursuivre, mais il serait insensé de faire dépendre de sa possession la qualité de sa vie intérieure.

Cicéron, exposant la doctrine stoïcienne, utilise l'image de l'archer. L'archer accompli met tout son soin à bander l'arc, à ajuster sa visée, à choisir l'instant du tir. Tout cela est en son pouvoir. Que la flèche atteigne la cible, un coup de vent peut l'empêcher, et cela ne dépend pas de lui. Le producteur-Anarque est un archer. Son travail est le bandement de l'arc. Le verdict du marché est le coup de vent. Il s'y expose sans s'y soumettre. Il *propose* sans *mendier*. La différence entre les deux verbes est entièrement intérieure : elle réside dans la disposition de l'âme, non dans le geste visible.

La théorie subjective de la valeur, loin de créer une dépendance du producteur envers l'acheteur, est précisément la théorie qui reconnaît la souveraineté de chacun. Elle refuse qu'aucune autorité puisse décréter ce que vaut une chose. L'échange volontaire est le point de tangence de deux libertés : le producteur a investi son temps de manière souveraine, l'acheteur investit le sien de la même manière. L'échange qui survient n'est pas la soumission de l'un à l'autre : c'est la rencontre de deux souverainetés.

C'est précisément ce que détruit le prix administré, le contrôle étatique, la planification centrale : la souveraineté de l'acheteur autant que celle du producteur. La théorie subjective de la valeur est donc, en son fond, une théorie stoïcienne : elle reconnaît à chaque individu le pouvoir de juger par lui-même de la valeur des choses, et refuse de transférer ce pouvoir à une instance extérieure.

## **L'épargne comme exercice de souveraineté**

La préférence temporelle basse - la disposition à différer la jouissance, à épargner, à investir dans l'avenir - est une vertu stoïcienne avant d'être une catégorie économique. La maîtrise de soi, la tempérance qui subordonne le désir immédiat à la raison et au long terme, c'est exactement ce que l'économiste autrichien observe chez l'épargnant. Celui qui épargne exerce un contrôle sur ses désirs : il choisit le futur contre le présent, le durable contre l'éphémère. Cette disposition est à la fois la vertu cardinale du stoïcien et le moteur principal de l'accumulation de capital. La tempérance est le pont entre l'éthique et l'économie.

Sloterdijk dirait que l'épargne est un exercice, au sens technique qu'il donne à ce mot : une pratique répétée de dépassement de soi par laquelle l'homme se forme et se transforme. L'homme qui épargne s'entraîne quotidiennement à la souveraineté sur ses impulsions. Il pratique, dans l'ordre économique, ce que l'ascète pratique dans l'ordre spirituel : le refus de l'immédiat au nom du supérieur. C'est une anthropotechnique de la patience.

L'Anarque-producteur est donc un stoïcien pratiquant et un économiste autrichien qui s'ignore peut-être. Il produit avec la rigueur de celui qui sait que la qualité de l'acte est en son pouvoir. Il épargne avec la tempérance de celui qui subordonne le présent au futur. Il échange avec la sérénité de celui qui propose sans mendier. Et il sait que le marché n'est pas un maître mais un ordre de libertés, où nulle instance n'a le droit de décréter à la place des hommes ce que vaut le temps de leur vie.

## **14. La Terre et l'Héritage**

Les deux parties précédentes ont établi les principes. Reste à en tirer les conséquences. Et ces conséquences sont radicales. Elles conduisent à remettre en cause deux institutions que le conservatisme économique tient pour sacrées : la propriété du sol et l'héritage. L'Anarque n'est pas un conservateur. Il suit la logique de ses principes jusqu'à leur terme, quand bien même ce terme dérange les habitudes.

### **La question foncière : le cosmopolitisme stoïcien et le sol**

Le cosmopolitisme stoïcien affirme que tous les hommes sont concitoyens du monde. Mais cette thèse a une conséquence économique que les libéraux classiques n'ont pas toujours tirée. Si les hommes forment une communauté universelle, alors la terre qu'ils habitent, ce sol qui existait avant eux et existera après eux, est leur bien commun. Nul ne l'a créée par son travail ; nul ne peut donc s'en prétendre propriétaire au sens où l'artisan est propriétaire de son œuvre. Locke lui-même le reconnaissait : « Bien que la terre et toutes les créatures inférieures appartiennent en commun à tous les hommes... » La propriété de soi fonde la propriété du fruit du travail ; elle ne fonde pas la propriété absolue du sol.

### **Le problème de la rente foncière**

Henry George, économiste américain du XIX<sup>e</sup> siècle, a identifié avec une clarté définitive le problème de la rente foncière. La terre n'a été créée par le travail de personne. Pourtant, celui qui possède un terrain bien situé - au centre d'une ville, près d'un port, sur une terre fertile - perçoit une rente qui n'est pas le fruit de son travail, mais de la position géographique. Et cette rente augmente mécaniquement avec la prospérité de la communauté : plus la ville grandit, plus le terrain vaut cher, sans que le propriétaire ait levé le petit doigt.

Cette rente est la source de la plupart des inégalités injustes. Elle permet à des dynasties de vivre sans travailler, simplement en possédant le sol sur lequel les autres doivent bâtir. Elle crée un féodalisme moderne où la propriété foncière se substitue au titre de noblesse. Elle contredit le principe même du libéralisme, qui veut que la position sociale reflète la contribution de chacun. Le propriétaire foncier qui encaisse la hausse de valeur de son terrain n'a en rien contribué : c'est la communauté tout entière qui, par ses investissements en infrastructures, en services, en dynamisme économique, a créé cette valeur.

La rente foncière est aussi l'un des moteurs de la spéculation immobilière, cette maladie chronique de nos économies. Quand la possession d'un terrain vide rapporte plus que le travail productif, les capitaux se détournent de l'investissement réel vers la spéculation foncière. Les jeunes générations ne peuvent plus se loger. Les entrepreneurs ne peuvent plus s'installer. La terre, au lieu de servir la création de richesse, l'entrave.

### **La solution georgiste : privatiser les fruits, socialiser le sol**

La solution qui réconcilie propriété commune du sol et efficacité de l'exploitation privée est la distinction entre le sol et l'œuvre, entre la terre nue et ce que l'homme y crée. C'est la *Land Value Tax* : la redevance sur la valeur foncière.

Le mécanisme est simple. La terre appartient à la communauté. Celui qui souhaite occuper un terrain de manière exclusive paie une redevance annuelle proportionnelle à la valeur locative du terrain nu sans les constructions. C'est un loyer versé à la communauté en échange de l'usage exclusif d'un bien qui appartient à tous. Mais - et c'est décisif - tout ce qui est construit, planté, amélioré par le travail humain sur cette terre appartient intégralement à son créateur. Aucun impôt ne frappe le bâti ou la récolte.

Les conséquences sont remarquables. La spéculation foncière disparaît : garder un terrain vide coûte cher. Les terrains bien situés sont intensivement utilisés. La rente foncière, au lieu d'enrichir quelques propriétaires qui n'ont rien créé, finance les fonctions communes. Le système récompense le bâtisseur et punit le spéculateur. La conséquence architecturale est profonde : on ne construit plus des pavillons de carton pour vingt ans, mais des demeures de pierre pour deux siècles. Saint-Exupéry, qui méditait sur les cathédrales, aurait reconnu là l'esprit de son œuvre.

### **L'abolition de l'héritage : la contradiction doctrinale majeure du libéralisme**

L'héritage est l'un de ces points aveugles de la pensée libérale où l'évidence apparente dissimule une contradiction fondamentale. Que le libéralisme, philosophie de l'autonomie individuelle et du mérite, se soit accommodé d'une institution qui consacre précisément le contraire - la détermination de la condition sociale par la naissance - voilà qui devrait étonner davantage. Cette

complaisance trahit moins une nécessité logique qu'un compromis historique dont la légitimité est épuisée.

Dans les sociétés traditionnelles, l'héritage remplissait trois fonctions réelles. Premièrement, la continuité de l'unité productive : la ferme, l'atelier, la boutique ne pouvaient survivre à leur propriétaire que par la transmission intégrale. Deuxièmement, la sécurité intergénérationnelle : en l'absence de tout système de protection sociale, seule la famille pouvait garantir la subsistance à chaque âge de la vie. Troisièmement, la transcendance dans la durée : dans des sociétés où l'espérance de vie dépassait rarement quarante ans, le patrimoine familial offrait une forme de permanence.

Or, ces trois conditions ont été radicalement transformées. L'héritage contemporain est devenu une forme survivant à son contenu : un archaïsme institutionnel que l'Anarque, précisément parce qu'il n'est pas un conservateur, se doit de défaire.

### **La révolution démographique : l'héritage à contretemps**

L'espérance de vie a plus que doublé en deux siècles, passant d'environ quarante ans à plus de quatre-vingts. Les conséquences sur l'héritage sont décisives. Aujourd'hui, un individu décède typiquement à quatre-vingt-cinq ans, laissant ses biens à des enfants qui ont eux-mêmes cinquante-cinq ou soixante ans. Ces héritiers ont déjà vécu l'essentiel de leur vie active. Leur carrière est faite ou manquée, leur niveau de vie est établi. L'héritage ne remplit plus sa fonction de mise en route des jeunes générations : il arrive trop tard.

L'allongement de la vie crée en outre un mécanisme de saute-mouton patrimonial absurde : les biens du grand-père passent au père qui les transmettra au fils, chacun recevant à un âge où il n'en a plus le besoin fondamental. De plus, la nature des biens transmis a changé. Dans une économie agraire, hériter d'une ferme, c'était hériter d'une obligation de travail. L'héritage supposait l'effort. Aujourd'hui, le patrimoine transmissible est essentiellement financier : portefeuilles d'actions, comptes bancaires, biens immobiliers de rapport. Ces biens ne requièrent aucun travail. L'héritage contemporain est devenu une pure rente, découplée de toute contribution productive.

## **Du temps qui n'est pas le sien**

Si le capital est du temps cristallisé, une question redoutable se pose : de qui est-ce le temps ? Considérons l'épargnant qui, pendant trente ans de travail, a constitué un patrimoine par l'exercice continu de sa tempérance. Ce capital est son temps à lui, matérialisé dans des actifs productifs. Les revenus qu'il en tire - intérêts, dividendes, loyers - ne sont pas des rentes oisives : ils sont la rémunération légitime de la patience, c'est-à-dire du temps de vie qu'il a choisi de ne pas consommer. Rien dans cet enchaînement ne heurte la justice.

Mais considérons l'héritier. Celui-ci reçoit du capital qu'il n'a pas constitué, c'est-à-dire du temps qu'il n'a pas vécu. Le capital hérité, ce n'est pas du temps à soi : c'est du temps d'un autre, que l'on s'est approprié par le seul effet du lien biologique ou de la volonté testamentaire. L'héritier qui perçoit des revenus du capital hérité vit littéralement du temps d'un mort. Sa préférence temporelle est sans objet, puisque le sacrifice de consommation qui a permis l'accumulation n'a jamais été le sien.

Voilà pourquoi l'héritage est illégitime du point de vue même de la théorie autrichienne, dès lors qu'on prend au sérieux son anthropologie temporelle. Si la légitimité du capital repose sur le fait qu'il est du temps de vie librement sacrifié par son détenteur, alors un capital dont le détenteur n'a sacrifié aucun temps est un capital sans fondement moral. Et si la valeur est subjective, elle naît et meurt avec le sujet. Sloterdijk, dans sa célèbre controverse sur l'impôt, suggérait de passer d'une fiscalité de la contrainte à une éthique du don. L'abolition de l'héritage répond à cette intuition par un autre chemin : plutôt que de forcer les vivants à redistribuer les fruits de leur travail, elle empêche les morts de perpétuer leur emprise au-delà de leur propre durée.

## **La responsabilité intergénérationnelle**

L'abolition de l'héritage est aussi une question de responsabilité entre les générations. Le principe est élémentaire : chaque génération doit payer pour ce qu'elle a consommé. C'est refuser de charger les enfants des dettes des pères, mais c'est aussi refuser que les pères enrichissent les enfants au-delà de leur mérite. Dans les deux cas, le principe est le même : la responsabilité individuelle, sans laquelle la liberté n'est qu'un mot vide.

Remarquons d'ailleurs que chaque génération a déjà hérité du monde. Elle reçoit en naissant un patrimoine collectif immense : les langues, les idées, les

sciences, les institutions, les routes, les bâtiments, les œuvres d'art... le fruit de milliers d'années de travail humain accumulé. Nous naissons héritiers de la civilisation, et c'est de loin l'héritage le plus décisif. Que chaque individu contribue, en partant, à enrichir ce patrimoine commun plutôt qu'à constituer des dynasties privées, c'est non seulement juste, mais c'est honorer sa dette envers ceux qui l'ont précédé.

### **La méritocratie comme nécessité fonctionnelle**

Les communautés d'individus libres et responsables ont besoin d'un principe d'organisation : pour choisir des individus pour certaines tâches, il faut les discriminer. Le principe efficace, c'est alors la méritocratie : l'idée que les positions, les honneurs et les récompenses doivent aller à ceux qui les méritent par leurs talents et leurs efforts. La méritocratie n'est pas un idéal abstrait : c'est l'expression du plus petit dénominateur commun de la somme des intérêts individuels. Quand chacun veut trouver le meilleur médecin, le meilleur artisan, le meilleur enseignant pour ses enfants, il exige la méritocratie, même s'il ne l'appelle pas par ce nom. La méritocratie est donc « mon intérêt » individuel dans cette communauté.

La méritocratie est ainsi le moyen par lequel une communauté sélectionne les meilleurs pour les fonctions qui comptent. Un système où les positions sont déterminées par la naissance plutôt que par le talent est non seulement injuste, mais inefficace : il prive la société de ses meilleurs éléments et installe aux postes clés des héritiers qui n'ont pas prouvé leur valeur. L'héritage financier illimité est l'ennemi de la méritocratie : il permet à la naissance de supplanter le talent, à la fortune de supplanter l'effort. C'est pour cela *in fine* que la méritocratie est libérale et que l'héritage est contraire au libéralisme.

### **Le mécanisme de succession de l'Anarque**

À la mort d'un membre de la communauté, ses avoirs financiers - comptes, titres, créances - sont versés dans un Fonds du Temps Long qui finance les grandes œuvres collectives : infrastructures, recherche fondamentale, restauration du patrimoine. Les actifs matériels - maisons, entreprises, terres - sont mis aux enchères publiques, et les enfants du défunt disposent d'un droit de préemption : ils peuvent racheter le bien familial, au prix du marché, avec leur propre argent. S'ils ont travaillé et épargné, et que leurs parents décèdent quand ils ont cinquante-cinq ans selon la moyenne actuelle, ils pourront

conserver la maison de leur enfance. Sinon, elle reviendra à quelqu'un qui saura la faire fructifier.

L'héritage sensible reste ainsi possible, mais il exige un effort. La noblesse ne s'hérite pas : elle se conquiert. Ce système ne punit pas la richesse : il exige qu'elle soit méritée, car c'est l'intérêt individuel de chacun. Il ne punit pas l'accumulation : il exige qu'elle serve à créer, non à dormir. Et il transforme la parenté elle-même : les parents, sachant qu'ils ne peuvent léguer d'argent, investissent dans ce qui compte réellement : l'éducation de leurs enfants, le seul capital inaliénable.

### **La purification du libéralisme**

L'abolition de l'héritage ne contredit pas le libéralisme économique : elle le purifie. Dans un monde sans héritage, tout capital détenu est du temps à soi : gagné, épargné, investi par la discipline propre de celui qui le possède. Les revenus du capital deviennent totalement légitimes, sans aucune ombre. Il n'y a plus de rente dynastique, plus de fortune imméritée, plus de temps des morts pesant sur les vivants. Chaque génération recommence avec la seule richesse qui ne puisse lui être ni donnée ni retirée par un tiers : son temps de vie.

L'égalité des points de départ est restaurée sans sacrifier la liberté d'accumulation. Et la critique marxiste du capital - qui reposait tout entière sur l'idée que le capitaliste vit du temps d'autrui - perd son objet, car désormais chaque capitaliste ne vit que de son propre temps. Les parents, sachant qu'ils ne peuvent léguer d'argent, investissent dans ce qui compte réellement : l'éducation de leurs enfants, leur réseau, leur réputation, leurs valeurs, et des œuvres philanthropiques et culturelles de leur vivant.

L'héritage financier illimité, coexistant avec le libéralisme, est une contradiction doctrinale majeure : l'équivalent économique du privilège de naissance que le libéralisme politique a aboli au XVIII<sup>e</sup> siècle. La Révolution française a aboli le privilège héréditaire politique ; elle a laissé intact le privilège héréditaire économique, parce que ses conditions ne permettaient pas encore de le dépasser. Ces conditions sont aujourd'hui réunies. L'Anarque achève les révolutions.

## 15. L'économie de l'Anarque

Il est temps de rassembler les fils. Du portique stoïcien au marché libre, de l'école autrichienne à la justice foncière, un même principe directeur se dégage : l'économie véritable est un système de gestion souveraine du temps humain. L'Anarque, qui a établi sa liberté à l'intérieur de lui-même et refuse de la confondre avec les circonstances extérieures, ne peut se satisfaire d'un ordre économique qui vole le temps des travailleurs au profit des parasites, qui permet aux morts de régner sur les vivants, qui récompense la spéculation et punit le bâtisseur.

L'économie de l'Anarque repose sur cinq principes, tous déduits de la synthèse stoïco-autrichienne élaborée dans les pages précédentes.

**Premier principe : la souveraineté du temps.** Le temps de vie est la seule richesse véritable. Tout système économique se juge à la manière dont il respecte le droit de chaque individu à disposer de son propre temps. L'impôt sur le travail est un vol de temps ; l'inflation est un vol de temps ; l'héritage non mérité est une confiscation du temps d'un mort par celui qui n'a rien sacrifié.

**Deuxième principe : la monnaie saine.** La monnaie n'est que le signe du temps. Pour que ce signe reste honnête, la création monétaire doit être strictement indexée sur la croissance réelle de la production. Le taux d'intérêt réel est positif : il rémunère la patience de celui qui prête son temps. Aucune manipulation politique de la masse monétaire n'est tolérée.

**Troisième principe : la terre à tous, les fruits à chacun.** La terre et ses ressources appartiennent à l'humanité. Celui qui en occupe une parcelle verse une redevance à la communauté. Mais tout ce qu'il crée sur cette terre - maison, jardin, entreprise - lui appartient intégralement et n'est jamais taxé. On taxe ce qui est donné par la nature ; on ne taxe jamais ce qui est créé par l'effort humain.

**Quatrième principe : chaque génération mérite sa place.** Les avoirs financiers retournent au Fonds du Temps Long à la mort de leur détenteur. Les biens matériels peuvent être rachetés par les descendants, mais au prix du marché et avec leur propre argent. Le système ne punit pas la richesse : il exige qu'elle soit méritée.

**Cinquième principe : l'État gardien, non architecte.** L'État est puissant dans ses fonctions régaliennes - justice, police, défense, monnaie - mais absent de l'économie productive. Ses ressources proviennent de la redevance foncière, du Fonds du Temps Long et des contributions volontaires. Il n'impose jamais le travail, l'épargne longue ni les constructions.

### **La fin des mauvaises incitations**

Les systèmes fiscaux contemporains sont bâtis sur des incitations perverses qui punissent exactement ce qu'il faudrait encourager et encouragent ce qu'il faudrait décourager. Une communauté efficace, c'est-à-dire qui vise le progrès ne peut pas reposer sur des mauvaises incitations. Au début cela semble marcher, car c'est relativement neutre, mais le point de Laffer arrive très vite et surtout insidieusement, bien avant la baisse du rendement fiscal par des externalités négatives non mesurées : le renoncement à la création et à l'initiative.

L'impôt sur le travail punit celui qui produit. Il dit au salarié et à l'entrepreneur : plus tu travailles, plus tu es punitionné. C'est la plus absurde des incitations, car le travail est la source de toute richesse.

La taxe sur la valeur ajoutée punit la création de valeur. Elle frappe chaque étape de la chaîne productive, renchérissant les biens et les services et pénalisant le consommateur final. En renchérissant la vie, elle équivaut à une dévaluation du temps de travail de chacun.

L'impôt sur le capital punit l'épargne et l'investissement, c'est-à-dire la patience, la tempérance, la capacité de différer la jouissance. Il décourage exactement la vertu qui fonde la civilisation.

Les aides et subventions, de leur côté, créent une économie de la dépendance. Elles maintiennent artificiellement en vie des activités non viables, faussent les signaux du marché, et cultivent chez les bénéficiaires une mentalité de créancier permanent envers la société. En caricaturant et en exagérant à peine, on a même vu des incitations financières à la vie monoparentale.

L'économie de l'Anarque supprime toutes ces mauvaises incitations et les remplace par trois sources de financement uniques : la redevance foncière, le Fonds du Temps Long alimenté par les successions et les contributions

volontaires. Plus d'impôt sur le travail. Plus de taxe sur la valeur ajoutée. Plus d'impôt sur le capital productif. Plus d'aides qui déresponsabilisent. Uniquement une sécurité ultime en cas d'accident de la vie. Le travail est libéré. La création est libérée. L'épargne est honorée. Seuls sont taxés ce que personne n'a créé : le sol ; et ce dont personne ne peut plus jouir : le patrimoine des morts. La simplicité de ce système est en elle-même une vertu : elle rend la fraude difficile, la compréhension facile, et la justice visible.

### **L'homme du temps long**

Toute économie façonne un type humain. L'économie de consommation produit des consommateurs : des êtres passifs et impatientes. L'économie de l'Anarque vise à produire des bâtisseurs : des hommes et des femmes qui savent que leur temps est leur seul capital, qui refusent de le gaspiller, et qui cherchent à laisser des œuvres dignes du sacrifice consenti.

Cet homme est patient : il sait que la vraie richesse se construit sur des décennies. Il est responsable : il ne compte sur aucun héritage. Il est bâtisseur : l'argent meurt avec lui, la maison, le livre, l'entreprise demeurent. Il est enraciné : il construit non pour lui seul, mais pour des inconnus qui ne sont pas encore nés. Ce n'est pas un ascétisme triste. C'est une joie différente : la joie de celui qui contemple la maison qu'il a construite, l'entreprise qu'il a fondée, les enfants qu'il a élevés. Une joie qui dure, parce qu'elle repose sur quelque chose qui dure.

### **Former des hommes patients**

La capacité de différer la satisfaction ne naît pas spontanément. Elle se cultive. Dans les familles, où les parents transmettent des compétences et une éthique du travail. Dans les écoles, où l'on enseigne l'histoire des bâtisseurs. Dans la cité, où les œuvres durables sont célébrées et où la gloire appartient à ceux qui ont créé pour les siècles et non à ceux qui ont consommé pour l'instant.

L'Anarque, dans cet ordre économique, n'est pas un atome isolé. Le marché, compris à la manière autrichienne, est déjà ce que l'Anarque aspire à constituer dans l'ordre politique : une association de libertés, un ordre spontané où chaque individu maintient son intégrité tout en interagissant avec les autres par des échanges volontaires.

## Conclusion

L'économie de l'Anarque n'est pas une utopie. C'est la conséquence logique de prémisses éprouvées : la sagesse stoïcienne, l'analyse autrichienne, le cosmopolitisme universaliste. Elle ne prétend pas réinventer l'homme, mais créer les conditions dans lesquelles il peut exercer sa souveraineté sur son propre temps.

Car à la fin, l'intuition de Saint-Exupéry et la démonstration de Menger, de Böhm-Bawerk, de Mises, disent la même chose : **le temps est la seule monnaie véritable**. L'argent n'en est que le signe. Le prix n'en est que la traduction. Et la souveraineté de l'Anarque consiste à savoir cela : à n'échanger que son propre temps, librement, sans dettes héritées ni créances usurpées, dans la clarté d'une vie qui ne doit rien à personne sauf à elle-même.

*« C'est le temps que tu as perdu pour ta rose qui fait ta rose si importante »* - Le Petit Prince, Antoine de Saint-Exupéry

**Épilogue - le monde est prêt  
pour l'Anarque**

## **16. Un monde vétuste**

### **Le temps des interrègnes**

Il est des époques où l'histoire semble retenir son souffle. Non pas qu'il ne se passe rien - au contraire, tout s'agite, tout fermente, tout se défait - mais parce que l'ancien monde se meurt sans que le nouveau soit encore né. Gramsci nommait ces périodes des « interrègnes », et notait qu'elles sont propices à l'émergence de « phénomènes morbides ». Nous vivons un tel interrègne. Les institutions vacillent, les certitudes s'effritent, les promesses sonnent creux. Et pourtant, dans ce crépuscule même, une aurore se dessine pour qui sait regarder.

Car l'interrègne n'est pas seulement le temps des monstres : c'est aussi celui des fondateurs. Quand les vieilles cathédrales s'écroulent, il devient possible de bâtir autrement. Les Grecs avaient un mot pour désigner ce moment favorable où l'action devient non seulement possible mais nécessaire : le *kairos*. À la différence de *chronos*, le temps qui s'écoule mécaniquement, le *kairos* est le temps qualitatif, l'instant propice, la fenêtre qui s'ouvre et qu'il faut saisir avant qu'elle ne se referme.

Ce dernier chapitre entend montrer que nous vivons précisément le *kairos* de l'Anarque : que les conditions historiques, technologiques, démographiques et philosophiques convergent pour rendre non seulement pensable, mais urgente, l'émergence d'une nouvelle figure de la liberté humaine.

### **La fin de l'histoire comme horizon bouché**

En 1989, tandis que le mur de Berlin s'effondrait dans la liesse, Francis Fukuyama proclamait la « fin de l'histoire ». Non pas, précisait-il, la fin des événements, mais la fin de l'évolution idéologique de l'humanité : la démocratie libérale de marché avait triomphé de tous ses rivaux et constituait désormais l'horizon indépassable de l'organisation politique. L'humanité était arrivée à destination.

Trente-cinq ans plus tard, cette prophétie a le goût amer des promesses non tenues. Non qu'un rival idéologique cohérent ait émergé - ni le populisme, ni l'islamisme, ni l'autoritarisme chinois ne proposent une vision universalisable - mais parce que le modèle vainqueur lui-même s'est révélé incapable de combler les aspirations qu'il avait suscitées. La démocratie libérale devait apporter la

prospérité, la paix et le sens : elle a produit l'endettement, les guerres « humanitaires » et le vide existentiel.

Ce qui frappe aujourd'hui, c'est moins l'opposition au système que son acceptation résignée. On ne croit plus aux grandes promesses, mais on ne sait pas par quoi les remplacer. Le citoyen contemporain ressemble à ces habitants de l'Empire romain tardif décrits par saint Augustin : ils continuaient de fréquenter les temples, d'accomplir les rites, mais les dieux avaient déserté les statues. Le geste demeurait, la foi avait disparu.

### **Le vide comme opportunité**

Or ce vide, pour vertigineux qu'il soit, constitue paradoxalement une opportunité historique. Les grandes refondations n'adviennent jamais dans les périodes de certitude, mais dans les moments de doute radical. C'est dans les ruines de la cité grecque que naquit le stoïcisme ; c'est dans l'effondrement de l'ordre médiéval que surgit l'humanisme de la Renaissance ; c'est dans le chaos des guerres de religion que s'élabora le contrat social moderne. Chaque fois, le désarroi collectif a été la condition de possibilité d'une nouvelle vision de l'homme et de sa place dans le monde.

Nous en sommes là. Le marxisme est mort avec le mur de Berlin, le capitalisme agonise sous le poids de ses propres contradictions, les nationalismes ne proposent que des replis frileux sur des identités fantasmées. Le conservatisme se contente de freiner sans savoir où il va, le progressisme d'accélérer sans savoir vers quoi. L'espace doctrinal est vide... et ce vide appelle à être comblé.

L'Anarchie n'arrive pas dans un monde saturé d'idéologies concurrentes : il arrive dans un monde en attente. En attente d'une parole qui ne soit ni la répétition du passé, ni la fuite en avant technologique, ni le repli communautaire, mais une synthèse inédite qui prenne acte de l'épuisement des formes anciennes tout en répondant aux aspirations permanentes de l'âme humaine : la liberté, le sens, la dignité.

### **Obsolescence de l'État westphalien**

L'ordre politique moderne est né en 1648, dans les décombres de la guerre de Trente Ans. Les traités de Westphalie établirent un principe révolutionnaire pour l'époque : la souveraineté territoriale absolue. Ce principe structure les relations internationales depuis quatre siècles.

Or cette souveraineté territoriale supposait que l'État puisse effectivement contrôler ce qui entre et sort de son territoire : les hommes, les marchandises, les idées. Cette condition n'est plus remplie. Les capitaux circulent à la vitesse de la lumière et échappent à toute juridiction ; les informations traversent les frontières sans visa ; les pollutions ignorent les douanes ; les virus se moquent des murs. L'État westphalien ressemble à ces forteresses médiévales après l'invention de la poudre : leurs murailles impressionnantes ne protègent plus de rien.

Certes, les États tentent de réagir. Ils érigent des murs (entre le Mexique et les États-Unis, autour de l'Europe), ils légifèrent frénétiquement sur les données numériques, ils tentent de taxer les GAFAM et les IA. Mais ces efforts désespérés ressemblent à ceux d'un homme qui voudrait retenir l'eau avec ses mains : plus il serre, plus elle fuit. La souveraineté territoriale est devenue une fiction juridique que démentent quotidiennement les faits.

### **Obsolescence de L'État-nation**

Si l'État westphalien définissait un contenant, l'État-nation prétendait définir un contenu : une communauté de destin, une identité partagée, un « nous » substantiel. Renan le formulait magnifiquement : la nation est « un plébiscite de tous les jours », la volonté de continuer ensemble une histoire commune. Cette fiction mobilisatrice a permis les plus grandes réalisations collectives, mais aussi les plus grands massacres.

Or le « nous » national se fissure de toutes parts. Non pas seulement sous l'effet de l'immigration, comme le croient les nationalistes, mais plus profondément sous l'effet de l'individualisation des modes de vie, de la diversification des références culturelles, de la multiplication des appartenances. Le Français d'aujourd'hui peut se sentir simultanément breton, européen, citoyen du monde, membre de la communauté des fans de tel groupe musical, adepte de telle pratique spirituelle... et accessoirement français. L'identité nationale n'a pas disparu, mais elle est devenue une appartenance parmi d'autres, et pas nécessairement la plus importante.

Les sociétés contemporaines ne sont plus des communautés organiques mais des réseaux lâches d'individus aux appartenances multiples et changeantes. Quand le président parle au nom de « la France », de qui parle-t-il exactement ? De quelle France ? De quels Français ? Le « nous » national sonne de plus en

plus creux, non par malveillance des uns ou des autres, mais par transformation structurelle des sociétés elles-mêmes.

### **Obsolescence de L'État-providence**

La troisième figure de l'État moderne est l'État-providence, cette construction géniale de l'après-guerre qui promettait à chaque citoyen la sécurité du berceau à la tombe : éducation, santé, retraite, protection contre les aléas de l'existence. Pour la première fois dans l'histoire, l'individu pouvait traverser la vie sans jamais dépendre personnellement de quiconque - famille, patron, seigneur - puisque des institutions abstraites prendraient soin de lui.

Cette promesse supposait deux conditions qui ne sont plus réunies : une croissance économique soutenue permettant de financer les prestations, et une démographie favorable assurant le renouvellement des cotisants. La première condition s'est évanouie avec la « stagnation séculaire » qui affecte les économies développées depuis les années 2000. La seconde s'effondre sous nos yeux avec l'inversion de la pyramide des âges.

L'État-providence est aujourd'hui un Ponzi démographique : il promet aux retraités actuels des prestations qui ne pourront être financées que par l'endettement des générations futures. La dette publique n'est pas un accident de gestion : c'est la traduction comptable de l'impossibilité structurelle de tenir les promesses faites. Et chaque année qui passe accroît l'écart entre les engagements et les moyens de les honorer. Mais surtout, l'État-providence s'est rendu par choix totalement obsolète et inopérant en matière de sécurité et d'instruction. C'est par cela, sa dette et son inefficacité, qu'il cèdera progressivement le pas à d'autres formes d'organisation.

### **Ce que révèle la triple obsolescence**

Ces trois obsolescences ne sont pas des dysfonctionnements réparables par quelques réformes bien pensées : elles signalent l'épuisement d'une forme historique. L'État moderne - tel qu'il s'est constitué entre le XVIIe et le XXe siècle - ne correspond plus aux conditions du XXIe siècle. Il ne contrôle plus ses frontières, il ne fédère plus ses citoyens, il ne peut plus tenir ses promesses.

Cela ne signifie pas que l'État va disparaître demain : les institutions ont une formidable capacité d'inertie. Mais cela signifie qu'il serait insensé de fonder son existence sur la pérennité de ces institutions. Celui qui attend son salut de l'État

- qu'il soit de droite ou de gauche, nationaliste ou mondialiste - attend un sauveur qui a perdu le pouvoir de sauver. Il est vrai également que beaucoup d'individus au sein des États, s'y trouvent bien, s'en satisfont et n'imaginent pas encore autre chose.

L'Anarque ne combat pas l'État : il ne lui fait pas cet honneur. Il constate simplement, avec la lucidité froide du diagnostic médical, que l'on ne peut plus fonder sa vie sur des institutions en décomposition. Et de ce constat, il tire la conséquence logique : la re-souverainisation individuelle. Non pas contre l'État, mais malgré lui, et au-delà de lui.

### **Les révélateurs du désordre**

Avant d'examiner les instruments de l'émancipation, il faut mesurer l'étendue du désordre. Car le diagnostic ne serait pas complet si l'on se contentait d'observer l'obsolescence des structures étatiques : il faut aussi voir comment les phénomènes contemporains - migrations, démographie, fiscalité - révèlent et aggravent les contradictions du système.

### **Les migrations comme symptôme**

Les migrations massives que connaît le monde contemporain révèlent simultanément l'échec du modèle de développement (on fuit des pays dont on désespère), l'impuissance des États à contrôler leurs frontières (malgré murs et barbelés), et l'aspiration universelle à une vie meilleure (on risque la mort pour un ailleurs incertain).

Mais plus profondément, les migrations posent la question de l'appartenance. Le migrant est celui qui a rompu avec son territoire natal - par nécessité ou par choix - et qui doit reconstruire ailleurs une nouvelle insertion. Il fait l'expérience vive de ce que le citoyen sédentaire peut encore ignorer : l'appartenance n'est pas donnée, elle est construite ; elle n'est pas un héritage, elle est un projet.

L'Anarque est structurellement un migrant, non pas au sens géographique (il peut très bien rester là où il est né) mais au sens métaphysique. Il ne tient pas sa patrie pour acquise ; il sait que toute appartenance est contingente, révoquant, relative. Il habite le monde en étranger, non par déracinement pathologique, mais par lucidité sur la condition humaine. Comme l'écrivait Ernst Jünger, « sa patrie est la terre entière, et sa citadelle est son âme ». Dans la très ancienne

rivalité entre sédentaires et nomades, que les États avaient quasiment réussi à effacer au profit des premiers, il est le précurseur du retour des voyageurs.

### **La crise démographique comme révélateur**

La dénatalité qui frappe toutes les sociétés développées constitue un phénomène historiquement sans précédent. Pour la première fois, des populations entières renoncent collectivement à se reproduire au-delà du seuil de remplacement. Les explications économiques (logement, coût des enfants) ou sociologiques (émancipation des femmes) sont insuffisantes : elles n'expliquent pas pourquoi ce renoncement est si général, si profond, si apparemment irréversible.

La dénatalité signale peut-être quelque chose de plus fondamental : une difficulté à transmettre, une incapacité à imaginer un avenir désirable pour ceux qui viendraient après nous. On ne fait plus d'enfants parce qu'on ne sait plus ce qu'on leur léguerait : ni patrimoine (dévoré par les dettes et l'inflation), ni valeurs (relativisées à l'infini), ni monde vivable (menacé par les catastrophes écologiques). La dénatalité est le symptôme d'une crise de la transmission et la preuve définitive de l'échec d'un modèle.

Cette crise rend d'autant plus urgente une réflexion sur l'héritage. Le système actuel dysfonctionne de toutes parts : l'héritage arrive trop tard (à soixante ans en moyenne, quand on n'en a plus besoin), il concentre le patrimoine (les inégalités héritées dépassent désormais les inégalités de revenus), il bloque la mobilité sociale (on naît riche ou pauvre, et on le reste). L'Anarque propose une autre logique : non pas accumuler pour transmettre à sa lignée, mais créer des œuvres qui survivent indépendamment de toute filiation.

### **La fiscalité comme servitude**

« Trop d'impôts » : le cri est devenu si banal qu'on n'entend plus ce qu'il exprime. Il ne s'agit pas seulement d'un refus de payer : l'homme a toujours rechigné devant le percepteur. Il s'agit d'une rupture du consentement, qui est la base même de la légitimité fiscale, et la revendication originale de l'émergence de la démocratie moderne.

L'impôt n'est légitime que si le citoyen consent à ce qu'on prélève sur son travail pour financer des services qu'il approuve. Or ce double consentement s'évanouit. D'une part, le citoyen n'est plus consulté sur l'usage de ses impôts : il

paie et regarde l'État dépenser sans lui. D'autre part, il constate quotidiennement l'inefficacité de la dépense publique : services dégradés, bureaucratie envahissante, gaspillages flagrants. L'impôt est devenu une ponction subie, non une contribution volontaire.

Plus grave encore : l'État s'endette en son nom, sans son consentement. La dette publique est un impôt différé que les générations actuelles font payer aux générations futures. C'est une forme de servitude temporelle : l'enfant qui naît aujourd'hui hérite d'une dette qu'il n'a pas contractée et qu'il devra pourtant rembourser. La « solidarité intergénérationnelle » tant vantée est devenu un mensonge flagrant : ce sont désormais les jeunes qui financent les vieux, les vivants qui travaillent pour les morts.

L'Anarque tire de ce constat une stratégie : minimiser sa dépendance au système fiscal. Non par évasion illégale, mais par réduction de son empreinte : vivre sobrement, éviter les revenus visibles, privilégier les échanges hors système. Ce n'est pas de l'égoïsme : c'est du réalisme. Pourquoi financer une machine dont on désapprouve les fins et dont on constate l'inefficacité ?

### **La crise de la représentation**

Le désordre que révèlent les migrations, la démographie et la fiscalité trouve son expression politique la plus aiguë dans la crise, l'échec, de la démocratie représentative. Car c'est elle qui constitue le cœur du système en décomposition et c'est d'elle qu'il faut partir pour comprendre pourquoi les institutions ne répondent plus.

Le principe représentatif repose sur une fiction fondatrice : le citoyen délègue sa souveraineté à un élu qui agit en son nom. Cette fiction était peut-être nécessaire au XVIIIe siècle, quand les distances rendaient impossible toute consultation directe, quand l'illettrisme excluait la majorité de toute délibération éclairée, quand la lenteur des communications imposait de confier le pouvoir à des mandataires. Mais les conditions qui justifiaient la représentation ont disparu. Les distances sont abolies par les réseaux numériques. L'information est accessible à tous en temps réel. Chaque citoyen peut, techniquement, prendre connaissance d'un projet de loi, consulter des analyses contradictoires, et exprimer son vote en quelques minutes.

Or le système représentatif persiste, non parce qu'il est nécessaire, mais parce qu'il profite à ceux qui l'occupent. Les élus ne sont pas des serviteurs du peuple :

ils sont les membres d'une caste professionnelle qui vit de la politique, qui se reproduit dans les mêmes écoles, qui circule entre mandats, cabinets et conseils d'administration. La démocratie représentative est devenue une oligarchie élective, ce qu'Aristote avait déjà identifié comme la corruption naturelle de la démocratie, et ce qui est parfaitement logique quand on considère que les individus agissent selon leurs intérêts propres.

Le résultat est un divorce croissant entre les gouvernants et les gouvernés. L'abstention monte partout dans le monde démocratique. La défiance envers les « politiques » atteint des sommets historiques. Les mouvements « antisystème » prolifèrent, des Gilets jaunes au populisme trumpien, sans jamais produire d'alternative cohérente, précisément parce qu'ils restent prisonniers du cadre représentatif qu'ils prétendent contester. Ils veulent de « meilleurs représentants », mais le problème n'est pas la qualité des représentants, c'est le principe même de la représentation.

Benjamin Constant distinguait la liberté des Anciens - la participation directe au pouvoir - de la liberté des Modernes - la jouissance privée de droits garantis. La démocratie représentative était le compromis moderne : puisque la participation directe semblait impossible dans de vastes nations, on se contenterait d'élire des gardiens de nos libertés. Ce compromis a vécu. Il a produit non pas des gardiens, mais des gestionnaires qui confisquent la souveraineté au nom de ceux à qui elle appartient.

### **Le spectacle comme forme politique**

Guy Debord écrivait en 1967 que « toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de spectacles ». Ce qui n'était alors qu'une intuition prophétique est devenu la description exacte de notre vie politique.

Le débat démocratique s'est mué en entertainment. Les candidats sont des « personnages », les élections des « campagnes » au sens publicitaire du terme, les programmes des « offres » destinées à des « cibles ». La politique emprunte désormais ses méthodes au marketing, ses formats à la télé-réalité, son rythme aux réseaux sociaux. L'outrance paie plus que la nuance, le clash plus que l'argumentation, l'émotion plus que la raison.

Ce n'est pas la faute des politiques... ou pas seulement. C'est la logique même du système qui produit ce résultat. Dans un univers médiatique saturé où

l'attention est la ressource rare, la modération est un suicide électoral. Celui qui parle bas n'est pas entendu ; celui qui nuance n'est pas retenu ; celui qui prend son temps a déjà perdu. La démocratie du spectacle sélectionne mécaniquement les histrions et élimine les sages.

Tocqueville avait pressenti ce risque dès 1835 : la démocratie, écrivait-il, tend naturellement vers la médiocrité et l'agitation stérile, car elle flatte les passions du plus grand nombre plutôt qu'elle n'élève les esprits. Mais il imaginait des garde-fous - corps intermédiaires, esprit civique, religion - qui se sont depuis lors effondrés. La démocratie contemporaine réalise les prophéties les plus sombres de Tocqueville, sans les contrepoids qu'il espérait.

### **Le citoyen devenu consommateur**

Plus profondément encore que le spectacle, c'est la figure même du citoyen qui s'est transformée. Le citoyen classique était un être politique : il participait à la délibération commune, il se sentait responsable - en charge - de la cité, il concevait sa liberté comme participation au pouvoir collectif. Le « citoyen » contemporain est un consommateur de services publics : il évalue les politiques selon ce qu'elles lui rapportent, il « vote avec ses pieds » en démenageant ou en fraudant, il conçoit sa liberté comme absence de contraintes.

Cette mutation n'est pas un accident moral : elle est le résultat logique de l'État-providence. Quand l'État promet de tout prendre en charge, il transforme mécaniquement le citoyen en assisté, même si cet assisté est millionnaire. Le rapport à l'institution devient celui du client à son prestataire : on attend, on exige, on se plaint, on note... mais on ne participe pas. La démocratie devient une « démocratie du public » (selon l'expression de Bernard Manin) où l'on regarde les gouvernants comme on regarde un spectacle, en applaudissant ou en huant, mais du dehors.

Hannah Arendt voyait dans cette dépolitisation la mort de la liberté véritable. Car la liberté, pour elle, n'est pas l'absence d'entrave mais la capacité d'initiative, le pouvoir de commencer quelque chose de neuf. Le consommateur n'est pas libre : il choisit entre des options préétablies. Seul le citoyen - celui qui délibère, qui agit, qui prend des risques - est véritablement libre. La démocratie de marché a produit l'homme le plus « libéré » de l'histoire... et le moins libre.

## **L'infantilisation comme pente naturelle**

L'État-providence ne se contente pas de fournir des services : il prétend protéger de tout, y compris de soi-même. La législation contemporaine multiplie les interdictions paternalistes (tabac, alcool, vitesse, propos « inappropriés ») et les obligations « pour votre bien » (ceinture de sécurité, vaccination, tri des déchets). L'adulte est traité comme un enfant potentiellement dangereux qu'il faut surveiller, éduquer, contraindre.

Cette infantilisation n'est pas une dérive autoritaire : elle est la pente naturelle d'un État qui a pris en charge la vie entière de ses administrés. Si l'État paie vos soins de santé, il est logique qu'il vous interdise de vous nuire. Si l'État garantit vos vieux jours, il est cohérent qu'il vous oblige à épargner. Chaque protection appelle une tutelle supplémentaire ; chaque droit nouveau génère une obligation nouvelle. La logique de l'État-providence conduit mécaniquement à la réduction de l'autonomie individuelle.

Kant définissait les Lumières comme « la sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable ». La démocratie contemporaine organise méthodiquement le retour en minorité. Elle produit des individus incapables de supporter l'incertitude, de prendre des risques, de vivre sans filet. Des individus qui réclament toujours plus de protection et s'étonnent ensuite d'avoir toujours moins de liberté.

## **La montée de l'insignifiance**

Cornelius Castoriadis nommait « montée de l'insignifiance » ce processus par lequel les sociétés contemporaines perdent la capacité de produire du sens collectif. Non pas qu'il n'y ait plus de significations - au contraire, elles prolifèrent - mais aucune ne s'impose, aucune ne rassemble, aucune ne mobilise. Le pluralisme tant célébré s'est révélé être un relativisme paralysant : si toutes les valeurs se valent, aucune ne vaut vraiment.

Le résultat est ce que Castoriadis appelait la « privatisation du sens ». Chacun bricole sa petite mythologie personnelle avec des fragments de spiritualités orientales, de développement personnel, de causes humanitaires, de passions consuméristes. Ces constructions sont souvent touchantes, parfois profondes, mais elles ne font pas société. Elles ne permettent pas de répondre collectivement aux défis communs. Elles laissent chacun seul face au vide.

Marcel Gauchet diagnostiquait le même mal sous le nom de « désenchantement du monde » poussé à son terme : non seulement les dieux sont morts, mais les substituts séculiers (la Raison, le Progrès, la Nation, l'Humanité) se sont également éteints. Il ne reste plus que des individus atomisés, reliés par des contrats et des échanges, mais non par une vision commune de la vie bonne.

### **Ce que révèle la crise démocratique**

Cette crise n'est pas réformable. On ne résoudra pas le problème du spectacle par des « commissions de régulation », ni celui du consumérisme par des « stages de citoyenneté », ni celui de l'infantilisation par des « programmes d'autonomisation ». Ces solutions sont des produits du système qu'elles prétendent réformer : elles en reproduisent la logique tout en prétendant la corriger.

L'Anarque tire de ce diagnostic une conclusion radicale : puisque le collectif ne produit plus de sens, c'est à l'individu de forger le sien. Non par narcissisme ou repli égoïste, mais par nécessité historique. Le sens ne viendra plus d'en haut - des Églises, des Partis, des États - parce que le « haut » s'est effondré. Il ne peut venir que d'en bas, de chaque conscience qui assume la responsabilité de son existence et refuse de déléguer à quiconque le soin de lui dire comment vivre.

C'est la réponse stoïcienne à l'effondrement de la cité grecque, transposée aux conditions du XXI<sup>e</sup> siècle. Marc Aurèle gouvernait un empire en décomposition ; il ne pouvait rien contre cette décomposition ; mais il pouvait gouverner son âme. L'Anarque contemporain vit dans une démocratie en décomposition ; il ne peut rien contre cette décomposition ; mais il peut édifier sa citadelle intérieure. Cependant, et c'est ici que l'Anarque dépasse le stoïcien, cette citadelle intérieure n'est pas qu'un refuge : elle est aussi le point d'appui à partir duquel il est possible de reconstruire. Car si l'ancien système politique est condamné, les outils pour en bâtir un nouveau existent déjà.

## **17. Un monde nouveau**

De ce monde vétuste, qui n'arrive plus à répondre aux enjeux contemporains, émerge une opportunité extraordinaire : les conditions techniques enfin réunies pour rendre réaliste la radicalité du programme philosophique et politique de l'Anarque. Ainsi, par exemple, de la démocratie directe qui souffrait depuis des siècles de la condescendance des utopies irréalisables, et qui devient soudainement une modalité technique à portée de pouce. L'écosystème technologique s'est cristallisé pour permettre de nouvelles formes de vies politiques humaines : l'Anarque est une réponse.

Malheureusement, il est d'autres réponses envisageables : le statu quo de la décadente démocratie représentative vers toujours plus de nivellement, avant un effondrement sous le poids de la dette et de l'exploitation keynésienne des générations futures ? Certes. Il y aussi, et sûrement en parallèle, le renforcement ultime de l'État : l'État-Monde. La création d'une entité globale, ou de quelques-unes seulement à l'échelle du globe, fusionnant les États-westphaliens, et répondant aux problématiques mondiales par une dictature environnementale et la régulation du commerce... L'Anarque a beau être cosmopolite, cet État global sans concurrence ni alternative constituerait la pire atteinte à la liberté humaine.

Il semble toutefois que l'alternative Anarque, qui est un renouveau de la démocratie, soit aussi à explorer, non plus comme une utopie, mais comme un projet à bâtir.

### **Bitcoin ou la preuve par l'exemple**

En 2008, un mystérieux Satoshi Nakamoto publiait un livre blanc décrivant un « système de monnaie électronique pair-à-pair ». Seize ans plus tard, le Bitcoin représente une capitalisation de plusieurs centaines de milliards de dollars et a prouvé qu'on pouvait créer et maintenir un système monétaire mondial sans État, sans banque centrale, sans autorité de quelque sorte que ce soit.

Cette démonstration est philosophiquement révolutionnaire, indépendamment de ce qu'on pense du Bitcoin comme investissement. Depuis trois siècles, on tenait pour acquis que la monnaie était un attribut nécessaire de la souveraineté étatique et que seul un pouvoir central pouvait garantir la confiance nécessaire aux échanges. Le Bitcoin a falsifié cette hypothèse. La confiance peut émerger

d'un protocole mathématique et d'un consensus décentralisé, sans aucune autorité garante. Mais surtout qu'il serait enfin possible de disposer d'une monnaie stable, technologiquement déconnectée du pouvoir de manipulation des banques centrales, faux-nez des États.

Pour l'Anarque, le Bitcoin n'est pas d'abord un placement financier : c'est la preuve que l'auto-organisation est possible dans des domaines qu'on croyait réservés à l'État. Si la monnaie - fonction régaliennne par excellence - peut fonctionner sans souverain, alors pourquoi pas l'éducation, la justice, la sécurité ? L'imagination politique s'en trouve élargie, les « impossibilités » révélées pour ce qu'elles sont : des habitudes de pensée, non des nécessités logiques.

### **Les réseaux comme tribus électives**

Internet a permis l'émergence d'un phénomène sans précédent dans l'histoire humaine : des communautés choisies, transnationales, rassemblées non par la géographie ou la naissance mais par des affinités électives. Un développeur de logiciel libre en France peut avoir plus en commun avec un contributeur brésilien ou japonais qu'avec son voisin de palier collectiviste. Des « tribus » se forment autour d'intérêts, de valeurs, de passions partagées, indépendamment de toute appartenance territoriale.

Ces communautés ressemblent aux ordres médiévaux, que les traités de Westphalie avaient pour mission de neutraliser - les bénédictins, les franciscains, les templiers - plus qu'aux nations modernes. Comme eux, elles rassemblent des individus dispersés géographiquement mais unis par une règle commune ; comme eux, elles créent des solidarités transversales aux frontières politiques ; comme eux, elles constituent des « polis » dans la polis, des cités dans la cité. Balaji Srinivasan dans *L'État-réseau* et Titus Gebel dans *Cités privées libres* ont commencé à décrire ce successeur de l'État-westphalien.

L'Anarque peut ainsi s'enraciner dans des communautés substantielles sans pour autant dépendre de l'État-nation. Il choisit ses appartenances au lieu de les subir ; il construit ses solidarités au lieu de les hériter. Ce n'est pas l'atomisme libéral - l'individu seul face à l'État - mais un nouveau type de lien social : volontaire, électif, révocable, fondé sur l'adhésion plutôt que sur la contrainte.

## La démocratie directe à grande échelle

Si le Bitcoin a prouvé que la monnaie pouvait se passer de l'État, et si les réseaux ont montré que les communautés pouvaient se former librement, alors la question suivante s'impose : la décision politique elle-même peut-elle se passer de représentants ? La réponse est oui et les outils existent déjà.

La démocratie directe, autrefois réservée à la place publique d'Athènes ou aux landsgemeinde suisses, est devenue techniquement réalisable à grande échelle grâce aux infrastructures numériques. Chaque citoyen peut prendre connaissance d'un projet de loi, consulter les analyses qui l'accompagnent, et exprimer son vote depuis n'importe quel terminal connecté. Ce qui semblait utopique il y a vingt ans est aujourd'hui un problème d'ingénierie, non de principe.

Mais la démocratie directe numérique suppose une condition à la fois nécessaire et suffisante, qui change tout : le vote doit être public.

Cette proposition heurte de front l'un des dogmes les plus enracinés de la pensée démocratique moderne : le secret du vote, censé protéger le citoyen contre les pressions et les représailles. Or ce dogme repose sur un présupposé qui ne tient plus : l'idée que le citoyen est un être vulnérable, incapable d'assumer publiquement ses choix. Le secret du vote, pensé comme une protection, est devenu en réalité le principal vecteur de l'irresponsabilité politique. Il permet de voter pour des promesses démagogiques sans jamais en répondre, de choisir la facilité sans en assumer les conséquences, de critiquer le résultat sans reconnaître sa part dans la décision.

Le vote public renverse cette logique. Il rend la fraude impossible, car tout citoyen peut vérifier que son vote a été correctement enregistré et que le décompte est exact. L'ensemble de la chaîne électorale devient transparent et auditable par chacun. Plus de bourrages d'urnes, plus de manipulations informatiques, plus de soupçons empoisonnant la confiance démocratique. Le vote public, paradoxalement, est la seule garantie d'un scrutin véritablement honnête.

Plus profondément, le vote public est cohérent avec le principe général de responsabilité qui fonde toute communauté libre. Dans tous les autres domaines de la vie publique, on attend des individus qu'ils assument leurs actes : le juge rend ses verdicts publiquement, le législateur vote à main levée, le chef d'entreprise signe ses décisions. Pourquoi le citoyen - le souverain en

démocratie - serait-il le seul à jouir du privilège de l'anonymat ? La souveraineté sans responsabilité est une contradiction dans les termes. Le vote public est l'acte fondateur d'une citoyenneté adulte : je décide, et j'assume.

L'objection classique, la peur des pressions, perd sa force dès lors que le vote est universel et simultané. Dans une société où chacun vote publiquement, les pressions s'annulent : on ne peut pas menacer tout le monde. Et l'expérience montre que la publicité du vote transforme en profondeur la culture politique. Les citoyens qui doivent assumer leurs choix devant leurs proches, leurs collègues, leurs voisins, prennent ces choix plus au sérieux. Ils se renseignent davantage, réfléchissent davantage, débattent davantage. Le vote public crée mécaniquement des citoyens plus responsables, parce qu'il les traite en adultes.

### **Les tiers de confiance ou l'écosystème de la souveraineté**

La démocratie directe ne signifie pas que chaque citoyen doit devenir juriste, économiste et géopoliticien. Elle signifie que chaque citoyen décide, mais il peut, et il doit, s'appuyer sur des compétences spécialisées pour éclairer sa décision. C'est ici qu'émerge un acteur nouveau et essentiel : le tiers de confiance.

Dans le système représentatif, les fonctions de rédaction législative, d'analyse d'impact et d'information sont confondues avec l'exercice du pouvoir. Le député rédige la loi, vote la loi, et prétend informer le citoyen sur la loi, tout en servant ses propres intérêts électoraux. Cette confusion des rôles est structurellement malhonnête.

La démocratie directe sépare ce qui doit l'être. Elle fait émerger un écosystème de tiers de confiance, chacun spécialisé dans une fonction distincte, chacun rémunéré par les citoyens eux-mêmes, chacun évalué sur la qualité de son service.

Les rédacteurs législatifs, d'abord. Des cabinets de juristes - privés, en concurrence les uns avec les autres - qui proposent des textes de loi clés en main, avec plusieurs variantes et analyses juridiques détaillées. Ils ne décident rien : ils formulent des propositions. Dix mille citoyens veulent une réforme du droit du travail ? Ils cotisent, lancent un appel d'offres, et le cabinet retenu rédige trois scénarios soumis au vote direct. Le rédacteur est un technicien au service du souverain, non un mandataire qui confisque la souveraineté.

Les instituts de simulation et d'impact, ensuite. Avant tout vote, des organismes indépendants modélisent les conséquences de chaque option : effets économiques, sociaux, environnementaux, budgétaires. Leurs méthodologies sont publiques, leurs données ouvertes, leurs résultats contestables par d'autres instituts concurrents. Le citoyen ne vote plus à l'aveugle, en faisant confiance aux promesses d'un candidat : il vote en connaissance de cause, sur la base de simulations transparentes. Et si un institut se trompe systématiquement, il perd ses clients ; sanction bien plus efficace que n'importe quelle commission de régulation.

Les journalistes d'intérêt, enfin. Dans le système actuel, les médias vivent de l'attention, ce qui les pousse au sensationnalisme, à la polémique, au divertissement. Dans une démocratie directe à vote public, une nouvelle forme de journalisme émerge : des analystes rémunérés par les citoyens pour éclairer leurs choix. Leur rôle n'est pas de divertir ou de convaincre, mais d'informer rationnellement, car leur rémunération dépend de la satisfaction de donneurs d'ordre qui sont eux-mêmes évalués sur leurs décisions. Le journalisme cesse d'être un spectacle et redevient un service.

Quant au pouvoir exécutif, il est confié à des fonctionnaires contractuels, en CDD et révocables. Il n'y a plus de chef de l'État, plus de ministre, plus de « pouvoir personnel ». L'exécutif applique les décisions prises par les souverains, les individus votants, et il le fait sous contrôle permanent, avec la menace crédible d'une révocation immédiate en cas de manquement. L'administrateur public redevient ce qu'il n'aurait jamais dû cesser d'être : un serviteur, non un maître.

Cet écosystème de tiers de confiance résout élégamment le problème qui a toujours paralysé la démocratie directe : la compétence. Le citoyen n'a pas besoin d'être expert en tout ; il a besoin d'avoir accès à des experts fiables, en concurrence, transparents dans leurs mandats et financement, et qu'il rémunère lui-même. La souveraineté ne requiert pas l'omniscience, elle requiert la liberté de choisir à qui faire confiance.

## **L'intelligence artificielle ou la libération du temps**

L'émergence de l'intelligence artificielle pose la question la plus radicale : que reste-t-il à l'homme quand la machine pense mieux, plus vite, plus exactement que lui ? Les emplois disparaissent, les compétences se dévaluent, les « utilités »

humaines s'amenuisent. Pour beaucoup, c'est une menace existentielle ; pour l'Anarque, c'est une libération potentielle.

Car la question « que vaut l'homme face à la machine ? » n'a de sens que si l'on réduit l'homme à sa productivité. C'est précisément cette réduction que l'Anarque refuse. La valeur de l'existence humaine ne réside pas dans ce qu'elle produit mais dans ce qu'elle est : une conscience capable de se rapporter à elle-même, de donner sens à son expérience, de créer des œuvres qui lui survivent. Aucune machine ne peut se substituer à cela, non par limitation technique, mais par définition.

L'IA peut libérer l'homme du travail servile pour lui permettre de se consacrer à ce que Hannah Arendt appelait l'action et l'œuvre : l'initiative politique et la création durable. Le risque n'est pas que la machine remplace l'homme, mais que l'homme se croie remplaçable : qu'il ait tellement intériorisé sa réduction à la productivité qu'il ne sache plus quoi faire de lui-même une fois libéré de cette servitude. L'Anarque, lui, sait : il a toujours conçu le travail comme un moyen et jamais comme une fin.

L'intelligence artificielle rend d'ailleurs la démocratie directe plus praticable encore : elle peut synthétiser des milliers de pages de législation en analyses accessibles, modéliser des scénarios complexes, identifier les incohérences juridiques, traduire le jargon technique en langage courant. Elle est l'outil idéal au service des tiers de confiance et, à travers eux, au service de la souveraineté citoyenne.

## **Le déplacement de la frontière**

Toute la philosophie de l'Anarque repose sur une distinction première, héritée des Stoïciens : il y a ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Cette distinction n'est pas une résignation ; c'est une lucidité. L'homme qui sait ce qui relève de son pouvoir concentre son énergie sur ce qu'il peut transformer et accepte avec équanimité ce qu'il ne peut pas changer. C'est le fondement de la sérénité et, plus profondément, de la responsabilité : je ne suis responsable que de ce qui dépend de moi.

Or, pendant des millénaires, la frontière entre ces deux domaines est restée à peu près stable. L'homme ne pouvait pas, seul, comprendre dix mille pages de législation fiscale. Il ne pouvait pas, seul, modéliser les conséquences à vingt ans d'un choix patrimonial. Il ne pouvait pas, seul, accéder à l'ensemble du savoir

médical pour évaluer un diagnostic. Ces limitations n'étaient pas des choix : c'étaient des faits, et des faits qui le déchargeaient, dans une certaine mesure, de sa responsabilité. L'ignorance, quand elle est insurmontable, excuse.

L'intelligence artificielle déplace cette frontière. Elle l'élargit considérablement. Ce qui était hier hors de portée de l'individu isolé (comprendre un corpus juridique, analyser un bilan comptable, interpréter des données scientifiques, comparer des stratégies complexes) devient aujourd'hui accessible à quiconque dispose de la curiosité et de la volonté de s'en saisir. L'individu assisté par l'intelligence artificielle peut, pour la première fois de l'histoire, rivaliser intellectuellement avec des institutions entières. Non pas parce qu'il est devenu plus intelligent, mais parce qu'il dispose d'un outil qui démultiplie sans limite sa capacité de traitement, d'analyse et de synthèse.

Pour la plupart des hommes, ce déplacement passera inaperçu. Ils continueront à déléguer, par habitude et par paresse, ce qu'ils pourraient désormais comprendre par eux-mêmes. Mais pour l'Anarque, les conséquences sont radicales. Car si le domaine de ce qui dépend de moi s'est élargi, alors ma responsabilité s'est élargie dans la même mesure. L'intelligence artificielle ne me libère pas de ma responsabilité : elle en accroît le périmètre. Si je peux désormais comprendre, analyser et décider par moi-même, alors le renoncement à cette compréhension n'est plus une fatalité : c'est une lâcheté. L'ignorance, quand elle devient volontaire, n'excuse plus rien.

C'est ici que la logique de l'obligation de résultat prend toute sa force. L'Anarque, rappelons-le, ne se satisfait pas d'avoir essayé : il se juge sur ce qu'il accomplit. Or, l'intelligence artificielle rend l'accomplissement plus accessible qu'il ne l'a jamais été. L'Anarque qui ne se saisit pas de cet outil pour exercer pleinement sa souveraineté, qui continue à déléguer son jugement alors qu'il pourrait le former lui-même, manque à son obligation envers sa propre vie. Non pas envers une morale extérieure, mais envers cette exigence intime qu'il s'est fixée : ne dépendre de personne pour les choses qui comptent.

L'intelligence artificielle, en ce sens, n'est pas un confort : c'est une exigence. Elle rend inexcusable le renoncement à sa propre souveraineté intellectuelle.

### **La fin du clergé séculier**

Mais si la frontière de la responsabilité se déplace, c'est parce qu'un obstacle ancien est en train de tomber : le monopole des médiateurs du savoir.

L'histoire de la liberté humaine est, pour une large part, l'histoire de l'abolition des intermédiaires. L'invention de l'imprimerie a permis au fidèle de lire les Écritures sans passer par le prêtre. La Réforme protestante en a tiré les conséquences : chaque croyant peut accéder directement au texte sacré, l'interpréter, en rendre compte devant sa conscience. Ce fut une révolution, non pas parce qu'elle a changé le contenu de la foi, mais parce qu'elle a supprimé l'intermédiaire qui s'était arrogé le monopole de l'interprétation.

Or, ce que le clergé médiéval était à la religion, une caste séculière l'est devenue au savoir. Des médecins qui refusent d'expliquer et prescrivent dans un jargon opaque. Des juristes qui cultivent l'obscurité du droit pour en rester les seuls interprètes. Des économistes qui parlent une langue initiatique, truffée de sigles et de concepts inaccessibles, pour intimider ceux qui oseraient penser l'économie par eux-mêmes. Des technocrates qui rédigent des normes que personne ne peut lire et des législations que personne ne peut comprendre. Tous tiennent leur pouvoir d'une seule et même chose : l'asymétrie d'information. Ils savent, et vous ne savez pas. Ils comprennent, et vous ne comprenez pas. Donc vous devez leur faire confiance, les payer, leur obéir, et surtout ne pas les questionner.

Ce clergé séculier ne porte pas de soutane, mais il exerce la même fonction que son prédécesseur religieux : il s'interpose entre l'individu et la connaissance. Et comme tout intermédiaire qui jouit d'un monopole, il en abuse. Il ne transmet pas le savoir, il le filtre. Il ne simplifie pas la complexité, il l'entretient. Il ne sert pas l'individu, il se sert de l'individu. C'est exactement ce que Stirner décrivait quand il parlait des fantômes : ces abstractions qui prennent vie, s'incarnent dans des institutions, et finissent par asservir ceux qui les ont créées. Le savoir, qui devrait être un outil au service de l'homme, est devenu un instrument de domination au service d'une caste.

L'intelligence artificielle accomplit pour le savoir ce que la Réforme a accompli pour la foi : elle permet l'accès direct, sans médiateur, au texte. Elle traduit le jargon médical en langage courant. Elle déchiffre les contrats juridiques. Elle rend lisibles les bilans comptables. Elle synthétise des milliers de pages de réglementation en quelques paragraphes clairs. Elle ne remplace pas le savoir : elle abolit le monopole de ceux qui s'en étaient faits les gardiens.

Il faut mesurer la portée de cette abolition. Ce n'est pas seulement un gain de confort ou d'efficacité. C'est la suppression d'un mécanisme de domination aussi ancien que la civilisation. Celui qui ne comprend pas la loi est soumis à

ceux qui la comprennent. Celui qui ne comprend pas son corps est soumis à ceux qui prétendent le comprendre. Celui qui ne comprend pas l'économie est soumis aux récits de ceux qui la manipulent. En rendant la connaissance directement accessible, l'intelligence artificielle brise ces chaînes silencieuses que la plupart des hommes ne voient même plus, tant ils se sont habitués à les porter.

Mais, et c'est ici que la leçon de la Réforme prend tout son sens, la suppression du médiateur ne supprime pas l'exigence. Quand Luther a mis la Bible entre les mains du fidèle, il ne l'a pas dispensé de l'effort d'interprétation : il l'a rendu responsable de cet effort. Le fidèle ne pouvait plus dire « mon curé m'a dit que... » pour se décharger de son jugement. Il devait lire, comprendre, penser par lui-même. La Réforme n'a pas rendu la foi plus facile : elle l'a rendue plus exigeante.

De la même manière, l'intelligence artificielle ne rend pas le savoir plus facile : elle rend l'ignorance moins excusable. L'individu qui dispose d'un outil capable de lui expliquer n'importe quel sujet dans un langage qu'il comprend, et qui choisit malgré tout de ne pas comprendre, fait un choix. Ce choix, c'est celui de la servitude volontaire, ce que La Boétie avait identifié il y a cinq siècles. La servitude volontaire n'est pas la servitude du fouet et des chaînes ; c'est la servitude de celui qui pourrait être libre et qui préfère ne pas l'être, parce que la liberté exige trop d'efforts.

L'Anarque, lui, se saisit de cet outil comme ses prédécesseurs se sont saisis de l'imprimerie, du livre et de l'éducation. Non pas pour accumuler du savoir (la connaissance n'est pas une fin en soi) mais pour ne dépendre de personne dans l'exercice de son jugement. L'Anarque lit son contrat social avant de le signer. Il comprend son diagnostic avant de choisir un traitement. Il analyse ses impôts avant de les payer. Il sait ce que contiennent les lois auxquelles il se soumet. Non pas par méfiance pathologique, mais par respect de soi : la même exigence qui le pousse à prendre sa vie en main dans toutes ses dimensions le pousse à ne jamais abandonner sa compréhension du monde à quelqu'un d'autre.

### **La citadelle assiégée de l'intérieur**

Mais il serait naïf de ne voir dans l'intelligence artificielle qu'un instrument de libération. Car le même outil qui abolit les médiateurs du savoir crée, par un retournement dialectique, une menace d'un genre nouveau, la plus insidieuse que la citadelle intérieure ait jamais connue.

Tout au long de ce livre, nous avons montré comment l'Anarque défend sa souveraineté contre les assauts extérieurs : l'État qui confisque son temps par l'impôt, les idéologies qui confisquent son jugement par la propagande, les communautés subies qui confisquent sa liberté par la contrainte sociale. L'Anarque a appris à résister à ces assauts en cultivant sa citadelle intérieure, ce lieu de retrait stoïcien où le jugement reste libre, où les représentations sont examinées avant d'être adoptées, où le consentement n'est jamais donné par défaut.

Or, les systèmes algorithmiques qui accompagnent l'intelligence artificielle (les algorithmes de recommandation, les systèmes de ciblage comportemental, les modèles prédictifs) n'attaquent pas la citadelle de l'extérieur. Ils s'y infiltrent. Leur méthode n'est pas la contrainte, ni même la persuasion : c'est la modulation du désir. Ils ne vous disent pas ce que vous devez penser : ils façonnent ce que vous allez vouloir. Ils n'imposent pas des représentations : ils configurent les conditions dans lesquelles vos représentations se forment. C'est une différence capitale.

Un État qui censure un livre attaque la citadelle de l'extérieur : il empêche une information d'y entrer, mais il ne modifie pas le jugement de celui qui aurait voulu lire ce livre. Un algorithme qui sélectionne ce que vous voyez, dans quel ordre, à quel moment, et pendant combien de temps, opère tout autrement : il ne bloque rien, il ne censure rien, mais il organise votre environnement informationnel de telle manière que certaines pensées deviennent plus probables et d'autres moins probables. Il n'attaque pas votre liberté de penser : il travaille en amont de la pensée, dans le terreau même d'où la pensée émerge.

Il y a là une confirmation empirique remarquable de ce que la praxéologie autrichienne postulait : les hommes agissent selon leurs préférences subjectives. Toute la théorie de la valeur développée dans ce livre repose sur cette évidence : la valeur n'est pas dans les choses, elle est dans le regard que l'individu porte sur les choses. Son temps, sa richesse unique, il l'investit selon ses préférences. Mais les algorithmes, précisément parce qu'ils disposent de données massives sur les comportements passés, peuvent modéliser ces préférences avec une précision croissante, et les manipuler. Ce qui était le fondement de la souveraineté individuelle, le caractère subjectif et irréductible de mes préférences, devient le vecteur par lequel cette souveraineté peut être subvertie.

Épictète enseignait que le travail fondamental de l'homme libre est l'examen des représentations. Ne pas accepter une idée sans l'avoir d'abord passée au crible

du jugement. Se demander, devant chaque impression qui se présente à l'esprit : est-ce un fait ou une opinion ? Cela dépend-il de moi ou non ? Ce conseil reste d'une actualité brûlante, mais il ne suffit plus. Car Épictète supposait que les représentations venaient du monde tel qu'il est, de la nature, des événements, des rencontres. Le sage devait trier le flux naturel de l'expérience. Aujourd'hui, ce flux n'est plus naturel : il est organisé, filtré, hiérarchisé par des systèmes dont la finalité n'est pas de nous informer mais de capter notre attention, c'est-à-dire notre temps, c'est-à-dire notre richesse.

L'Anarque doit donc étendre la discipline stoïcienne au-delà de l'examen des représentations : il doit examiner les conditions de formation de ses représentations. D'où me vient cette idée ? Pourquoi ai-je vu cette information et pas une autre ? Qui a décidé de l'ordre dans lequel le monde se présente à moi ? Cette extension n'est pas un raffinement intellectuel : c'est une nécessité vitale. De même que l'Anarque refuse de déléguer son jugement politique à un représentant, de même que l'Anarque refuse de déléguer son temps à un employeur aliénant, de même il doit refuser de déléguer l'architecture de sa perception à un algorithme.

C'est un stoïcisme de nouvelle génération que l'époque exige. La vigilance classique portait sur les représentations elles-mêmes, sur le contenu de la pensée. La vigilance nouvelle doit porter sur les conditions de la pensée, sur l'environnement informationnel dans lequel la conscience opère. L'Anarque du XXI<sup>e</sup> siècle ne se contente pas de penser librement : il veille à ce que les conditions de sa pensée soient elles-mêmes libres.

## **L'œuvre à l'épreuve de la machine**

Reste une dernière question, peut-être la plus profonde, parce qu'elle touche à la troisième finalité de la vie telle que nous l'avons définie : la création, l'œuvre, ce que l'homme laisse au monde et par quoi il dépasse sa condition mortelle.

L'intelligence artificielle peut désormais produire des textes, des images, de la musique, des raisonnements, avec une aisance et une abondance qui surpassent ce que la plupart des êtres humains sont capables de produire. Elle compose des symphonies en quelques secondes, rédige des essais en quelques minutes, génère des milliers d'images en une heure. Face à cette puissance productive, la question s'impose : que vaut encore l'œuvre humaine ? Si la machine fait aussi bien, voire mieux, à quoi bon créer ?

Cette question n'a de force que si l'on se trompe sur la nature de l'œuvre. Et l'intelligence artificielle, en la posant, oblige précisément à dissiper cette erreur.

Si l'œuvre se définissait par l'artefact, par l'objet produit (le livre, le tableau, la construction, le morceau de musique), alors l'intelligence artificielle la dévaluerait en effet radicalement. Ce qui est produit en quelques secondes par une machine ne peut pas avoir la même valeur que ce qui exigeait des mois de labeur humain. La rareté fait le prix, comme nous l'avons établi dans la théorie de la valeur : le temps que l'acquéreur est prêt à consacrer à une œuvre dépend de ce qu'elle représente, et une production mécanique illimitée ne représente plus grand-chose.

Mais la véritable œuvre de l'Anarque n'a jamais résidé dans l'objet. Elle réside dans l'intention souveraine, dans la vision, dans le choix de ce qui mérite d'exister. L'intelligence artificielle produit, mais elle ne choisit pas de produire. Elle exécute, mais elle ne décide pas que telle œuvre vaut d'être entreprise. Elle peut écrire un livre, mais elle ne sait pas pourquoi ce livre devrait exister plutôt qu'un autre. Elle peut peindre un tableau, mais elle ne porte pas en elle la nécessité intérieure qui pousse un homme à peindre celui-là et pas un autre. La faculté proprement humaine, celle que l'Anarque exerce dans la création, c'est le discernement créateur : savoir ce qui manque au monde et décider de le lui donner.

En ce sens, l'intelligence artificielle ne menace pas l'œuvre : elle en purifie le concept. Elle oblige l'Anarque à comprendre que sa valeur ajoutée n'a jamais été dans l'exécution, mais dans la souveraineté du projet. L'artisan médiéval tirait sa fierté de la maîtrise du geste ; l'Anarque du XXI<sup>e</sup> siècle tire la sienne de la maîtrise de l'intention. Ce n'est pas une perte, c'est un approfondissement. L'œuvre véritable, celle qui mérite le nom de troisième finalité de la vie, n'est pas la production d'un objet : c'est l'exercice d'une volonté souveraine qui décide que quelque chose doit exister, qui en conçoit la forme et le sens, et qui en assume la responsabilité devant le monde.

On retrouve ici, une fois de plus, la distinction entre consommation et création. Le consommateur d'intelligence artificielle demande à la machine de produire à sa place. Il reçoit un texte, une image, une réponse, et il les consomme comme il consomme n'importe quel divertissement : passivement, sans engagement, sans risque. Le créateur, l'Anarque, fait tout l'inverse : il se sert de l'intelligence artificielle comme un architecte se sert d'un outil de calcul. L'outil ne conçoit pas la cathédrale. L'outil ne décide pas qu'il faut une cathédrale. L'outil ne sait

même pas ce qu'est une cathédrale. Seul l'homme qui porte en lui la vision de la cathédrale sait pourquoi elle doit se dresser ici et pas ailleurs, sous cette forme et pas une autre. L'intelligence artificielle est le meilleur tailleur de pierre que l'humanité ait jamais eu. Mais un tailleur de pierre sans architecte ne produit que des gravats.

L'œuvre, ainsi comprise, ne saurait être menacée par la machine. Au contraire : l'intelligence artificielle, en prenant en charge l'exécution, libère l'Anarque pour ce qui a toujours été l'essentiel de la création, la conception, le sens, la vision. Elle rend possible une forme de création plus pure, débarrassée des contingences techniques, concentrée sur ce qui fait la dignité propre de l'acte créateur : le choix souverain de ce qui doit exister.

### **La convergence des moyens**

Ces technologies - la monnaie décentralisée, les réseaux communautaires, la démocratie directe numérique, l'intelligence artificielle - constituent ensemble l'infrastructure matérielle de la souveraineté individuelle. Elles rendent techniquement possible ce qui n'était autrefois qu'une aspiration philosophique.

La souveraineté monétaire : pouvoir préserver et transférer de la valeur sans passer par des institutions étatiques. La souveraineté communautaire : pouvoir appartenir à des collectifs choisis plutôt que subis. La souveraineté politique : pouvoir décider directement des lois auxquelles on se soumet, avec les outils pour le faire de manière éclairée et responsable. La souveraineté temporelle : pouvoir se libérer du travail aliéné pour se consacrer à des fins plus hautes.

L'Anarque des époques précédentes - le sage stoïcien, l'ermite chrétien, le philosophe des Lumières - devait composer avec les contraintes matérielles de son temps. Il pouvait être libre intérieurement tout en étant dépendant extérieurement. L'Anarque du XXI<sup>e</sup> siècle dispose d'outils qui permettent d'aligner la liberté intérieure et l'autonomie extérieure. La citadelle n'est plus seulement métaphorique : elle peut s'incarner dans des arrangements concrets.

### **La dialectique et le sens de l'histoire comme grilles de lecture**

Hegel enseignait que l'histoire procède par contradictions surmontées. Une thèse engendre son antithèse ; de leur conflit naît une synthèse qui dépasse l'une et l'autre tout en conservant ce qu'elles avaient de vrai. Ce mouvement n'est pas

une simple alternance - un pendule qui oscillerait entre extrêmes - mais une spirale ascendante où chaque moment intègre et élève le précédent.

Pour Hegel, l'histoire universelle n'est pas un chaos d'événements contingents : elle est « le progrès de la conscience de la liberté ». Les despotismes orientaux ne connaissaient la liberté que d'un seul : le souverain. Le monde gréco-romain l'étendait à quelques-uns : les citoyens libres, à l'exclusion des esclaves et des femmes. Le monde chrétien puis moderne proclama que tous les hommes sont libres en principe, mais ne parvint jamais à traduire pleinement ce principe en réalité.

Ce mouvement n'est pas une marche triomphale. Il procède par crises, par ruptures, par régressions apparentes. Mais la direction est constante : toujours plus de consciences accédant à la liberté, toujours plus de domaines de l'existence soustraits à la domination arbitraire. L'abolition de l'esclavage, l'émancipation des femmes, la fin des castes et des ordres, la liberté de conscience, la liberté d'expression... chacune de ces conquêtes est un moment de ce progrès, chacune élargit le cercle de ceux qui se savent libres.

Mais Hegel savait aussi que la liberté formelle - le droit abstrait d'être libre - ne suffit pas. La liberté doit se réaliser concrètement dans des institutions, des pratiques, des modes de vie. Un esclave affranchi mais sans ressources n'est pas véritablement libre. Un citoyen doté du droit de vote mais privé de tout pouvoir réel sur les décisions qui le concernent n'est pas davantage libre. La liberté qui reste abstraite se retourne en son contraire : elle devient l'alibi de nouvelles formes de domination.

C'est exactement le diagnostic de notre époque. La liberté formelle n'a jamais été aussi étendue, et pourtant le sentiment de dépossession n'a jamais été aussi profond. On peut tout dire, mais personne n'écoute. On peut tout choisir, mais rien n'a de sens. On peut aller partout, mais on ne sait pas où aller. La liberté moderne s'est accomplie comme liberté du consommateur - le droit de choisir entre des options équivalentes - et s'est vidée de sa substance, qui est le pouvoir de se gouverner soi-même.

L'Anarque se situe à ce point précis de l'histoire hégélienne. Il est le moment suivant du progrès de la conscience de la liberté : celui où l'individu ne se contente plus de la liberté formelle garantie par les institutions, mais assume la liberté réelle, celle qui consiste à se gouverner effectivement. L'Anarque réalise concrètement ce que Hegel concevait abstraitement : la synthèse de la liberté

subjective (la capacité de choisir) et de la liberté objective (l'inscription dans un ordre qui a du sens). Il ne subit plus ni la communauté contrainte de l'ordre ancien, ni l'atomisation désenchantée du libéralisme : il construit librement des appartenances qui ont du sens.

En cela, l'Anarque n'est pas une rupture dans l'histoire de la liberté : il en est la continuation logique. Chaque époque a élargi le cercle de la liberté, l'Anarque l'étend à sa limite ultime : l'individu pleinement souverain, non pas isolé mais volontairement relié, non pas révolté mais intérieurement affranchi. L'histoire de la liberté, telle que Hegel l'a pensée, trouve dans l'Anarque non pas son terme, car l'histoire ne s'arrête pas, mais son accomplissement le plus complet à ce jour.

### **L'Anarque comme synthèse**

La synthèse ne peut être ni le retour en arrière (le conservatisme nostalgique qui voudrait restaurer les communautés organiques), ni la fuite en avant (le progressisme qui promet toujours plus d'émancipation par toujours plus de dissolution des liens). Elle doit conserver la liberté conquise par le libéralisme tout en retrouvant l'ancrage que l'ordre ancien procurait, mais sur de nouvelles bases.

L'Anarque est cette synthèse. Souverain comme l'individu libéral, il ne délègue à personne le soin de décider de sa vie. Mais enraciné comme l'homme de l'ordre ancien, il ne flotte pas dans le vide : il crée des liens, il s'inscrit dans des œuvres, il se choisit des fidélités. La différence est que ces appartenances sont électives et non subies, construites et non héritées, révocables et non définitives.

C'est la liberté des modernes augmentée de ce que les anciens connaissaient et que nous avons oublié : le sens ne se décrète pas, il se reçoit ; la liberté ne suffit pas, elle doit s'ancrer. L'Anarque est libre et enraciné, non parce qu'il aurait trouvé un compromis entre les deux, mais parce qu'il a compris que la vraie liberté consiste à choisir ses enracinements.

### **L'histoire comme action**

Marx pensait que l'histoire avait un sens objectif, indépendant de la volonté des hommes : les contradictions du capitalisme mèneraient nécessairement à son dépassement. Cette croyance s'est révélée naïve. L'histoire n'a pas de sens donné : elle a le sens que nous lui donnons.

Mais cela ne signifie pas que tout soit arbitraire. Il y a des moments où certaines possibilités s'ouvrent et d'autres se ferment ; des configurations où certaines idées deviennent pensables et réalisables, alors qu'elles étaient utopiques la veille. Le sage est celui qui sait lire ces configurations et agir en conséquence.

Nous vivons un tel moment. L'effondrement des anciennes structures crée un espace pour de nouvelles constructions. Les technologies fournissent des outils inédits. Les aspirations demeurent - liberté, sens, dignité - mais les réponses anciennes ne fonctionnent plus. Le terrain est prêt pour une figure nouvelle : non pas imposée d'en haut par quelque avant-garde éclairée, mais émergeant d'en bas, de chaque conscience qui prend acte de la situation et décide d'y répondre.

L'Anarque n'est pas un programme politique qu'il faudrait « appliquer ». C'est une possibilité existentielle qui s'offre à chacun. L'histoire ne fera pas le travail à notre place, mais elle a préparé le terrain pour que ce travail soit possible.

## L'heure de l'Anarque

Récapitulons. L'État moderne - westphalien puis nation puis providence - est devenu obsolète sans que rien ne soit encore venu le remplacer. Les migrations, la démographie et la fiscalité révèlent les contradictions insolubles du système. La démocratie représentative s'est muée en spectacle, le citoyen en consommateur, la politique en gestion. Mais les technologies nouvelles offrent des instruments d'émancipation inédits et parmi eux, la possibilité d'une démocratie directe fondée sur le vote public et l'intelligence artificielle, qui rend au citoyen la souveraineté que la représentation lui avait confisquée. La dialectique historique, enfin, révèle dans l'Anarque le moment suivant du progrès de la conscience de la liberté.

Tout converge donc vers la nécessité d'une nouvelle figure de la liberté humaine. Non pas une liberté négative, l'absence de contraintes, mais une liberté positive : la capacité de se gouverner soi-même, de forger son propre sens, de créer des œuvres durables. Non pas un individualisme atomisé - la solitude du consommateur - mais une souveraineté enracinée : des appartenances choisies, des fidélités construites, des communautés électives.

Cette figure, nous l'appelons l'Anarque. Non pas l'anarchiste qui combat l'ordre existant, car il n'y a plus d'ordre à combattre, seulement un désordre à traverser. Non pas le libertaire qui rêve d'abolir toute structure, car l'homme sans structure n'est pas libre, il est perdu. Mais celui qui a compris que la souveraineté véritable se conquiert de l'intérieur, dans l'édification patiente de sa citadelle, et se projette au-dehors par des œuvres qui lui survivent.

Le monde n'attend pas l'Anarque : le monde ne sait pas ce qu'il attend. Mais le monde est prêt pour lui ; prêt comme une terre en friche est prête pour le semeur. Les conditions sont réunies ; les outils sont disponibles ; l'espace est ouvert. Il ne manque que la décision, qui ne peut venir que de chaque conscience individuelle.

Cette décision est le premier acte de souveraineté. Celui qui l'accomplit cesse d'attendre son salut de l'extérieur - des institutions, des mouvements, des révolutions - et commence à l'édifier de l'intérieur. Il ne demande pas la permission de vivre selon ses propres termes ; il le fait. Il ne réclame pas que le monde change pour qu'il puisse être libre ; il se rend libre dans le monde tel qu'il est. *Le kairos* est là. Reste à le saisir.

Voici l'Anarque.

Tu es l'Anarque.

*Marseille, mars 2026*

