

Traverses hétéroclites

Louis Ledonne

Septembre 2021

Table des matières

Introduction	7
Bulles philosophiques	9
La Manifestation de soi, redoublement originaire	9
L'Héroïsme obligé de l'individualisme extrême	11
La question de taille avec Ivan Illich	13
La faculté de penser avec Hannah Arendt	15
Un monde sans esprit	17
La dépossession du monde	19
Un pacte d'humanité	21
L'indisponibilité du monde et le désir sans fin avec Rosa Hartmut	23
La littérature, une voie vers la renaissance de soi	27
L'Éthique de la considération avec Corine Pelluchon	29
L'Intelligence du corps avec Ingrid Auriol	33
La radicalité confisquée par les mots, les images	35
La littérature comme aventure morale	39
Notre monde	43
Le retour du sujet face aux totalitarismes	43
Entre flux et stase, l'intelligence collective	45
Les inégalités multiples	51
Fake news, post-vérité	55
Comme on nous parle . . .	63
Libérer l'information	67
Un universalisme singulier avec Edward Saïd	69
Une sur-explication de notre monde	71
La rage des images et le réel en fuite	75
Entre flux et stase avec Barbara Stiegler	79
Technique et monde commun : la fin et les moyens	81
La carte des méridiens	85
La confrontation de deux paradigmes	85
Individualisme versus holisme	89
Un Monde fragmenté	93
Universalisme et impérialisme occidental	101
Mandarinat chinois et démocratie occidentale	107
Entre démocratie et populisme	111
Pierres d'angles	115
La défense des droits fondamentaux	115

La tolérance	119
L'espérance	123
La quête de la vérité.....	127
La force du vrai	135
Le bien commun est-il définissable, est-il universel ?.....	139
La vertu d'humanité avec Emmanuel Kant.....	143
Entre espérance et responsabilité avec Bloch et Jonas	145
Les Lumières à l'âge du vivant avec Corine Pelluchon	147
La pandémie	149
Théorie de l'effondrement	149
La pandémie sonne le retour du tragique.....	155
Une expérience, peut-être un cadeau.....	159
Dans les consciences des citoyens fermente une révolution	161
Le jour d'après	163
Débats sur les démocraties participatives	165
La Société Civile, une nouvelle éthique pour la démocratie	165
Pour une Assemblée citoyenne qui débattrà de nos institutions	169
La fonction de diagnostic d'une « Assemblée citoyenne ».....	175
Comme un bouteille jetée à la mer : Pour une urgence citoyenne..	177
Chroniques traversières	179
La Poésie, béquilles de la pensée.....	179
Le pouvoir de la métaphore.....	181
Retour sur une idylle entre le roman social et la sociologie.....	183
Correspondances.....	187
Le non-savoir et la luciole	189
Par marges et raccourcis.....	191
Le sens ontologique de l'ornement.....	193
Travailler aux travers	195
Qui aperçoit désire, est blessé	197
Le sourire-masque.....	199
Chroniques anachroniques	201
Le moindre motif.....	203
Inestimable petite chose.....	205
Selon moi, selon l'autre	207
Voir venir	209
Jaillissements	211
La ligne de crête	211

La membrane.....	213
La qualité relationnelle.....	215
Éthique et scandale de l'existence	217
Qu'avons-nous en commun ?.....	219
La morale comme expérience de liberté	221
Du ressentiment à la création, de l'individu à la singularité.....	223
Pourquoi tant de haine, refonder le contrat social ?.....	227
D'une société close vers une société ouverte	231
Entre le singulier et l'universel, le retour de la société civile	235
Épilogue : un nouvel imaginaire	241

Introduction

La feuille blanche, non pas celle du néant ou de la vacuité, mais celle que l'on pourrait noircir des jours durant sans s'interrompre ? Une feuille blanche sans trames, ni directions tracées, sans cadre ni aboutissement présumé, un écheveau d'idées et d'hypothèses, un foisonnement d'itinéraires possibles, éparpillés, souvent antagoniques.

Comment trier et organiser l'inspiration quand le moment de la pandémie livre une telle éruption d'émotions et de réflexions, quand le *moment incertain*, les attermoissements du (dé/re)-confinement progressif libère un flot inédit d'interrogations, de peurs, d'espérances, quand le moment imprévisible d'un automne, d'une année, d'un siècle à venir, est à ce point illisible.

L'*évidence*, en tant qu'axiome, principe, est révolue. S'est imposée à elle, et sûrement pour longtemps, l'aléa, l'inconnu, qui au plus fort de la crise ont mis en lumière ce qui distingue l'exercice de la science et l'exercice du politique : l'*incertitude* est intrinsèque au premier, elle est un péril pour le second.

De nombreuses questions nous assaillent. De quelle ampleur sont les premières manifestations de l'effondrement du tissu industriel, économique et financier ?

Mesure-t-on les dégâts collatéraux, invisibles, car intimes et disséminés provoqués par un confinement synonyme chez beaucoup de deuils impossibles, de promiscuité intolérable, de panique professionnelle, d'ennui, de peur, de solitude ?

Au chaos social, à l'embrasement des inégalités, à la paupérisation des populations déjà vulnérables ... la riposte des dispositifs publics semble-t-elle adaptée ?

Les séquelles d'une longue période qui assimile chaque autre, y compris ceux qu'on aime, à une menace physique sont-elles à redouter ?

Le principe de précaution, l'aversion au risque, nous ont-ils, tétanisés, sclérosés. Extraordinaire défi éthique, mise en tension extrême du double choix économique et éthique ?

Commence-t-on de cerner l'évolution, peut-être les révolutions durables auxquelles l'évènement confronte l'organisation du travail, la nature des métiers, le dialogue social, la gouvernance des Etats et des entreprises ?

Mais au final, oubli chez les uns, sidération chez les autres, et pour tous retour à la normale grâce au pouvoir abrasif de l'économie de marché ? Voilà pas mal d'interrogations qui charpentent cet ouvrage dans des domaines qui questionnent à la fois l'histoire, la philosophie, les sciences, mais aussi la littérature et la poésie.

Dans cette parenthèse existentielle, dans cette pause suffisamment longue pour laisser la pensée vagabonder, mais aussi mûrir, l'exploration a pour terrain notre conscience, notre spiritualité, notre raison « d'être » et « faire ». Les pensées qui jalonnent cet essai ont pour la plupart été écrites avant la pandémie, mais leurs directions n'en sont pas moins périphériques et leurs contenus pas moins actuels sinon exacerbés, tant leurs sens militent en faveur d'une humanité questionnée.

On partagera des réflexions, des doutes, des enseignements destinés à nourrir et imaginer une civilisation en résilience. On débattrà d'économie, de démocratie, de travail, de libéralisme, de (dé)mondialisation, de gouvernance, de géopolitique, d'État, d'éthique, de liberté, de progrès, d'inégalité, d'écologie, mais aussi de bienveillance, d'empathie, de courage, de vérité, de créativité et bien sûr d'espérance.

Aucune leçon dans cet ouvrage, aucune exhortation péremptoire, seulement une matière hétéroclite, des récits, que chaque lecteur est libre d'évaluer, de critiquer, de malaxer et de faire fructifier au profit de son exercice de la responsabilité, une matière pour cheminer avec discernement mais avec beaucoup de chemins de traverses. Imaginer c'est tour à tour rêver et redouter.

Bulles philosophiques

La Manifestation de soi, redoublement originaire

Pourquoi les oiseaux chantent-ils ? Le paon se pavane-t-il ? Mais aussi pourquoi édifie-t-on des monuments sur les places publiques de nos villes ? Pourquoi les objets d'usage courant ont-ils le plus souvent été ornements ? Bref pourquoi cet étalage de formes ?

À ces questions on répond le plus souvent par diverses explications utilitaires et fonctionnelles : la vie animale comme la vie humaine seraient régies en dernière instance par l'exigence de la survie et de la conservation. Or un examen sans préjugés montre que le principe d'utilité n'a qu'une validité limitée. Pour des fins purement utilitaires, des moyens réduits auraient largement suffi. Il est donc nécessaire, par fidélité au réel, d'élaborer un horizon élargi où ces laissés-pour-compte éclatants puissent devenir intelligibles sans cesser d'être partiellement énigmatiques.

Ainsi se précise une situation, que l'on pourrait appeler « redoublement originaire » : l'être se dédouble ou se redouble originairement, et non pas secondairement, en un paraître. Ce beau mot de redoublement suggère aussi une intensification : on redouble d'attention, d'intensité. Cette idée de redoublement originaire - celui de l'être et du paraître - consiste à admettre une relation entre deux termes, comportant une forme de tension et de contradiction.

Il n'y a ni un pur être non fissuré en une manifestation de soi, en un paraître, ni un pur paraître qui ne serait pas une manifestation de quelque chose, d'un « quelque chose » dont on doit bien admettre qu'il a une existence propre. Et s'il y avait chez l'homme, comme dans la vie animale et végétale, une tendance à manifester ce que l'on est, à paraître au lieu de simplement être ? Cette réflexion sur l'apparaître a une analogie profonde avec le cycle du donner-recevoir-rendre. Car l'une comme l'autre montrent que les formes sociales comme les formes naturelles, comportent une dimension de gratuité et de contingence qui excède tout principe de nécessité et d'utilité. Même si l'on peut s'apercevoir ensuite qu'il existe quelque chose comme une *utilité de l'inutile*.

L'Héroïsme obligé de l'individualisme extrême

L'individu du XXI^e siècle est tout autant un héros qu'une victime de l'individualisme. Il en est une victime quand il doit donner exemplairement l'image de l'autonomie, valeur suprême de la démocratie libérale, mais dans un temps où l'autonomie est devenue synonyme de déliaison familiale, d'atomisation sociale et de dispersion individuelle.

De vertu, l'autonomie s'est changée en technique de dressage managériale. En son nom, l'individu est constamment placé au centre d'un panel de responsabilités, que ce soit dans le cadre de l'entreprise, de l'environnement ou de la vie de couple, il devient le seul responsable de sa vie et de l'échec de ses projets. L'employé tombe malade d'avoir à intérioriser la responsabilité du succès et de la faillite économique de son employeur, d'avoir à se livrer en permanence à son autoévaluation, à son autocritique ; son autonomie personnelle n'étant plus exercée que comme l'alibi de son auto-asservissement.

Le sociologue Alain Ehrenberg explique ainsi que la névrose a fait place à la dépression comme deux illustrations psychoculturelles des changements intervenus dans l'individualisme ; si la névrose était, pour Freud, la pathologie résultant de l'abus du sentiment de culpabilité, la dépression est aujourd'hui la pathologie née de l'abus du sentiment de responsabilité : l'individu « devient déprimé parce qu'il doit supporter l'illusion que tout lui est possible ».

À l'âge du capitalisme cognitif, l'entreprise est regardée comme la révélatrice du réel tel qu'il est : changeant, imprévisible et complexe ; la révélatrice également de ce qui échoue dans la formation : l'illusion qu'il suffit de reproduire un modèle, l'enfermement dans des spécialités, la croyance aux solutions toutes faites.

L'attitude la plus courante face au changement est « réaliste » : jugeant que l'entrée dans une société de l'information est un fait de civilisation irréversible, on lui confère un caractère simplement technique et stratégique : on adopte la doctrine selon laquelle la compétence

consiste désormais à convertir l'information en richesse et à conditionner le public en fonction de cette conviction.

La mondialisation contribue à légitimer la perpétuation de cette situation : elle donne l'impression ou l'illusion qu'une nécessité réelle et objective légitime le maintien de l'exploitation de l'héroïsme individuel comme un facteur de production irremplaçable. Inventer, innover, c'est toujours transformer le savoir en richesse.

Mais peut-être faut-il regarder le héros malgré lui d'aujourd'hui comme un *homo politicus* plutôt que comme un *homo economicus*, si la politique, comme le voulait Machiavel, est d'abord l'art de transformer un hasard en une chance, une possibilité en une opportunité, idée traduite par la belle expression : « Se mouvoir avec assurance dans le domaine imprévisible des faits ».

Convertir pour soi-même le malheur ou l'infortune en une chance, c'est ce qu'on appelle aujourd'hui la résilience. Le fragile héros de notre temps donne peut-être, au cœur de la crise, une leçon de vie : il nous libère d'une vision magique et illusoire de la réussite qui consisterait à demeurer toujours dans l'évitement, le ressentiment, l'inaction.

Il nous faut apprendre à convertir l'échec en une possibilité nouvelle d'action. Le héros moderne, que nous sommes devenus dans ce monde déroutant, n'est pas celui qui ne perd jamais, mais celui qui progresse en surmontant les obstacles.

La question de taille avec Ivan Illich

Dans la réalité, la taille n'est pas un paramètre que l'on pourrait fixer à volonté : chaque être vivant n'est viable qu'à l'échelle qui est la sienne. En deçà ou au-delà, il meurt, à moins qu'il ne parvienne à se métamorphoser.

Il en va de même pour les sociétés et les cultures. La plupart des crises contemporaines (politiques, économiques, écologiques, culturelles) tiennent au dédain affiché par la modernité pour les questions de taille.

Nous mesurons tout aujourd'hui : des volumes de transaction à la bourse aux taux de cholestérol, de la densité de l'air en particules fines au moral des ménages.

D'où la menace que décrivait Ivan Illich dans les années 1970, et avant lui Léopold Kohr : la « *taille excessive* » des superstructures que produit le capitalisme laissé à lui-même. Oligopoles économiques, casino financier, monstres urbanistiques, usine-à-gaz, réformes pseudo-sociétales, asservissement de l'école, fausses éthiques pour justifier le sans-limite . . .

Dans la société fabriquée par l'ultralibéralisme, les problèmes croissent plus vite que les moyens humains qui semblent nécessaires pour les traiter. Mais plus nos sociétés se livrent à cette frénésie de mesures, moins elles se révèlent aptes à accepter la mesure, au sens de la juste mesure. Comme si les mesures n'étaient pas là pour nous aider à garder la mesure, mais, au contraire, pour propager la folie des grandeurs.

Qu'opposer à cela ?

Un retour au réel. Redimensionner l'économie pour la remettre à taille humaine ! Sans une certaine commensurabilité entre l'expérience personnelle et l'échelle sociale, une existence humaine s'abîme dans le non-sens . . .

Olivier Rey souligne que, tout au long de l'Histoire, « le plus haut degré de civilisation s'accommode de tailles modestes ». Il note aussi, a contrario, que la dé-civilisation commence avec le gigantisme et l'anonymat individualiste : la délinquance « est beaucoup plus élevée dans les grandes sociétés que dans les petites ».

Contre la dérive de l'individu dans la foule solitaire, quelle garantie avons-nous ?

Le « sens de l'interdépendance, de l'appartenance, et d'un intérêt commun ». Exactement ce qu'a détruit le nouvel esprit du capitalisme, ce libéralisme orné de prétextes libertaires qui est à l'œuvre depuis quarante ans. Ce qu'on appelle alors « croissance », selon Olivier Rey, n'est qu'un euphémisme pour désigner le gonflement d'un ensemble occidental contre-nature, qui finira par exploser étant donné notre incapacité à rebrousser chemin tant qu'il est encore temps.

Prévision flippante s'indigneront de bons jeunes gens. Lucidité bonne conseillère, répondront les esprits concrets. La catastrophe du système ne doit pas devenir la nôtre : ni mentalement, ni physiquement.

C'est en s'attachant à comprendre pourquoi nous avons perdu cette mesure au cours des derniers siècles (industrialisation et mondialisation des échanges, densification des espaces d'habitation favorisant les grandes villes au détriment des villages, communications à grande échelle . . .), que nous pourrions retrouver les fondations nous permettant de mener une vie authentiquement humaine.

La faculté de penser avec Hannah Arendt

Hannah Arendt rapporte que son intérêt pour la vie de l'esprit naquit du procès d'Eichmann au cours duquel elle pût constater que si les actes dont s'était rendu coupable ce nazi étaient monstrueux, le responsable était lui banal, caractérisé par une absence de pensée.

Ainsi naquit le malentendu autour du concept de « banalité du mal ». Eichmann se révélait désemparé au cours de son procès ; d'où cette terrible question qu'elle formulait : « Le problème du bien et du mal, la faculté de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, seraient-ils en rapport avec notre faculté de penser ? »

Selon Hannah Arendt, « la pensée en elle-même n'apporte pas grand-chose à la société, bien moins que la soif de connaissance, qui l'utilise comme un instrument pour d'autres fins ». [...] Sa signification morale et politique n'apparaît que dans les rares moments de l'histoire où « tout part en miettes, le centre ne peut plus être le soutien, la simple anarchie se répand dans le monde ».

Mais penser le monde, l'homme sur la planète en une multitude de sociétés disparates et l'avenir de l'ensemble n'est l'affaire ni d'un livre, ni d'un individu, ni d'une caste. Ce ne peut être que le fruit d'une démarche s'opérant dans diverses sociétés, à travers murissements, prises de conscience, réflexions critiques, analyses, débats, apports et retouches, avancées et mises en cause.

Par-delà les anciennes, ce sont de nouvelles questions essentielles qu'il convient de poser. C'est de l'immensité de leurs pouvoirs par rapport à la Terre, au vivant et à l'espèce qu'ils constituent, que les hommes doivent prendre conscience.

Ce sont des forces et des dynamiques qu'ils ont eux-mêmes générées et qui sont redoutables pour la Terre et pour leurs propres sociétés, qu'ils doivent s'inquiéter.

C'est à penser ces nouvelles réalités, à analyser, évaluer, réfléchir, comprendre, hiérarchiser, clarifier les termes des choix, que nous avons à travailler. Et que chacun accepte d'y contribuer sans s'inquiéter de la disproportion entre ses capacités et l'immensité de la tâche.

C'est cette absence de pensée qui se trouve corrélée à la désolation morale dont la modernité se révèle poreuse ; les modernes ne sont pas moins « moraux » dans leurs codes sociaux, mais leur capacité de penser, absorbée dans le connaître, le savoir, peut les priver du jugement moral. La délégation aux automatismes de calcul et de savoir, l'inscription dans les codes sociaux et légaux facilitent la vie morale sans devoir toujours la penser.

Certes, il y faudra du temps : mais pourquoi, dans le cadre d'un effort pour redonner cohérence et sens à notre monde, et en accompagnement de cet effort, ne pas consacrer quelques décennies, disons une génération, à une réflexion mondiale sur le devenir du monde ?

À l'échelle de notre histoire, ce ne serait que quelques instants de retour sur soi et de réflexion planétaire. Par elle seule, déjà, une telle décision signifierait que l'homme se donne une chance de faire émerger la pensée dont a besoin notre temps et donc, pour reprendre les termes de Jacques Monod, qu'il préfère le Royaume aux ténèbres.

Un monde sans esprit

Notre société est malade, malade de ses passions nihilistes alimentées par une mondialisation néo-libérale effrénée qui nous a fait perdre nos valeurs et nos repères.

L'homme n'est plus une fin en soi mais est devenu un objet, un moyen. Et c'est dans ce terreau vide de pensées que renaissent les nouveaux totalitarismes, et les idéologies théocratiques faites d'un terrorisme sans nom qui ne sont que l'avèrs d'un monde où certains ne trouvent plus leur place.

Nous devons retrouver le sens du sacré, non pas le sacré induit par les religions ou de quelconques idéologies mais le sacré construit par les hommes et fait pour les hommes. Un ensemble de principes, de valeurs qui nous surplombent, qui nous englobent quelles que soient notre histoire, notre culture, notre provenance.

Il nous faut recréer du sens à nos vies afin de repartager un "monde commun". Il nous faut balayer ce monde devenu "sans esprit".

La dépossession du monde

Dans son examen du nouveau régime d'historicité, Marcel Gauchet décrit une place centrale à ce qu'il appelle le 'capitalisme généralisé », alimenté par un flux continu d'innovations technologiques. Sa composante centrale tient au passage au premier plan de la visée d'artificialisation technique du monde humain.

Le fonctionnement autonome du monde humain, son déploiement sans dépendance à l'égard d'autre chose que lui-même, se manifeste concrètement par la production d'un monde artificiel qui tend à recouvrir intégralement le monde social et naturel.

Pas à pas, toutes les pratiques sociales, jusqu'aux plus humbles, se trouvent redoublées par des élaborations artificielles, que ce soit par l'entremise de produits manufacturés, de services marchands, d'opérations financières ou de médiations juridiques.

Tous les moments de l'existence qui passaient auparavant par des formes culturelles ritualisées, de la rencontre amoureuse à l'expression des condoléances, peuvent être désormais médiatisés par des interfaces techniques impersonnelles.

On peut ici reconnaître, sous la forme d'un constat, la critique qu'Ivan Illich adressait à la captation des pratiques vernaculaires par les institutions modernes. La différence cruciale tient à ce que ces pratiques font à présent l'objet d'une marchandisation sans limites.

Cette déliaison a pour effet de dissoudre la dimension symbolique de chacun des registres de l'expérience humaine et sociale : l'être-au-monde, l'être-soi, ou l'être ensemble sont également affectés.

Dans chacune de ces institutions, le sujet des sociétés autonomes est certes libre de ses mouvements et de ses décisions, détaché de toute appartenance obligatoire. Il est en même temps radicalement dépossédé de lui-même et des liens qui peuvent le rattacher au monde et à autrui.

Depuis les pages que Marx a consacré au « fétichisme de la marchandise », il est assez banal de comparer l'emprise sociale de l'économie à un phénomène religieux.

Il faut noter la formulation la plus cruciale de Walter Benjamin à ce propos : « Le capitalisme s'est développé en Occident comme un parasite sur le christianisme ». Il propose à ses fidèles des formes d'ascèse tout aussi éprouvantes que celles de l'ancienne religion.

L'économie des réseaux procure à ce nouveau capitalisme à tendance monopolistique une invisibilité qui lui permet de se couler dans l'intimité du fonctionnement social aussi facilement que dans le psychisme individuel.

Si ce dispositif appartient bien au monde de l'autonomie, pour conserver la grille conceptuelle de Gauchet, il y transporte une dépossession qui n'a guère à envier à l'hétéronomie produite par les anciennes religions.

Lorsqu'un certain seuil des institutions est atteint, L'Homo economicus se transforme en Homo religiosus, se sacrifiant sur l'autel de l'idéologie marchande. Les effets techniques et même les effets sociaux des grandes branches techno-économiques s'estompent par rapport à leur fonction symbolique.

C'est ce qui se passe quand on demande aux membres de société de dépenser toujours plus pour acquérir non seulement ce qui leur est nécessaire mais, de surcroît, de dépenser ce qui est en rapport avec ce que les autres possèdent ; ce qui n'est plus alors de l'ordre du nécessaire mais relève d'un mimétisme effréné et procure un surcroît de souffrances.

Un pacte d'humanité

Notre monde est affamé d'espoir, de promesses autant que de mythes : « Il n'y a pas de vie valable sans projection sur l'avenir, sans promesses de mûrissement et de progrès. Vivre contre un mur, c'est la vie des chiens ».

Tel était le message d'Albert Camus dans un de ses éditoriaux au titre éloquent : « Le siècle de la peur ».

Nous avons besoin d'un projet commun, porteur de sens pour l'avenir. Ce désir de fiction et ce besoin de croire sont précisément ce que ratent les pactes de stabilité et de sécurité. Ils ratent cet entrelacement du politique, du religieux et du culturel.

Et pourtant l'histoire n'a eu de cesse de nous montrer la force et la puissance de cette « spiritualité politique ».

Cette spiritualité politique, Michel Foucault l'avait vue à l'œuvre au moment de la révolution iranienne, c'était cette volonté politique du peuple iranien de ne pas donner prise à la politique seule et de trouver dans l'islam la fiction nécessaire au renversement d'un régime.

Ces illusions religieuses professent d'être des dogmes mais ne sont pas le résidu de l'expérience ou le résultat de la réflexion.

Et les humains ont besoin de les créer afin de conjurer leur angoisse face aux dangers de la vie, en société autant que dans la nature. Ces illusions, ces fictions « vraies » sont constantes dans l'histoire de l'humanité ; elles sont à l'origine des religions comme de la politique et de la culture et répondent au désir de sacré des humains.

Lorsque l'univers est désenchanté à l'extrême, invitant à une consommation d'instant successifs, incitant jusqu'à la corruption de toutes les valeurs et à l'affrontement de tous contre tous, que deviennent ce besoin de croire et ce désir de sacré ?

En ce sens, l'hégémonie culturelle du néo-libéralisme pourrait bien, un temps au moins, être une victime collatérale du terrorisme qu'il a contribué à produire.

Cela suppose de devoir reconnaître l'entrelacement des trois champs, culturel, religieux et politique et ainsi nous permettre de comprendre comment la *substance spirituelle* fabrique nos identités et nos subjectivités.

Alors que s'est-il passé pour qu'avec le néolibéralisme s'étiolent ces principes mêmes du libéralisme son esprit des lois ?

Il nous faut dès lors réinventer une société qui retrouve le sens du monde vécu par une histoire fabriquée par tous et qui concerne tout le monde, il nous faut dicter le récit d'un « *projet commun* ».

Si les êtres humains ont tous les mêmes droits, c'est qu'au-dessus des droits définis par une participation active à la vie politique, sociale ou culturelle, qui sont par définition des droits particuliers, il existe des droits fondamentaux *partagés* qui correspondent à *la capacité des êtres humains de créer et de transformer non seulement leur environnement mais eux-mêmes et l'interprétation* qu'ils donnent de leurs pratiques . . .

Un grand projet humain, et en même temps fédérateur, est nécessaire, qui insuffle suffisamment de confiance en l'avenir.

Au-delà des imaginaires fondateurs anciens, nous avons besoin d'une mythologie dont les anticipations situent leur point d'horizon par-delà les idéologies, dans l'avenir de projets communs qui vont nous transformer cognitivement et émotionnellement.

Nous avons besoin de confiance dans l'esquisse d'un autre monde, un monde plus humain . . .

L'indisponibilité du monde et le désir sans fin avec Rosa Hartmut

Parce que les sociétés modernes ne peuvent se stabiliser que sur le monde de l'accroissement, c'est-à-dire dynamiquement, elles sont, de façon structurelle, contraintes de rendre toujours plus de monde disponible, de le mettre à la portée de la technique, de l'économie et de la politique. Et ce de façon permanente et illimitée. Ainsi le projet culturel de notre modernité semble parvenu à son point d'aboutissement.

Mais alors que toutes les expériences et les richesses potentielles de l'existence gisent à notre portée, elles se dérobent soudain à nous. En témoignent le surgissement de crises erratiques (d'ordre financières, écologiques, sanitaires) qui peuvent déboucher sur un chaos généralisé. Et à mesure que les promesses d'épanouissement se muent en injonction de réussite et nos désirs en frustrations, la maîtrise de nos propres vies nous échappe.

La réalité est dans la manière dont nous menons notre vie et dans la façon dont nous tentons d'y répondre ; celle-ci est dans une confrontation permanente avec la structure et le contenu du désir et dans le fait que ce désir lui-même ne cesse de se transformer à son tour, et bien souvent dans une direction imprévisible. Nous découvrons constamment de nouvelles faces de nous-mêmes, nous y répondons en approfondissant nos connaissances, nos propres manières de réagir, mais nous n'en avons jamais fini avec nous-mêmes par notre incapacité à entrer en « résonance avec le monde ».

Cette incapacité peut revêtir deux formes contraires :

- soit céder à nos envies et, dans ce cas, nous serions des êtres capricieux, nous cesserions d'être des sujets doués de responsabilité et nous serions incapables de mener notre vie
- soit tenter de nous en tenir à des points de repère, des valeurs ainsi qu'à des normes et principes qui en sont dérivés sans se laisser guider par nos pulsions. Nous devenons alors face au monde des êtres endurcis et incapables de résonance. Il en résulte une auto-aliénation

dans laquelle notre volonté d'agir et notre perception de soi divergent dramatiquement.

Pour comprendre au mieux ce dilemme, il est important de comprendre que le désir doit être constamment orienté vers quelque chose d'indisponible : nous désirons ce que nous n'avons pas (au moins à ce moment précis) ou du moins ce que nous n'avons pas totalement ou ne pouvons pas entièrement contrôler.

Ainsi fonctionne la libido : mettre à portée quelque chose qui ne l'est pas encore, dont nous ne pouvons pas disposer totalement de son issue ou prévoir son déroulement.

Et là se trouve peut-être la clé permettant de nous soustraire au jeu de l'accroissement sans limites auquel se livre la modernité et son ambition de rendre tout et chacun disponible : la structure fondamentale du désir est un désir de relation.

Nous voulons atteindre ou rendre disponible quelque chose qui n'est pas « à notre disposition » et ce qui est désiré doit rentrer dans une relation de réponse, de réciprocité. Et le désir s'éteint lorsqu'il n'y a plus rien à « découvrir » sur le vis-à-vis (objet ou personne), si nous maîtrisons ou contrôlons toutes ses propriétés, si nous le possédons totalement. La disposition complète de l'objet du désir provoque son extinction, elle est sans attrait et son indisponibilité est dépourvue de sens.

Cela signifie qu'une relation réussie au monde vise à l'atteignabilité et non pas à la disponibilité. Cette confusion entre « atteignabilité » et « disponibilité » trouve son expression peut-être la plus lourde de conséquences dans la transposition d'un « désir de relation » fondamental chez l'être humain et un « désir d'objet ».

La logique de marchandisation capitaliste et du consumérisme se fonde sur le fait de répondre à la soif insatiable de « résonance » quelle que soit la nature de notre désir.

Un monde qu'on aurait rendu complètement disponible ne serait pas seulement sans attrait, il serait aussi sans résonance. La modernité a rendu le monde disponible d'une manière incomparable et dans une mesure inconcevable. C'est ainsi que la frustration et la dépression augmentent.

Une analyse renouvelée de la structure de notre désir, faisant appel à des outils psychologiques, mais aussi philosophiques et sociologiques, pourrait constituer une issue pour sortir du labyrinthe de notre société d'accroissement sans fin.

Notre relation au monde doit nous apparaître non comme un point d'agression vis-à-vis de celui-ci mais comme un point de « résonance », fondée non pas sur la « domination et le contrôle » mais sur une attitude « d'écoute et de réponse » basée sur son caractère « d'atteignabilité » sans vouloir pour autant se l'approprier.

La littérature, une voie vers la renaissance de soi

C'est dans la vie ordinaire que les œuvres se tiennent, qu'elles déposent leurs traces et exercent leur force. Il n'y a pas d'un côté la littérature, et de l'autre la vie ; il y a au contraire, dans la vie elle-même, des formes, des élans, des images et des styles qui circulent entre les sujets et les œuvres, qui les exposent, les animent, les affectent.

Car les formes littéraires se proposent dans la lecture comme de véritables formes de vie, engageant des conduites, des démarches, des puissances de façonnement et des valeurs existentielles.

Dans l'expérience ordinaire de la littérature, chacun se réapproprie son rapport à soi-même, à son langage, à ses possibles et puise dans la force du style une *esthétique*.

La lecture, par exemple, sera donc d'abord une activité qu'il s'agira de considérer comme n'importe quelle autre, c'est-à-dire dans le tissu des relations qu'elle propose de nouer avec le monde environnant et avec soi-même. Mais la lecture reste tout de même une pratique d'un genre particulier, qui est comme une « allégorie de l'individuation » et permet dès lors de grossir des traits que les autres pratiques restituent de façon moins nette.

Parmi ces traits grossis, on trouve la dimension esthétique de l'existence. L'on peut ainsi esquisser les linéaments d'une théorie de ce qui nous arrive quand nous lisons, de ce que la lecture *nous fait*, mais aussi des possibilités qui s'ouvrent à nous de *nous faire nous-mêmes* quand nous lisons.

C'est-à-dire d'une théorie de l'*individuation* par la lecture, prise très justement comme devenir-singulier plus que comme devenir-indépendant, mais aussi d'une théorie de la *subjectivation* qui ne serait plus confondue, quant à elle, avec le devenir-individu, dans la mesure où elle ouvrirait précisément celui-ci sur les autres et sur le collectif.

Pour rendre compte de ce développement organisé, nous proposons, en l'empruntant à Montaigne, le concept de « forme-maîtresse », sorte de matrice à la fois formante et formée qui animerait les individus-lecteurs en devenir.

Montaigne appelait cela la « forme-maîtresse » : un patron au-dedans, une démarche qui ne nous « exprime » pas forcément, nous attachant à nous-mêmes, qui ne nous « distingue » pas non plus, nous séparant des autres, mais qui nous anime et nous expose en toutes choses.

L'Ethique de la considération avec Corine Pelluchon

La considération s'enracine dans l'humilité qui dépouille le sujet de tous les attributs conférés par la société et liés au rang.

Elle met à nu l'individu et le rattache à tous les autres humains, le rendant égal aux autres et le liant, par sa chair, à tous les êtres qui sont nés et sont mortels.

L'humilité est le chemin qui mène à la connaissance de soi et à la vérité, le lieu de l'observation à partir duquel on peut avoir un œil sur la vérité. Elle mène à la compassion envers autrui car, conscient de ses faiblesses et de ses fautes, on considère celle des autres avec une douceur qui n'a rien avoir avec l'indifférence ni avec une sensible indulgence.

Ainsi l'humilité n'est pas une vertu, elle est le socle de toutes les vertus. Sans elle, il est permis de ne pas tomber dans la démesure.

Enfin elle n'est pas seulement théorique : elle est une épreuve essentielle au cours de laquelle l'individu fait l'expérience de ses limites et en souffre. Ce rôle de l'humilité et ce lien entre la vérité, la recherche du bien et l'amour de l'autre sont essentiels dans la *considération* et la distinguent de la façon dont l'excellence humaine est conçue dans les morales antiques.

Au lieu de penser que les vertus sont des manières d'être acquises une fois pour toutes et que la personne juste sera toujours juste ou que son courage ne sera jamais de la témérité, la considération implique de veiller à garder le sens de la mesure.

Comme dans les morales antiques encore, le rapport à soi est le point de départ du rapport aux autres, à la Cité et à la nature, mais dans cette éthique, le but de la transformation de soi n'est pas l'ataraxie et la suffisance à soi. Les émotions négatives dont les stoïciens disent qu'il faut s'affranchir doivent être acceptées et même traversées.

Ainsi par exemple l'idée que la tranquillité de l'âme ou l'équilibre serait le souverain bien et qu'il faudrait combattre la souffrance morale est une idée contestée dans cette approche de l'éthique des vertus. Celle-ci est inséparable du désir de préserver le monde, voire de le réparer.

Parce que l'éthique de la considération implique le dépassement des dualismes humain/nature, esprit/corps, rationalité/émotions, individuel/collectif, elle est solidaire d'une philosophie de l'existence dans laquelle l'humain est pensé dans sa corporéité. Elle se détache, dans cet aspect, du rationalisme pur et dur hérité des Lumières. Par ailleurs, toute éthique des vertus est un eudémonisme, l'éthique de la considération comme les autres.

Aristote nous éclaire à ce propos quand il écrit que le bonheur est une activité de l'âme conforme à une vertu accomplie. Le bonheur n'est pas dû au succès que l'on rencontre auprès des autres ni aux avantages liés à la possession de certains biens, comme la santé, l'honneur, le pouvoir, l'argent ou la beauté ; il accompagne une vie conforme à la vertu.

Pour Platon et Aristote, la vertu désigne un bien qui est honorable, et non seulement ce qui est louable ou bénéfique à la personne. Alors que la santé est un bien préférable et qui peut servir aussi à d'autres biens et que l'intelligence est un bien louable, que l'on peut admirer, la vertu vaut pour elle-même et non en fonction de ce qu'elle procure aux individus qui la possèdent.

Le bonheur exige une vertu parfaite et une existence accomplie ; il existe donc une objectivité du bien. En ce sens, l'éthique de la considération exige un engagement en faveur de la vérité, de la justice et du souci du monde ; elle s'inscrit dans l'héritage des vertus d'inspiration de Platon et d'Aristote, mais la dépasse.

Car au lieu d'être dépendante d'une conception métaphysique de l'homme et du monde, d'une théologie ou même d'une représentation de ce que peut être une vie réussie, elle s'appuie sur

une philosophie de l'existence, la vulnérabilité et la fragilité du corps humain témoignant d'un équilibre entre universalisme et historicité.

Il en est ainsi parce qu'elle est indissociable, par définition, de la valeur intrinsèque des êtres, du respect de leur altérité et de la diversité des formes de vie des cultures. Et parce que la clef du rapport à soi est la clef du rapport aux autres, humains et non humains, à la politique, à l'économie et à la nature.

Et le souci du monde est la subjectivité de l'homme, pensée à partir de sa corporéité, de ses sens, mais aussi de sa fragilité, de sa vulnérabilité et non de la tradition.

L'Intelligence du corps avec Ingrid Auriol

« Le penseur accomplirait dans les mots et avec les idées une manière de « danse spirituelle », une danse de contemplatif qui, sans remuer le moindre orteil, adopterait le pas de l'interrogation et soutiendrait l'effort et l'exercice appropriés ».

C'est de cette manière, comme un lecteur contemplatif, que j'ai lu ce livre intéressant où Ingrid Auriol s'essaye à l'élaboration d'une phénoménologie ontologique du corps.

L'auteure, en faisant de fréquentes citations à Heidegger, souligne ce que le philosophe allemand a apporté au champ de la pensée et pour ce qui concerne ce livre, une réflexion sur le corps.

Cependant, j'ai procédé, pour lire ce livre, comme un poète, et non comme un scientifique.

Cela dit, la poésie n'est pas qu'une musique, le poète n'est pas qu'un être dansant, il est capable d'intellectualiser et il peut aussi déceler dans des œuvres scientifiques ce que Ingrid Auriol appelle le « corps vif », qui vient de l'allemand Lieb, et voir où se déroule une sorte de théâtre de la pensée, un diaporama de séquences sensibles du corps.

J'ai même pensé, et cela hors contexte, à la tapisserie de Bayeux, tant le plaisir esthétique était fort à la lecture de chaque section du livre. Comme pour cette tapisserie, brodée de récits en un déroulé de scènes successives, j'ai pu appréhender comment l'auteure nous permet l'intelligence du corps.

J'ai donc parcouru les onze chapitres, de « *l'intelligence comme écoute* » à « *apprendre à penser, c'est apprendre à danser* », de section en section, comme un « drame à stations » en référence au calvaire du Christ.

D'autre part, je voudrais surtout signaler que ce corps dont parle Ingrid Auriol n'est « vif » que parce que mis en relation avec le monde. Nous n'avons pas affaire à un Dasein égoïste et fermé mais

à une forme de soi qui entre en relation par interpolation, par interpellation avec autrui et le monde.

Et c'est là la grande leçon de cette *Intelligence du corps* qui ne pense pas le corps que par lui-même mais dans sa relation à autrui.

Citons Ingrid Auriol à propos de la maladie :

« Je ne le crois pas, car il n'y a de posologie que pour un médicament et le médecin n'est pas une drogue ou une substance médicamenteuse mais un autre Dasein qui doit se prêter à la rencontre, ce qui est tout autre ».

« C'est pourquoi elle a un vrai rapport avec la maladie et la douleur, avec la fatigue et le vieillissement, auxquels tout Dasein, pour autant qu'il est doté d'un corps, est voué . . . Le Dasein a « besoin » de l'autre qui agit sur lui car la coexistence appelle une réciprocité ».

Ces lignes sont éloquentes pour le propos de l'énigme qui intrigue le corps. Je veux dire que cette lecture met en lumière à la fois le soi et le monde, la relation qu'ils ont entre eux, et l'être et la vie comme la même occurrence, c'est-à-dire interdépendants.

Ces quelques réflexions, j'espère, peuvent peut-être apporter un surplus, une lumière à l'interprétation phénoménologique de la question du corps, du soi-même dans un corps.

Il faut donc remercier l'auteure de nous avoir fait voyager un instant dans le monde des valeurs symboliques et métaphysiques à propos de la corporéité de notre être.

La radicalité confisquée par les mots, les images

Le sentiment d'impuissance comme l'effroi face à tout changement, dont la rhétorique de la terreur est complice, sont à l'origine des ornières de la pensée. Ces ornières font entendre les chuintements du ressassement dans ce qu'on lit et dans ce qu'on entend.

A la plainte quotidienne et légitime qui dénonce la pollution de l'air et annonce l'agonie de la planète se joint, inséparable, l'expérience déprimante des tensions agressives dans l'espace public.

Les organes du pouvoir lui-même, dans leur acquiescement lucratif avec le capitalisme sauvage, se font serviteurs de toutes les dérégulations en faisant mine d'en combattre les dérèglements et de nous en protéger.

Tout sonne tellement faux comme un instrument désaccordé !

Quelles sont les voix qui peuvent se faire entendre, non pas pour formuler quelque vérité perdue ou encore inédite, mais pour rendre simplement à l'usage de la parole et au sens des mots leur pouvoir de liaison.

C'est dans ce paysage qu'il est souhaitable de rendre au terme « radicalité » sa beauté virulente et son énergie politique. Tout est fait aujourd'hui pour identifier la radicalité aux gestes les plus meurtriers et aux opinions les plus asservies.

La voici réduite dans un nouveau lexique à ne désigner que les convictions doctrinales et les stratégies d'endoctrinement qui font croire en retour qu'il suffit de « déradicaliser » pour éradiquer toute violence et pratiquer une réconciliation consensuelle avec le monde qui a produit ces dérives elles-mêmes.

La radicalité, au contraire, fait appel au courage des ruptures constructives et à l'imagination la plus créatrice. La véritable urgence

est bien pour nous le combat contre la confiscation des mots, des images et du temps.

La confusion entre la radicalité transformatrice et les extrémismes est le pire venin que l'usage des mots inocule jour après jour dans la conscience et dans les corps.

Les mots les plus menacés sont ceux que la langue du flux mondial de la communication verbale et iconique fait peu à peu disparaître après leur avoir fait subir torsion sur torsion afin de les plier à la loi du marché.

Peu à peu, c'est la capacité d'agir qui est anéantie par ces confiscations mêmes, qui veulent anéantir toute énergie transformatrice.

Les actions d'écrire, faire de la philosophie, penser une action politique, partager des gestes de résistance sont des actions en train de s'éroder par les images et les discours.

Ce sont les saccades inanalysables et la violence ininterrompue de ce qu'on appelle l'actualité. Et c'est le cadre dans lequel nos vies sont tenues d'inscrire la singularité de leur trajectoire quotidienne et n'y parviennent plus ou craignent de ne plus y parvenir.

Refusant de consentir aux itinéraires planifiés par l'ordre dominant, ne faut-il pas alors préférer emprunter les lignes d'errement qui ouvrent la cartographie imprévisible d'un vagabondage du sens et de la nébuleuse du possible.

Au détriment de l'image ne faudrait-il pas restaurer la fidélité à la parole et à la fiabilité de son usage dans un monde dominé par le régime du spectacle.

Aborder aussi par une voie sensible et communicable la puissance des affects qui, en mettant en mouvement les corps qui veulent

encore combattre, prennent des risques avec le courage qu'exige la conscience du danger.

Laisser flotter le visible dans son indétermination, consentir à entendre le murmure plaintif ou joyeux des choses, percevoir des vibrations imprévisibles, innombrables et contradictoires de tout ce qui nous entoure et nous soutient, tel est le programme sensitif qui peut conduire et soutenir nos actions politiques.

Écrire pour conjurer les « passions tristes » en retrouvant peu à peu, et par bribes, le sens des mots confisqués, ceux qui autrefois ouvraient les voies de ce supposé impossible qui nous est toujours à charge.

Ce chemin qui s'ouvre voudrait rétablir la puissance d'une radicalité qui n'a rien à voir avec les gestes désespérés et cruels du nihilisme, ni avec ceux des fanatismes de tout poil qui opposent d'est en ouest les possédants ou les possédés des trois monothéismes ou des passions nationalistes affamées de légitimités fantasques ou d'identités meurtrières.

La défense de la parole et la vigilance maintenue dans ses usages sont la condition du débat qui permet et soutient la vie politique.

La force de cette radicalité retrouvée fait que nous sommes tenus d'être les hôtes de l'étrange et de l'étranger pour faire advenir ce qu'on nous demande justement de ne plus attendre et même de repousser.

Cette radicalité n'est pas un programme, c'est la figure de notre accueil face à tout ce qui arrive et ainsi continue de nous arriver.

La littérature comme aventure morale

La lecture de roman impose une révision de la manière dont nous pensons l'éthique en la fondant sur des normes ou des principes, car elle évoque l'identification avec des individus uniques et nous rend sensibles au contexte.

Cet intérêt pour le particulier dont le jugement moral ne peut faire l'économie implique que la lecture est déjà une démarche morale et qu'elle nous conduit à prendre la mesure de la fragilité du bien.

Les œuvres littéraires nous amènent à exercer notre jugement moral avec plus de finesse et développent ainsi notre imagination morale.

Ainsi la littérature ne nous aide pas seulement à apprécier la diversité des situations morales et des expériences de vie, mais à considérer d'autres vies que la nôtre en y ayant accès de l'intérieur au lieu de les connaître par des jugements préétablis.

En effet, la découverte de personnages auxquels nous nous attachons par la lecture nous permet d'être concernés par ce qui leur arrive tout en gardant une certaine distance.

L'art de l'écrivain est de créer une émotion sans être didactique ni imposer de thèse. Ainsi la rencontre inédite et surprenante qu'il fait avec ses personnages est une rencontre avec lui-même. Elle s'opère à un niveau profond qui renvoie à son imaginaire et à son inconscient.

Les romans, en montrant les fils qui tissent notre vie ordinaire, rendent également la perception de nos devoirs plus incertaine.

L'apport de la littérature à la morale est essentiellement indirect : elle ne change pas la manière d'être des personnes et ne les rend pas plus vertueuses mais elle les dispose à ne pas se satisfaire de slogans et à interroger leurs certitudes ainsi que celles de la société dans laquelle elles vivent.

Si les chefs-d'œuvre de la philosophie ne suffisent pas à développer notre sensibilité morale et si nous avons besoin de littérature, c'est parce que cette dernière souligne la limite des concepts en révélant ce que la philosophie, dans son ordonnancement du réel, a tendance à effacer : à savoir le désordre de l'existence et les conflits vécus par des êtres vulnérables.

C'est parce que le mal est en nous, et pas seulement à l'extérieur de nous, et que des forces puissantes s'opposent à la considération que nous avons, pour nous-mêmes et les autres, qu'il est nécessaire de recevoir une éducation faisant appel aux émotions, à l'imagination morale et au langage.

Ce que les œuvres littéraires nous donnent à voir, parfois clairement, parfois obscurément, nous plonge dans une troublante perplexité en même temps que nous sommes conduits à un élargissement formidable de notre intelligence et de notre compréhension des relations humaines.

Cet éveil à la compréhension intime, au *sentiment* des situations humaines, la philosophie peine à le susciter et à le développer parce qu'elle aura trop souvent délaissé, ignoré, voire méprisé ce que l'intelligence requiert de sensibilité et l'imagination de travail.

Telle est pourtant la condition première de toute quête de la connaissance véritable.

« Commençons par l'immense pitié » déclare Victor Hugo. Savions-nous vraiment en quelle manière un geste de bonté véritable, de bonté insensée, peut bouleverser un être, jusqu'à transformer sa vie tout entière, avant d'avoir accompagné. Jean Valjean à la rencontre de l'évêque Bienvenu ? Rien ne laisse mieux éprouver les dilemmes de la responsabilité morale que le chapitre des *Misérables* où les exigences de l'honnêteté et de l'intégrité entrent dans un conflit terrible avec le calcul utilitariste des conséquences.

Dans *Billy Bud* de Melville, la décision, au cœur de l'intrigue, que prend le bon prince noir, le commandant Vere est toute empreinte d'une raison machiavélique. Elle consiste à faire pendre le beau matelot, l'incarnation parfaite de l'innocence en conséquence d'un crime dont il ne s'est qu'involontairement rendu coupable. Parce que la loi est au-dessus de tout et qu'elle doit être respectée.

Dans *La Pitié dangereuse* de Stefan Zweig, nous saisissons les dilemmes entre le désir de liberté et les contraintes de l'obligation auxquels la pitié, - maudite pitié, s'écriera le héros du roman - nous confronte tragiquement. Et que penser de la distinction que Zweig établit entre la pitié sentimentale et la pitié créatrice ?

« Si la littérature s'éloigne du mal, elle devient vite ennuyeuse » disait Georges Bataille. Gageons, au contraire, que lorsque la littérature s'approche du bien, elle est formidablement *intéressante*. Et cet intérêt n'est pas seulement intellectuel : il nous implique profondément.

A Hannah Arendt le dernier mot : « A l'heure actuelle, je pense que le mal est seulement extrême, mais jamais radical et qu'il ne possède ni profondeur ni dimension démoniaque. Il peut dévaster le monde entier, précisément parce qu'il prolifère comme un champignon à la surface de la terre. Seul le bien est profond et radical ».

Notre monde

Le retour du sujet face aux totalitarismes

On ne peut pas parler de démocratie là où l'on ne respecte pas le caractère universel des droits humains fondamentaux.

En d'autres termes, au-dessus de toutes les institutions politiques qui doivent fonctionner de manière conforme à une constitution considérée comme démocratique, les droits humains fondamentaux, universels, doivent être placés au-dessus de toutes les normes institutionnelles et même de toutes les lois, de la même manière qu'une constitution, en particulier son préambule s'il est du type de la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen, doit être considérée comme au-dessus des lois.

Cette conclusion peut se résumer par formule qui nous impose nos obligations les plus fondamentales : les droits sont au-dessus de tout, même des lois.

Des lois peuvent être adoptées d'une manière conforme aux principes institutionnels de la démocratie, mais être contraires à la démocratie, si elles ne sont pas conformes au respect, à la protection et au renforcement des droits humains fondamentaux que sont la liberté, l'égalité et la dignité.

Il faut dès lors reconstruire une société dans laquelle les maîtres de l'économie, confrontés aux pouvoirs de la Société civile, seront obligés de tenir compte des réactions des Etats, des intérêts et des besoins de la population.

C'est la raison pour laquelle, à moins de revenir au passé, ce qui est illusoire ou bien de nous abandonner aux crises jusqu'à une catastrophe finale, notre projet est de reconstruire de nouveaux rapports sociaux et politiques et de nouvelles institutions qui seront placées au-delà de la réalité économique et sociale, à un niveau au

moins égal à celui où s'est formé le système économique et qui atteint l'appel aux droits universels des peuples et des gens.

C'est la sphère de la Société civile ainsi entendue, ainsi définie par la volonté des États, qui est la plus efficace à la reconstruction des rapports entre les nouveaux acteurs, la reformulation de leurs valeurs communes et la mise en place nouvelles interventions publiques.

Il s'agit dès lors d'appréhender localement le global en retrouvant le(s) sens à tous les niveaux de notre vie. Cette autre manière de penser explique le poids joué désormais par la géographie qui met à plat le monde et l'histoire qui resurgit comme mémoire de nos identités

Entre flux et stase, l'intelligence collective

D'où vient ce sentiment diffus, de plus en plus oppressant et de mieux en mieux partagé, d'un retard généralisé, lui-même renforcé par l'injonction permanente à s'adapter pour évoluer ?

L'évolution, dit-on, réclame des "mutations" permettant de survivre et de "s'adapter" à un nouvel environnement, désormais décrit comme instable, complexe et incertain, et par rapport auquel nos sociétés sont constamment accusées de prendre du "retard", d'être en déphasage.

Comment expliquer cette colonisation progressive du champ économique, social et politique par ce lexique biologique de l'évolution, du changement nécessaire ?

Pour comprendre ce phénomène diffus et expliquer son hégémonie, on ne peut se contenter d'invoquer l'accélération des innovations technologiques. Mais on ne peut pas non plus tout expliquer par la teneur révolutionnaire du capitalisme ; car ni la technologie, ni le capitalisme ne produisent en effet de discours sur l'espèce humaine et son évolution.

Derrière ce supposé retard, cette hétérochronie, il existe autre chose, une pensée politique à la fois puissante et structurée, proposant un récit très articulé sur le retard de l'espèce humaine et sur son avenir, dépendant lui-même du sens de la vie et de l'évolution. Cette pensée politique dominante, c'est celle d'un néo-libéralisme, devenu hégémonique dans le champ politique contemporain.

Il a fallu attendre le cours de Michel Foucault pour commencer à comprendre ce qu'il y avait vraiment de nouveau dans ce nouveau libéralisme, tantôt confondu avec un prolongement de l'économie classique, tantôt avec le capitalisme financier et dérégulé, tantôt avec l'ultra-libéralisme prônant un État minimal et la privatisation marchande de tous les services.

On doit à Michel Foucault d'avoir établi que ce nouveau libéralisme passait au contraire par le retour invasif de l'action de l'État dans toutes les sphères de la vie sociale.

Les libéraux des siècles précédents prônaient un laisser-faire (voir la philosophie de Smith et de Mandeville) qui reposait sur la bonne nature de notre espèce et de ses penchants, censés contribuer au bon fonctionnement du marché.

Les néolibéraux qui ont émergé, suite à la grande dépression des années 1930 rejettent ce naturalisme naïf pour en appeler aux artifices de l'État (droit, éducation, protection sociale) chargés de construire le marché et d'assurer en permanence son arbitrage selon des règles loyales et non faussées.

Cette nouvelle généalogie du néolibéralisme part de la centralité de l'œuvre de Walter Lippmann, diplomate, journaliste, grand inspirateur d'un colloque de 1938 qui porte son nom.

Pour la première fois, selon Lippmann, dans l'évolution de la vie et des vivants, une espèce, la nôtre, se trouve dans une situation de désadaptation complète par rapport à son nouvel environnement. Selon lui, cette situation s'explique par le décalage de rythme entre les penchants naturels de l'espèce humaine, hérités d'une longue histoire évolutive se modifiant au rythme très lent de l'évolution biologique, et les exigences d'un nouvel environnement.

Comment alors réadapter l'espèce humaine à un environnement instable, en mouvance, et complètement ouvert alors que toute son histoire évolutive l'a adapté à un environnement stable et relativement clos, de la communauté rurale jusqu'à la Cité-Etat théorisée par les Grecs ?

Comment concilier son besoin vital de stabilité et de clôture avec l'accélération de tous les flux et la destruction de toutes les frontières imposées par la mondialisation ?

La tension entre flux et stase alimente dès lors les questions inédites pour l'espèce humaine et renouvelle le champ du politique.

Pour Lippmann, la question, qui reste de très grande actualité, est la suivante : comment éviter que cette tension nouvelle entre flux et stase, ouverture et clôture, n'alimente la montée des nationalismes, des fascismes et plus généralement de toutes les formes de repli qui cherchent, à contre sens de l'évolution, du mouvement permanent, à restaurer les stases et à renforcer les clôtures ?

Pour lui et bon nombre de ses contemporains, c'est la révolution industrielle qui a créé cette situation inédite qui expliquerait toutes les pathologies sociales et politiques de notre époque, aggravées par le laisser-faire.

C'est dans cet effort pour repenser l'action politique à partir de questions d'évolution que Lippmann a croisé sur sa route l'un des plus grands penseurs américains du XX^{ème} siècle : le philosophe pragmatiste John Dewey. Car, lui aussi, est occupé à réfléchir aux conséquences politiques de la révolution darwinienne, mais pour en tirer des conclusions rigoureusement opposées.

Tandis que Lippmann, et tous les néolibéraux après lui, théorisent une régulation de la société qui combine le savoir des experts et les artifices du droit, Dewey ne reconnaît d'expérimentation véritable qu'à la condition qu'elle soit conduite par l'intelligence collective des publics, elle-même inséparable de la dimension affective de toute expérience.

Alors que pour Lippmann puis pour les néolibéraux, allouer ce rôle à la prétendue intelligence des publics nie la réalité des processus évolutifs au regard d'une intelligence humaine rigide et retardataire ; pour Dewey, au contraire, c'est cette interprétation conjointe de l'affectivité et de l'intelligence collective qui est au plus près de la logique de Darwin.

Pour les uns, l'intelligence est une faculté planificatrice qui, parce qu'elle nie la réalité, doit être mise hors circuit. Pour les autres, elle est

l'organe par excellence du réajustement, qui seul sait se tenir dans la tension irréductible entre le flux du nouveau et les stases de l'ancien.

De ce long débat qui a agité l'histoire américaine des années 1920, et qui a resurgi à l'époque contemporaine, on retiendra que les uns se faisaient les défenseurs d'une démocratie représentative, gouvernée d'en haut et appuyée par de experts (Lippmann), et les autres, les promoteurs d'une démocratie participative, en promouvant l'implication continue des citoyens dans l'expérimentation collective (Dewey).

Mais, de façon générale, ce diagnostic de désajustement, de déphasage des hommes et, au sens plus large, des institutions qui a été théorisé et stigmatisé par Lippmann, éclaire le sentiment actuel et diffus d'un perpétuel retard, susurré en permanence par le monde des dirigeants.

Les injonctions à l'adaptation, à rattraper nos retards, à accélérer nos rythmes, à sortir de l'immobilisme, le discrédit de toutes les stases au nom du flux et du mouvement trouvent peut-être ici leurs sources les plus puissantes, et les plus ambivalentes à la fois.

Or, sur ce plan, le conflit politique nourri entre Lippmann et Dewey ouvre une brèche dans laquelle il semble urgent de s'engouffrer pour renouveler les rapports entre flux et stase, stabilité et mouvement.

Qu'est ce qui retarde dans notre espèce humaine et qui dès lors la fait retarder ?

Faut-il penser que ce sont les dispositions natives qui retardent sur l'environnement (Lippmann) ?

N'est pas plutôt l'environnement lui-même, tel qu'il s'est sclérosé et dégradé sous l'impact du capitalisme et de ses rapports de domination, qui retarde sur les potentialités de notre espèce (Dewey) ?

Tout retard est-il en lui-même une disqualification ?

Faut-il souhaiter que tous les rythmes s'ajustent et se mettent au pas d'une réforme graduelle de l'espèce humaine ? Ne faut-il pas, au contraire, respecter les différences de rythme qui structurent toute histoire évolutive ?

La question est au fond de savoir si le nouveau libéralisme a raison de tout vouloir liquéfier ou si la tension entre flux et stase et, avec elle la multiplication des situations de retard, ne sont pas constitutives de la vie elle-même.

Dans ce contexte politique, et alors que les conflits autour d'un gouvernement démocratique de la vie et des vivants n'ont jamais été aussi vifs, est-il possible de trouver des ressources politiques fécondes et non encore explorées pour construire une autre interprétation au sens de la vie et de ses évolutions ?

Ce sont les dilemmes entre un modèle abstrait d'égalité généré par l'idéal d'universalité des droits de l'homme et du citoyen et les critiques suscitées par ce modèle que nous devons dépasser.

La solution n'aboutit pas à fonder le politique sur la vision morale d'un groupe, même si la religion, qui est une des sources majeures de la moralité et du politique, peut faire l'objet d'un travail herméneutique, c'est-à-dire d'interprétation, ni même de confier la tâche de formation de l'opinion publique aux médias et même aux partis politiques.

Il s'agit de rendre possible la participation délibérative.

C'est là toute la dimension collective, démocratique, décentralisée de la méthode expérimentale de Dewey. Celle-ci passe par une éducation de qualité, où les outils permettant d'argumenter et d'avoir les repères scientifiques et techniques essentiels à la réflexion sont prodigués de manière adéquate, en confiant cette mission aux enseignants, qui savent transmettre un contenu sans jouer le rôle de gourous.

L'intelligence socialement organisée doit nécessairement se soutenir, d'après Dewey, d'une législation et d'un ensemble d'institutions qui aident les groupes publics à mieux contrôler les conséquences des rapports concernant les nouvelles formes de l'évolution de la vie en société.

Les inégalités multiples

Des colères et des accusations naguère tenues pour indignes ont maintenant droit de cité. Elles envahissent Internet. Dans un grand nombre de pays, elles ont trouvé une expression politique avec les nationalismes et les populismes autoritaires.

La question sociale, qui offrait un cadre à nos représentations de la justice, se dissout dans les catégories de l'identité, du nationalisme et de la peur.

Quel est le rôle des inégalités sociales dans un déploiement de passions devenues tristes ? C'est moins l'ampleur des inégalités que la transformation du régime des inégalités qui explique les colères, les ressentiments.

Alors qu'elles paraissaient enchâssées dans la structure sociale, dans un système injuste, mais relativement stable et lisible, avec le déclin des sociétés industrielles elles se multiplient, changent de nature, transformant l'expérience que nous en avons.

Pour la plupart des analystes, le néo-libéralisme apparaît comme la cause essentielle de ces inquiétudes. Non seulement cette vague détruirait les institutions et les acteurs de la société industrielle, mais elle imposerait un nouvel individualisme, cassant les identités collectives et les solidarités.

C'est vrai que les inégalités continuent pourtant à s'accroître, mais elles concernent des populations différentes. Elles se creusent en faveur des très hauts revenus, ceux du capital et des très hauts salaires et cet accroissement s'amplifie encore si l'on tient compte des patrimoines. Mais ces hauts revenus correspondent à 1 % voire 0,1 % de la population.

C'est-à-dire que les clivages ne se superposent plus d'une façon aussi nette que naguère, alors que la position dans le système des classes semblait agréger toutes les inégalités d'un coup.

Nous sommes alors devenus une vaste classe moyenne, à laquelle disent pourtant appartenir la majorité des individus, mais d'un monde fractionné selon une multitude de critères.

Nous sommes devenus inégaux en fonction de divers biens économiques et culturels dont nous disposons et des différentes sphères auxquelles nous appartenons. Inégaux « en tant que » salarié plus ou moins bien payé, protégé ou précaire, diplômé ou pas, jeune ou âgé, vivant dans une ville dynamique ou dans un territoire en difficulté, seul ou en couple, d'origine étrangère ou pas etc. . . .

Il est infiniment plus simple, par exemple, de se sentir (encore) en démocratie, de prendre la parole et d'être écouté quand on est un homme blanc, hétérosexuel, vivant dans une région favorisée, universitaire et bénéficiant d'un emploi stable.

La multiplication des inégalités, plus encore le fait que chacun est confronté à des inégalités multiples, transforme profondément l'expérience de ces inégalités.

Elles sont vécues comme expérience singulière, comme une épreuve individuelle, comme une mise en cause de sa propre valeur, une manifestation de mépris et une humiliation.

On glisse progressivement de l'inégalité des positions sociales au soupçon de l'inégalité des individus, qui se sentent d'autant plus responsables qu'ils se perçoivent comme étant libres et égaux en droits, avec le devoir de l'affirmer.

Surtout, les inégalités multipliées et individualisées, ne s'inscrivent dans aucun « grand récit » susceptible de leur donner du sens, d'en désigner les causes et les responsables, d'esquisser des projets pour les combattre.

Épreuves singulières et intimes, elles sont comme dissociées des cadres et politiques qui les expliquaient, procuraient des raisons pour lutter ensemble, offraient des consolations et des perspectives.

La distance entre les inégalités individuelles et les enjeux collectifs ouvre l'espace au ressentiment, à la frustration, à la haine et elle alimente les partis et les mouvements que, faute de mieux, on appelle « populistes » ainsi que le repli des nations sur elles-mêmes.

Ces partis populistes et nationalistes ont alors beau jeu de prétendre surmonter la dispersion des inégalités en opposant le peuple aux élites, les nationaux aux étrangers, et instaurent une économie morale dans laquelle le rejet des autres et l'indignation restituent au citoyen malheureux sa valeur et sa dignité.

Ainsi la recherche de la justice et de l'égalité pour soi et pour les autres n'est pas le supplément d'âme d'une société qui va mal ; elle devrait être le socle d'un renouveau politique.

Car aucun parti, aucun mouvement ne paraît jusqu'ici en mesure de leur donner une expression. A eux cependant de faire renaître ce qui a été la texture fondamentale de nos Etats Providence : une action juste basée sur la responsabilité et l'espoir pour tout un chacun.

Fake news, post-vérité

Dans un contexte politique extrêmement polarisé, il est frappant de remarquer qu'il s'agit moins pour les uns et les autres d'être dans une dynamique de propositions, de créations d'alternatives nouvelles, de discours positifs et innovants que de se positionner *contre* ce qui est le camp d'en face.

« Cette dynamique très binaire - comme s'il s'agissait d'un combat continuuel entre deux blocs homogènes - est aujourd'hui le véritable moteur d'un débat public sous-tendu par la traque ininterrompue des erreurs et des dévoiements des autres » énonce la sociologue Marie Peltier.

Cette posture anti est celle de l'assignation de l'*autre* à une seule appartenance, souvent fantasmée, issue elle-même de l'imaginaire de la défiance qu'a ouvert la séquence politique propre aux années 2000. Cette ère du désaveu a elle-même glissé vers ce qu'on pourrait appeler l'ère du discrédit.

Cette dynamique gangrène désormais le débat politique et médiatique prenant parfois une tournure haineuse.

Au sein de cette guerre des passions et dans un climat d'extrême polarisation, une question s'est de plus en plus imposée au fil de ces dernières années et de ces derniers mois : celle du rapport à la *vérité*.

En effet la vérité, dans ce contexte, est diffractée dans un kaléidoscope infini où les pouvoirs ne sont pas répartis de façon équitable. Cette déchéance de la vérité est en fait une multiplication des voix, des convictions, et des contextes d'interprétation.

Hannah Arendt distinguait deux types de vérités, la vérité scientifique, que l'on peut prouver et démontrer par l'expérience et le savoir, et la vérité de fait, qui résulte du témoignage autour d'un événement. Pour la philosophe, le destin des deux vérités n'est pas identique. La solidité de la première, difficile à falsifier, la protège. La seconde, en revanche, possède un caractère relatif qui explique sa fragilité. C'est une vérité politique dans son essence même car elle

se fonde sur l'interaction entre plusieurs personnes pour établir des faits.

Pour Hannah Arendt toujours, la vérité factuelle était une proie facile pour un pouvoir désireux de s'en débarrasser : « *les événements, les faits sont plus fragiles que les axiomes, les découvertes et les théories produits par l'esprit humain* ».

Cette question philosophique de la vérité, qui a un come-back retentissant sur la toile et dans les médias, fait alors apparaître un ensemble de termes qui y sont liés : *post-vérité, fake news, fact-checking*

Le problème sous-jacent à ce questionnement est en réalité celui du rapport aux faits : existe-t-il encore des faits ou sommes-nous dans une époque où tout n'est plus que récit et contre-récit ?

Cette question sous-tend elle-même le concept assez répandu de post-vérité : serions-nous entrés dans une ère où seul le récit compte, et où donc la vérité n'existe plus ?

Sur ce point encore, les discours de propagande ont pu faire mouche : en distillant constamment le doute à l'égard des événements, ils ont en réalité propagé un *imaginaire du scepticisme et du relativisme* à large échelle. Comme si tout n'était plus qu'histoire de point de vue et de subjectivité.

Face à ce marasme, le pouvoir politique et les instances médiatiques se sentent à juste titre ébranlés, mis en question, voire menacés. Ce fut notamment le cas d'Emmanuel Macron, durant la campagne présidentielle de 2017, qui fut la cible constante de Russia Today, média qui joua le rôle de propagande du Kremlin.

Le phénomène des fake news, ou fausses informations, a en réalité fait son apparition de manière retentissante dans le débat public durant la campagne présidentielle américaine ayant opposé Hillary Clinton à Donald Trump. Paradoxalement, dans un effet miroir qu'il convient de rappeler, ce ne sont pas les détracteurs de Trump

qui l'ont accusé de propager des nouvelles erronées, mais bien lui-même qui a accusé à tour de bras les médias et autres figures politiques, judiciaires, scientifiques de mentir.

Nous avons donc ici tous les ingrédients qui ont structuré le débat public depuis plusieurs années : d'une part, ce qui est perçu comme le discours *officiel* - porté dans l'imaginaire collectif par les *médias* et les *politiques* - largement ressenti comme oppressif et condescendant, et d'autre part ce qui se définit comme la posture *alternative* qui se targue de donner l'autre version des faits, celle que le pouvoir tenterait à tout prix de faire taire ou d'étouffer.

Ce questionnement autour du rapport à la vérité montre que cette polarisation entre discours officiel et discours alternatif arrive aujourd'hui à son point de paroxysme.

La posture autoproclamée alternative repose sur un moteur rhétorique : elle se présente comme une instance qui traque les mensonges du discours officiel remettant donc en question sa légitimité même. Avec Trump, c'est en quelque sorte à la victoire de cette logique *alternative*, accusant politiques, médias et scientifiques de *fake news*, que nous avons assisté.

Rappelons à cet égard que cette logique fut poussée à son comble peu de temps après son investiture, quand l'une de ses conseillères parla de *faits alternatifs* à propos de la cérémonie d'investiture, accusant les médias d'avoir sous-estimé le nombre de personnes présentes lors de cette investiture.

Il s'agissait évidemment d'une déclaration lourde de conséquences quant à la nouvelle manière du pouvoir américain de se positionner par rapport aux faits, mais aussi d'un révélateur puissant de la sémantique du doute sur laquelle ce président s'est fait élire.

Un autre exemple concerne le Brexit : il a été fait référence, par des politiciens britanniques, à des « *circonstances dans lesquelles les faits*

objectifs ont moins d'influence pour modeler l'opinion publique que les appels à l'émotion et aux opinions personnelles ».

Aussi, dans ce cadre, la post-vérité définit autrement un discours politique qui doit viser l'efficacité à tout prix, y compris en mentant effrontément si c'est ce mensonge avéré qui apparaît le plus efficace. Et, si on se donne la peine de réfléchir, ce n'est pas d'hier que les hommes politiques mentent.

On se rappellera aussi les prétendues preuves, exposées par Colin Powell en 2003, de fabrication et de possession par les Irakiens d'armes de destruction massive dans le but, pour les Américains, de justifier une nouvelle intervention militaire en Irak.

Mais les dirigeants des différents pays n'ont pas tous ni le Brexit, ni les mensonges américains pour mentir à leur population.

Et plus grave encore, suite à leurs propos mensongers, c'est de constater l'indifférence extrême avec laquelle ils sont accueillis par des opinions publiques apparemment blasées et totalement anesthésiées.

Et selon Marie Peltier : « *Serions-nous entrés dans une ère post-factuelle et à tout le moins perverse consistant en cette tendance à mentir sciemment en ne tenant aucun compte des faits dans l'élaboration d'argumentaires politiques, voire en les inventant* ».

Ce qui est fort inquiétant dans des régimes qui prétendent toujours être des démocraties.

Cela dit, et sur un plan plus personnel, ce n'est pas d'hier non plus que la politique-spectacle joue un rôle prépondérant dans nos démocraties et que le charisme personnel (ou le caractère télégénique) l'emporte assez largement sur les argumentaires concurrentiels, résumés le plus souvent à quelques slogans.

Et ainsi certains de nos hommes politiques sont allègrement passés de la parole de *conviction* à l'attitude de *séduction*.

Mais allons plus loin sur un plan philosophique . . .

La *parrésia*, chez les Grecs, est un discours, une courageuse activité verbale qui consiste, à l'intérieur d'une configuration donnée de rapports de pouvoir, à dire la *vérité*.

C'est ce qui joue le rôle d'une force critique : la vérité ou la force de la vérité. La vie de Socrate est présentée comme la pierre de touche de son discours et non pas nécessairement comme le lieu d'émergence de la vérité.

Chez les cyniques en revanche un glissement décisif s'opère du logos (la parole) au bios (la vie), et la *parrésia* quitte le champ verbal pour s'incarner, pour s'incorporer, pour devenir elle-même conduite et manière de vie.

Modalité du *dire-vrai* chez Socrate, la *parrésia* se transforme ainsi chez les cyniques en une forme spécifique du *vivre-vrai*.

En résumé, il faut penser ce que l'on dit, mais aussi et surtout vivre comme on dit qu'on pense.

Il n'est pas besoin d'être un devin pour craindre que le relativisme généralisé, qui parcourt notre époque, ne déteigne sur le discours politique en termes d'idéologie dominante. D'autant plus qu'il est en train d'englober presque tous les discours du moment, notamment ceux tenus dans les réseaux sociaux.

On reconnaît ici sans trop de peine les nouvelles facettes de la morale contemporaine.

Et tout d'abord une abdication de tout jugement face aux prétentions d'une subjectivité pratiquement divinisée (tout jugement apparaissant comme une intolérable agression).

Et ensuite la mise en avant d'une authenticité de cœur qui fait abstraction de la plus élémentaire réalité.

Est-ce le signe d'une époque qui n'est plus en mesure de percevoir sa propre cohérence ?

Ne serait-ce pas ça, dans le fond la post-vérité, l'incapacité à saisir une vérité qu'on a pourtant sous les yeux ?

Dans ce contexte de confusion extrême, il convient donc de souligner que les initiatives entendant actuellement traquer les fake news ne font rien d'autre qu'épouser une logique similaire : se placer sur le champ sémantique de la vérité et du mensonge pour discréditer la parole politique du camp d'en face.

Or, dans cette configuration où plusieurs positionnements narratifs s'affrontent - spécialement au sein de l'imaginaire collectif (discours officiel/discours alternatif) - le risque est grand que cette polarisation entre *vérité* et *mensonge* conduise à un relativisme toujours plus grand.

En matière économique, par exemple, les tentatives de classement des sources d'information en fonction de leur fiabilité rangent les analyses critiques dans la catégorie des *fake news* et ce sans surprise. Pourtant ne serait-ce pas toute la pensée économique *mainstream* elle-même qui devrait être remise en question ?

Il devient donc difficile de définir ou de restaurer une position menant à un dogme comme seul détenteur de la vérité, de la justice, de la vertu etc . . .

Monopole qui avait été d'ailleurs, et depuis longtemps, celui du pouvoir en place.

Alors plutôt que de vouloir imposer un positionnement narratif en discréditant celui d'en face, il est sans doute plus opportun de tenter d'appréhender quelles obsessions sous-tendent l'un et l'autre discours.

Identifier les mantras de l'imaginaire collectif permet de comprendre que nous sommes en réalité ballotés entre deux versants d'une même histoire, comme les deux actes d'une même pièce continuellement rejouée.

Ce travail de décorticage des imaginaires permet de sortir de cette posture que le mal à combattre est imaginaire. Il nous conduit plutôt à interroger nos propres obsessions.

Sortir donc de la polarité entre mensonge et vérité, entre discours officiel et discours alternatif, pour oser identifier les obsessions que nous partageons avec celles et ceux que nous prétendons combattre.

Car, à travers cette guerre, c'est bien à un même récit commun que nous prenons part.

Comme on nous parle . . .

Le titre du livre de Jean-Paul Fitoussi, « Comme on nous parle », est emprunté à une chanson d'Alain Souchon, « Foule sentimentale ». Voici quelques idées forces de ce livre qui parle de l'emprise de la novlangue sur nos sociétés.

La façon dont on nous parle des problèmes économiques, sociaux et même politiques nous laisse peu de chances de comprendre ce que l'on veut nous dire. L'invention d'une néo-novlangue est passée par là. Les grands communicants l'avaient bien compris, l'appauvrissement du langage permet de faire converger les pensées.

Dans son livre « 1984 », George Orwell décrit le processus que Big Brother a mis en place pour faire converger la société vers la pensée officielle, le ministère de la Vérité traque toutes les contradictions entre les nouvelles contenues dans les journaux et écrits antérieurs avec ceux qui sont annoncés dans ceux d'aujourd'hui. Et Goebbels disait en substance que son projet n'était pas que les gens pensent comme lui, mais d'appauvrir à ce point le langage qu'ils ne puissent faire autrement que de penser comme lui.

Voilà donc un travail sur les mots, le dictionnaire de la nouvelle langue. Et nos démocratie, sans coercition certes, mais par des méthodes de persuasion, de maîtrise des médias se sont engagées sur ce chemin.

Ainsi en Europe, dans le domaine de l'économie politique, nombre de mots ont été effacés du dictionnaire : plein emploi, demande, relance budgétaire, politique industrielle, investissement public . . .

Et le mot « keynésien » revêt une connotation péjorative en désignant un adolescent attardé ou un économiste insuffisamment formé pour comprendre la complexité des choses. Par contre nombre d'autres ont été mis en exergue : compétitivité, réforme structurelle, règle budgétaire, pacte de stabilité, pacte de croissance, fiscal compact, Two Pack, Six Pack . . .

L'appauvrissement du langage est comme un rétrécissement de l'espace qui fait que l'on vient sans cesse se heurter à ses limites. Il réduit le champ des solutions et produit la résignation, qui pousse à accepter son sort. Ceux qui font nos discours sont appelés élites, en une confusion entre le mérite et la position occupée.

Un bel exemple de distorsion du langage est donné par les règles du langage et les règles de gouvernement. Les premières, politiquement correctes, mais impératives, disciplinent le langage pour que la critique de l'action publique perde de son aspérité.

Quant aux règles de gouvernement, instruments de gestion d'une économie complexe et d'une société exigeante, elles participent de la puissance de persuasion du langage. Écrites dans la langue des langues, la mathématique, elles imposent des contraintes d'autant plus redoutables qu'elles semblent abstraites. Le pacte de stabilité et de la croissance (contraintes européennes) ont été écrites dans ce langage que nous ne comprenons pas et qui ainsi nous empêchent de recouvrer notre sens critique.

Mais pour éviter une invraisemblable tragédie face au coronavirus, il fallait libérer la société de règles artificielles que nos politiques ont savamment construites, en partie par défiance à l'égard de la démocratie.

C'est ainsi qu'à l'inverse des classiques, les keynésiens ont toujours préféré le « choix à la règle ». Cette préférence n'a rien d'arbitraire et est basée sur deux éléments : l'économie n'est pas mécanique (elle ne se résume pas à des cycles autour d'une tendance) et elle connaît des pannes et/ou des chocs imprévisibles de nature géopolitique. Autrement-dit, l'incertitude ne se laisse pas, par définition, réduire à une action préétablie.

Revenons alors sur les mots tabous (en Europe) que sont le pacte de stabilité et budgétaire, ce qui signifie en gros que la politique budgétaire ne doit pas rechercher la croissance, mais la stabilité de la

dette publique et l'équilibre budgétaire, termes devenus carcans d'une pensée unique, sans autres alternatives.

Mais l'Europe s'est réveillée sous l'effet du tintamarre tragique du coronavirus et les dogmes ont volé en éclats. La commission prévoit un plan de relance de 750 milliards d'euros, moitié pour subsides, moitié pour financement. Exit le pacte de stabilité et l'équilibre budgétaire. Retour à une « politique budgétaire expansionniste », expression qui avait été bannie du dictionnaire de la novlangue. Les pauvres Grecs n'ont pas eu cette chance, eux qui ont été mis sous tutelle par le trio constitué du FMI, de la BCE et de la Commission Européenne.

D'autres exemples sont donnés dans ce livre : chômage et plein emploi, réforme structurelle, fin du travail . . .

La langue que nous utilisons, à force d'être contournée, a transformé la réalité à laquelle nous sommes confrontés, jusqu'au déni de la souffrance. Elle est davantage manipulée par la doctrine qu'elle ne s'en sert. Il faut déconstruire cette langue pour reconstruire un langage dans lequel chacun, avec bon sens, puisse se reconnaître.

Libérer l'information

Les conditions de l'action publique participative au sein de la Société civile sont simples : aucune entité (institution, média, organisme, entreprise, parti politique . . .), aucun citoyen ne doit être en *situation de monopole* sur l'information ou la production d'idées.

Un *écosystème de citoyens critiques et compétents* dans ses différentes sphères doit être prêt à butiner toutes sortes de sources, à opérer toutes sortes de croisements de disciplines pour détecter et faire émerger les problèmes.

Cet écosystème, pour fonctionner efficacement, doit être abreuvé de données et informations fournies par l'État. Le débat contradictoire entre les différentes sphères d'acteurs-citoyens organise le tri entre les idées de manière positive, en nettoyant le savoir collectif des idées fausses, manipulées ou obsolètes.

Organiser un débat en groupes pour pallier déficiences démocratiques est un objectif réalisable : les acteurs concernés peuvent se faire aider par des milieux universitaires et académiques, des groupes de réflexions issus de la démocratie participative, des ONG, des scientifiques, des experts, puisque le *pluralisme ouvert* en est le principe organisateur.

Mais il faudra éviter la pensée de groupe, qui se construit, au fur et à mesure que les travaux avancent, ne finisse par convaincre tous les membres de l'équipe d'avoir raison. Pour faire pièce à cette logique de consensus qui n'est pas de facto le reflet de la réalité des problèmes, il faudra notamment, organiser une saine concurrence entre les différents groupes qui doit se fonder sur trois principes : gratuité des idées, transparence des méthodes et *libre accès à l'information*.

Plus précisément, cette lutte contre les rentes d'accès à l'information n'est pas seulement une question de justice, mais aussi d'efficacité, et ce, pour deux raisons. Premièrement, lorsqu'il y a des restrictions, ce ne sont pas nécessairement les meilleurs qui ont l'information la plus

complète. Deuxièmement, l'analyse d'un problème, d'une action à entreprendre, d'une régulation à établir nécessite souvent plusieurs regards croisés, avec des grilles d'analyse différentes.

Sur cet aspect *de transparence*, les politiques, s'ils veulent s'avérer crédibles dans leurs discours, doivent donner l'exemple et se soumettre à des *normes éthiques civiles* en matière de conflits d'intérêts auxquels ils peuvent être soumis (notamment leurs différents mandats, leurs revenus en provenance du secteur privé . . .).

Pour ce qui est de l'économie par exemple, nous avons aujourd'hui de bonnes statistiques en macro-économie mais peu de données en micro-économie, c'est-à-dire non agrégées ; or celles-ci sont cruciales pour que notre sociétés puisse se scruter elles-mêmes avec objectivité. Les technologies statistiques permettent de découvrir de nouveaux champs d'intervention publique, d'évaluer les dispositifs existants, de prédire la performance de politiques futures.

Par ailleurs, avec une recherche pertinente et non biaisée intellectuellement sur Internet, il est possible à l'heure actuelle de recueillir de l'information dans tous les domaines relevant de la vie publique et chaque citoyen (ou groupe de citoyens) peut y exercer son sens critique. Il existe des sites sur lesquels ces informations peuvent être vérifiées.

Il faut faire de *l'accès à l'information un droit*, sur le modèle du Freedom of Information Act voté aux Etats-Unis en 1996. Il ne s'agit pas d'aboutir à une société hyper contrôlée, mais à une société hyper réflexive, consciente de sa propre structure, de son propre fonctionnement et prête à le remettre en cause à tout moment.

Un universalisme singulier avec Edward Saïd

L'œuvre de l'Orientaliste Edward Saïd ne pourrait-elle pas jeter un pont entre deux cultures que bien souvent l'on oppose. Elle mériterait d'être relue et méditée : "l'Orientalisme", "D'un Orient à l'autre".

Edward Saïd est un universitaire, théoricien littéraire et critique palestino-américain. Il a enseigné, de 1963 jusqu'à sa mort en 2003, la littérature anglaise et la littérature comparée à l'université Columbia de New York.

L'exilé ne se sent à sa place ni dans sa terre natale, ni dans son pays d'accueil. Or le sentiment qu'il éprouve de ne pouvoir habiter nulle part est aussi une chance, intellectuellement. Car l'exilé perçoit naturellement toutes les choses dans une perspective à la fois comparatiste et historique. D'une part, il analyse chaque événement d'un point de vue double ; d'autre part, plutôt que de prendre les événements ou les discours comme des données, il cherche à savoir comment ces derniers ont été construits.

S'il y a dans l'œuvre de Saïd un souci de l'universel, il faut distinguer entre l'universalisme d'usurpation et l'universalisme véritable. L'universel usurpé correspond à un ordre local et relatif qui a réussi à prendre le dessus sur d'autres ordres locaux en raison de circonstances historiques déterminées.

L'universalisme d'usurpation est impérialiste et idéologique et ne recouvre aucune réalité. Il reflète simplement un rapport de force ou, pour reprendre les termes de Farhad Khosrokhavar auxquels Saïd aurait certainement souscrit, un « communautarisme majoritaire exacerbé ».

Cependant, Edward Saïd évite de tomber dans le piège qui consisterait à opposer à cette conception occidentale de l'universel une conception symétrique, orientale ou tiers-mondiste, de cet universel. À l'universel totalisant et essentialisant, Saïd oppose un universel défini comme interdépendance, comme nécessité.

L'universel chez Saïd ne désigne pas une transcendance, un devoir-être ou un idéal humain que certaines communautés ou peuples n'auraient pas encore atteint. L'universel se lit dans la transversalité des rapports entre les peuples et dans l'interdépendance des écritures de leurs histoires respectives.

L'universalisme, explique Saïd, n'est pas une idéologie, mais la donnée de base d'une époque où les hommes peuvent de moins en moins espérer vivre de façon autonome, dans un espace clos.

La seule vérité qui compte aux yeux d'Edward Saïd, c'est celle qui se cache dans les objets hybrides, composites, dans les détails et la nuance. Chercher la vérité, c'est prendre au sérieux l'existence de réseaux multiples entre les hommes et les objets, c'est chercher à comprendre ces constructions relatives et interdépendantes.

L'œuvre de Saïd met en évidence le caractère construit des vérités historiques, la nécessaire superposition des strates identitaires à l'intérieur d'un peuple, l'interdépendance entre les peuples, l'hybridation des cultures et des identités, l'errance des générations à venir.

En ce sens-là, la pensée de Saïd va dans le sens d'un dépassement de la perspective de la modernité humaniste et occidentale.

Une sur-explication de notre monde

Il y a dans cette image, tirée par hasard sur le net, quelque chose qui confine à la totalité du dit de notre relation au monde. Entre les deux êtres aimants et la nature derrière eux, pas de profondeur, pas d'horizon, pas d'intention. Tout semble ressortir du même plan, dans une pénombre qui masque une quelconque saillance. Il n'y a pas de sujet, pas d'objet, pas de séparation, pas de division ni d'assemblage entre les êtres et le lac derrière eux, mais une fusion des deux personnages et du paysage, que l'on pourrait dire pré-originale, un enveloppement de ceux-ci par la nature et un enveloppement de cette nature par eux. Il n'y a pas d'origine, pas de destination ; c'est un « entre-deux » vague, atmosphérique qui caractérise au mieux la situation.

Si notre relation avec le monde s'efface, il y a perte du « monde commun » (Hannah Arendt) : ce monde dans lequel nous participons tous et au même titre. Le parallèle s'impose alors avec notre mode de vie, nous les post-modernes, auréolés que nous sommes de tant de ruptures civilisationnelles.

Sommes-nous arrivés à une « sur-explication du monde », contradiction paradoxale où, au XXI^{ème} siècle, l'humanité rétrécit dans les promesses de vie toujours meilleure.

Tout semble avoir été dit, décrit, analysé, proposé sur la crise socio-économico-écologique : on sait comment s'en sortir. La connaissance de l'histoire nous permet à présent de connaître le passé de façon minutieuse et les sciences, de prédire les possibles du futur avec moult précisions.

Ainsi le futur et le passé se sont compactés au point de ne plus exister que dans le présent. Et le petit appareil, appelé smartphone, dont on ne se détache plus, par sa mémoire infinie et sa géolocalisation, ne nous dit-il pas tout de notre planète. Mais trop d'informations éphémères, contradictoires, rétrécies, incomplètes, erronées,

manipulées, synthétisées ou savantes ne nous mène-t-il pas au vide explicatif ?

Et une fois la mondialisation virale surmontée, que restera-t-il de cette sidération, de ces deuils, de ces burn-out. Une fois l'immense vague de données analysée, big datée, algorithinée, dépassée, oubliée, nos sociétés, vont-elles reprendre leurs affaires et retrouver leur cours antérieur ou bien le covid va-t-il servir de témoin de passage entre deux époques.

Par ailleurs, le projet culturel de notre société moderne semble parvenu à son point d'aboutissement : les sciences et les techniques, l'économie et l'organisation sociale et politique ont rendu les êtres et les choses disponibles de manière permanente et illimitée. L'argent est devenu le moteur et la valeur principale de toute existence.

C'est ainsi que ce monde est devenu un « monde indisponible », agressif à force d'être devenu trop disponible, parce que nos sociétés ne peuvent (ou ne veulent) se stabiliser que sur le mode de l'accroissement, de la concurrence, du toujours-plus et ce par l'entremise de la technique, de l'économie et de la politique. : ainsi notre vie sera meilleure si nous parvenons à accéder à plus de monde (en termes de biens, de capital, de ressources, etc.). Cela est devenu un principe de décision dominant dans tous les domaines de l'existence et ce quelle que soit notre période de vie.

Nous sommes dès lors face à un monde sur-expliqué, numérisé, artificiel, agressif, désenchanté, où la maîtrise de nos propres vies nous échappe, et qui tend à recouvrir intégralement le monde social et naturel.

Ne faudrait-il pas revenir à cette scène du début, probablement dans une île lointaine du pacifique, non pas pour revenir à un « mode d'être » plus ancestral certes, plus convivial, plus apaisé, mais pour, à titre allégorique, retrouver la « résonance » que nous avons perdue à l'égard de notre monde. Et dans une étincelle de conscience retrouver

une sensation de présence au monde : quelque chose est là, quelque chose est présent.

Et tabler sur l'intelligence non contrainte, préférer le réel au virtuel, le vrai à la vérité, le juste à la démesure et à la folie destructive, l'éthique aux idéologies.

Et retrouver la dynamique de confiance, condition nécessaire à la dépollution tranquille des idées et à un usage lucide du Temps d'après.

La rage des images et le réel en fuite

On parle souvent de « réel » et de « réalité », notions aussi difficiles à cerner que « nature » ou « vérité ». La « réalité », c'est le monde qui nous fait, qui nous vit sans qu'on le pense, en même temps que nous le vivons, le transformons sans cesse. Sur un arrière-plan social et culturel donné, il y a autant de « réels » que d'aptitudes à en recevoir les messages.

La science analytique ne considère jamais que des parties du réel, explore leurs relations entre des jalons prédéfinis. La pensée non prédéterminée en a la liberté d'appréhension entière. Un consensus implicite « lisse » les multiples perceptions du réel et le langage y contribue de près, en modulant les ondes d'objets ou d'idées et leurs interférences.

Jamais statique, le réel reste libre, car il est le territoire des consciences qui en dépendent. Mais contrefaire le réel dans des formes finies arrête la pensée. Aujourd'hui, beaucoup de nos actes, voire de nos productions mentales en bien de domaines, sont du matériau mathématisable et numérisable. A peu près chaque chose, naturelle ou d'obédience humaine, peut se retrouver formulée par des équations.

Mais quand l'analyse concerne la perception et la pratique humaine des choses, les faits et les liens sociaux, cette mathématisation exponentielle de la réalité n'éloigne-t-elle pas la réalité de la pensée commune ?

Cette fièvre numérique s'est vite étendue aux images, qui se sont multipliées de façon exponentielle quand le téléphone de poche a intégré les fonctions photographiques et filmiques.

Les images (numérisées) envahissent la chaîne de représentation des êtres et des choses : la beauté s'exhibe ou se dilue, l'horreur hausse ses récifs. On ne sait plus très bien où finit le réel et où commence la réalité dans une histoire de vie avec des témoignages iconographiques,

toujours pris avec toujours plus de hâte jusqu'à préférer le regard en différé.

La compulsion à dupliquer l'instant, de quelque nature soit-il, pourrait finir par l'emporter sur les repères temporels ?

Avec le transfert immédiat des images, le pouvoir de se multiplier soi-même, sentiment d'ubiquité, agrandit la présence en lui donnant plus d'espace mais non de profondeur. Il se peut que l'attestation fournie par le cliché qui assure « j'étais bien là devant ce paysage », par exemple, finisse par occulter l'énoncé « je suis ». Celui-ci suppose la plénitude du vécu.

Outre que l'on tourne le dos à la vue, l'image, attestant alors qu'on ne regarde pas, me montre devant un spectacle ostensiblement ignoré, ayant moins d'importance que ce moi devant ce quelque chose, prétexte à ma propre célébration.

Cependant, l'attention seconde aux propositions de la réalité via les images ne suppose pas nécessairement déficit : ce qu'on regarde plus tard peut enseigner, sinon émouvoir davantage que ce qui a été vu évasivement. Reste que, dans l'évasif, se passe aussi beaucoup d'informations à notre insu, que l'attention en différé ne rencontrera pas nécessairement.

C'est l'abandon de la réalité, l'indistinction progressive entre le réel et ses doubles qui, s'ajoutant à d'autres décalages, contribue au « floutage » de ce siècle de la vitesse.

Les images, isolées des textes qui en sont la trame, risquent de ne pas révéler les rapports qui constituent le monde, mais se contenter de prélever des lambeaux de réalité : les mises en réseau auraient pu être une épiphanie, nous révéler massivement la complexité des choses, nous offrir la diversité des opinions et la profondeur des caractères humains et ainsi se laisser déployer dans ses infinies variétés le mélange des valeurs morales et des mesquineries qui nous constitue.

Il est devenu facile par ailleurs de remanier les images avec des logiciels qui en font varier les signaux d'arrière-plan ; les manipulateurs en profitent. L'emprise numérique ne cesse de construire une pseudo-vérité où s'ancre la post-vérité. La question se pose alors de la véracité de ces images, quand, une fois numérisées, elles deviennent modifiables.

Comment habiter un monde où l'on est tenu de savoir trop en même temps qu'on ne peut plus savoir vrai ?

La possibilité de dédoubler, disperser, remanier le réel s'offre au même moment où le monde, éclaté par les sciences dispersantes, rétréci par les croyances de tout genre, réclame qu'on « l'appréhende pour lui-même ».

Exposés que nous sommes à confondre la réalité avec des copies prêtes aux retouches du mensonge, il nous faut affirmer le devoir d'attester à la « réalité première », étape initiale de la résistance à toute entreprise de manipulation du réel

Et ainsi nous permettre d'éviter sa fuite . . .

Entre flux et stase avec Barbara Stiegler

Les néolibéraux qui ont émergé après la crise de 1930 en Amérique en appellent aux artifices de l'État (droit, éducation, protection sociale) chargés de construire le marché et d'assurer en permanence son arbitrage selon des règles loyales et non faussées.

Alors que pour Lippmann puis pour les néolibéraux, allouer ce rôle à la prétendue intelligence des publics nie la réalité des processus évolutifs au regard d'une intelligence humaine rigide, retardataire ; pour Dewey, au contraire, c'est cette interprétation conjointe de l'affectivité et de l'intelligence collective qui est au plus près de la logique de Darwin.

Pour les uns, l'intelligence est une faculté planificatrice qui, parce qu'elle nie la réalité, doit être mise hors circuit. Pour les autres, elle est l'organe par excellence du réajustement, qui seul sait se tenir dans la tension irréductible entre le flux du nouveau et les stases de l'ancien.

De ce long débat qui a agité l'histoire américaine des années 1920, et qui a resurgi à l'époque contemporaine, on retiendra que les uns se faisaient les défenseurs d'une démocratie représentative, gouvernée d'en haut et appuyée par de experts (Lippmann), et les autres, les promoteurs d'une démocratie participative, en promouvant l'implication continue des citoyens dans l'expérimentation collective (Dewey).

Mais, de façon générale, ce diagnostic de désajustement, de déphasage des hommes et, au sens plus large, des institutions qui a été théorisé et stigmatisé par Lippmann, éclaire le sentiment actuel et diffus d'un perpétuel retard, susurré en permanence par le monde des dirigeants. Les injonctions à l'adaptation, à rattraper nos retards, à accélérer nos rythmes, à sortir de l'immobilisme, le discrédit de toutes les stases au nom du flux et du mouvement trouvent peut-être ici leurs sources les plus puissantes, et les plus ambivalentes à la fois, de légitimation.

Or, sur ce plan, le conflit politique nourri entre Lippmann et Dewey ouvre une brèche dans laquelle il semble urgent de s'engouffrer pour renouveler les rapports entre stabilité et mouvement.

Qu'est ce qui retarde dans notre espèce humaine et qui la fait toujours retarder ?

Faut-il penser que ce sont les dispositions natives qui retardent sur l'environnement (Lippmann) ?

N'est pas plutôt l'environnement lui-même, tel qu'il s'est sclérosé et dégradé sous l'impact du capitalisme et de ses rapports de domination, qui retarde sur les potentialités de notre espèce (Dewey) ?

Tout retard est-il en lui-même une disqualification ?

Faut-il souhaiter que tous les rythmes s'ajustent et se mettent au pas d'une réforme graduelle de l'espèce humaine ?

Ne faut-il pas, au contraire, respecter les différences de rythme qui structurent toute histoire évolutive ?

La question est au fond de savoir si le nouveau libéralisme a raison de tout vouloir liquéfier ou si la tension entre flux et stase et, avec elle la multiplication des situations de retard, ne sont pas constitutives de la vie elle-même.

Dans ce contexte politique, et alors que les conflits autour d'un gouvernement démocratique de la vie et des vivants n'ont jamais été aussi vifs, il est temps de s'interroger sur ce débat entre libéralisme et pragmatisme américain.

Peut-être pour y trouver des ressources politiques fécondes et non encore explorées pour construire une autre interprétation au sens de la vie et de ses évolutions ?

Technique et monde commun : la fin et les moyens

L'idéal qui prévalait au XIX^{ème} siècle et à la suite du siècle des lumières, supposait une amélioration continue des conditions de vie et de la société grâce aux sciences et aux techniques. Comment expliquer que cette technique qui était subordonnée à un objectif d'émancipation sociale et individuelle ait développé à certains égards un potentiel déshumanisant ? Saurons-nous la réorienter vers des fins civilisationnelles ?

La notion de perfectibilité, qui naît sous la plume de Jean-Jacques Rousseau, se distingue de celle de progrès. Cette notion doit nous mettre en garde contre la possibilité que l'être humain ne s'égaré et ne devienne à la longue le tyran de lui-même. Autrement dit, les sciences et les techniques ne garantissent pas le progrès moral de notre espèce et a fortiori celle de l'individu.

Chacun d'entre nous doit s'humaniser au cours d'un processus éducatif exigeant le développement de sa réflexivité et l'harmonisation de sa raison et de ses émotions. Ce processus requiert des institutions une éducation et une culture capables de développer les dispositions morales ou vertus qui donnent aux citoyens le sens de l'obligation.

L'humain n'a pas à être transformé par la technique sacralisée, considérée comme sa condition de perfectionnement sans limite. Ainsi pour le transhumanisme, le futur de l'humain passe non par l'éducation, mais par le remodelage de sa constitution génétique et biologique dans le but d'accroître ses performances individuelles. Le transhumanisme représente ainsi l'aboutissement d'une idéologie qui, bien qu'elle s'affiche comme progressiste, s'oppose aux idéaux des Lumières.

La place assignée à la technique, son intégration à un projet social et culturel, sa façon dont elle se rend autonome sont révélatrices du type de société dans laquelle nous sommes ; n'a-t-elle pas tendance à échapper à notre existence et à alimenter une mythologie cristallisant le rêve de sortie de la nature et de l'humanité ?

Toutefois, la technique fait partie de l'existence, autrement-dit, elle appartient au monde commun, bien plus elle médiatise notre rapport à ce monde en nous faisant prendre connaissance des œuvres passées en tant qu'héritage ainsi que de nos inventions. Les techniques sont le support de la mémoire et permettent l'accumulation des savoirs ; elles sont la condition de transmission et du renouvellement du monde, même si elle peuvent aussi le menacer d'extinction.

Les technologies actuelles et celles dont nous héritons déterminent notre existence, notre manière d'être avec le monde. Réciproquement, les objets techniques et le milieu que l'interaction entre l'humain et la technique façonne sont constamment modifiés par l'intelligence humaine. Notre espèce et notre civilisation sont donc fondamentalement techniques et c'est pourquoi elles sont instables et que leur évolution n'est pas prédéterminée.

Cependant, il faut reconnaître que si la technique n'est pas étrangère à la culture, elle peut être ressentie comme une aliénation. Il en est ainsi lorsque son processus qui la caractérise n'est pas suivi d'un mouvement d'appropriation que la réflexivité rend possible. Les travailleurs qui en font les frais ont le sentiment que leur savoir et leur savoir-faire sont devenus obsolètes.

Le numérique, l'intelligence artificielle et la robotisation, qui caractérisent le système technique actuel, modifient tous les secteurs d'activité, en particulier le travail et les échanges. Pourtant, il serait faux de conclure que le système technique contemporain et en particulier le numérique soient responsables de la crise globale que nous vivons. Celle-ci est la conséquence du modèle qui régit notre monde et pousse à mettre sur le marché des produits et des techniques qui ne répondent pas à nos besoins réels, mais à ceux que ce modèle suscite.

Depuis plusieurs décennies, le temps de passage de la découverte scientifique à l'invention puis à l'innovation s'est tellement raccourci que l'évolution technique nous échappe. Bien souvent, ces

innovations technologiques sont orientées non pas en fonction des besoins de la population, de son éducation et de sa santé publiques, mais en fonction d'intérêts immédiats de groupes privés. Faire en sorte que tout ce qui est techniquement possible devienne nécessaire apparaît comme la fonction première du marketing.

Dans une autre vision du monde basée sur la considération , il ne pourrait en être ainsi : parce que la technique n'aurait de sens que si elle contribuait à l'épanouissement de tout un chacun et à la préservation d'un monde commun. Elle ne deviendrait pas autonome et trouverait toute sa place au sein d'une société écologique et démocratique.

La technique est inséparable d'une organisation sociale et politique fondée sur la liberté et reposant essentiellement sur l'éducation et la culture. Celles-ci visent à cultiver les potentialités de l'humain, afin qu'il s'accomplisse comme individu et comme citoyen et une de leurs tâches principales est de nous aider à avoir un usage responsable des technologies.

La technique ne doit pas devenir une fin en soi, mais un ensemble de moyens. Et il y va de notre responsabilité et de notre vigilance de ne pas renverser sa finalité.

La carte des méridiens

La confrontation de deux paradigmes

Après la saison révolutionnaire, autrement dit pendant deux siècles, la culture occidentale a revendiqué son statut universel pour s'étendre sur toute la Terre.

Nos conquêtes se donnaient des allures de mission, dans le sillage de notre tradition, depuis Périclès apportant la démocratie aux villes sujettes, jusqu'aux Chrétiens menant la croisade au nom de la Vérité.

Les droits de l'homme représentaient le nouveau discours prosélyte, porté par ses apôtres. Et le message passait. Après Pierre le Grand occidentalisant de force la Russie, on vit le Japon ou la Turquie en faire autant. L'ensemble des cultures extérieures, en l'espace de deux siècles, non seulement s'occidentalisait plus ou moins volontairement, mais bien souvent revendiquait nos principes et vocables.

Tous les régimes, y compris les plus autocratiques, s'affichaient « démocrates ». Les gouvernants occidentaux en tournée pour distribuer des leçons de droits de l'homme, se voyaient accueillis par des protestations de bonne tenue démocratique.

Le sentiment général d'une sorte de vertu attachée à la culture occidentale, venait de l'idée de progrès. Tous désiraient être « modernes ». Même l'histoire en était relue. Peut-être par diplomatie davantage que par convictions, à l'époque de la Déclaration de 1948 les Chinois avaient été jusqu'à se targuer d'avoir fait partie, au XVIIIème siècle, des initiateurs des Lumières.

Tout cela était vrai jusqu'au tournant du siècle.

Depuis à peine une vingtaine d'années, la réception du message occidental a changé. Et cela, sur tous les continents : en Chine et

chez plusieurs de ses voisins, dans une grande partie des pays musulmans, en Russie.

La nouveauté est celle-ci : nous trouvons en face de nous, pour la première fois, des cultures extérieures qui s'opposent ouvertement à notre modèle, le récusent par des arguments et légitiment un autre type de société que le nôtre.

Autrement dit, elles nient le caractère universel des principes que nous avons voulu apporter au monde et les considèrent éventuellement comme les attendus d'une idéologie.

Cette récusation, non pas dans la lettre, mais dans son ampleur, est nouvelle.

Elle bouleverse la compréhension de l'universalisme dont nous pensons être les détenteurs. Elle change la donne géo-politique. La nature idéologique de la fracture ne fait guère de doute : c'est notre individualisme qui est en cause, avec l'ensemble de son paysage.

Plusieurs observations s'imposent, qui permettent de mieux cerner cette situation inédite.

Les pôles culturels en question avancent, pour délégitimer l'Occident, des arguments analogues. Ils nous mettent en cause en tant que culture de l'émancipation et de la liberté, et défendent les uns et les autres les communautés, petites et grandes.

On dirait qu'il s'est ouvert en face de l'Occident individualiste un vaste ensemble holiste. Certes, le monde bipolaire de la guerre froide, qui avait laissé place au monde unipolaire d'après la chute du Mur, est devenu multipolaire.

Mais avant de voir ici un « conflit des civilisations », il faut d'abord constater l'ampleur du mouvement anti-occidental qui s'exprime partout, et ouvre une nouvelle ère.

Nous nous trouvons devant une rivalité entre deux paradigmes.

L'individualisme occidental, libéral et mondialiste, se trouve en face de plusieurs cultures distinctes qui le combattent au nom chaque fois d'une forme d'holisme et d'enracinement.

Par ailleurs, les arguments déployés contre l'Occident font écho à ceux que déployaient toujours les adversaires des Lumières et de la modernité occidentale. Par exemple, certains penseurs Chinois d'aujourd'hui stigmatisent la démocratie et défendent le pouvoir autoritaire avec des arguments que l'on trouvait au XIXème siècle chez Joseph de Maistre ou Louis de Bonald.

Mais il y a plus : l'Occident moderne rencontre aussi son antithèse en interne, aujourd'hui même, chez ses opposants illibéraux, qui s'allient volontiers avec ses adversaires extérieurs (par exemple les alliances d'une certaine droite française avec la Russie de Poutine, ou des pays d'Europe centrale avec la Chine).

L'Occident des Lumières a toujours trouvé en face de lui des contradicteurs, plutôt à l'intérieur de ses frontières. Nous avons devant les yeux rien moins qu'une énième tentative de récusation.

Mais elle est puissante et multiple. Du temps où les Occidentaux se distribuaient le monde comme des gangsters se partagent une banlieue, les pays colonisés ne rêvaient guère que de nous ressembler. Une littérature abondante a été écrite sur les heurs et malheurs de l'occidentalisation.

Mais aujourd'hui nous nous trouvons devant des volontés affichées de non-occidentalisation, ou de désoccidentalisation.

Outre que cette situation impose aux politiques de baisser pavillon, elle oblige les philosophes à s'interroger sur notre statut universel.

Individualisme versus holisme

Les cultures occidentales décrivent le holisme comme une affaire ancienne, un stade dépassé de l'histoire de l'humanité, à abandonner et à renier sans état d'âme.

Pour elles, le Progrès consiste à se détacher de plus en plus du holisme originel.

L'individu s'affranchit des chaînes qui le liaient à ses communautés d'appartenance. Il n'appartient plus qu'à la grande communauté humaine. Sa seule obligation est d'aimer tous ses semblables, sans faire de différences. Les attaches particulières qui motivent des préférences sont considérées comme des « replis », des mouvements de « frilosité ».

Autrement dit, de façon toujours péjorative, ce sont des incapacités à s'ouvrir sur le grand large, des dénis de développement par crainte de la nouveauté.

Nombre d'Occidentaux se demandent naïvement pourquoi les cultures extérieures ne veulent pas abandonner le holisme, ce stade *dépassé* de l'évolution historique.

Mais ils sont tout à fait fâchés quand ils constatent que des pays occidentaux, comme l'Amérique de Trump ou les pays actuels d'Europe centrale, réinvestissent et portent au sommet des catégories surannées comme la nation.

Il s'agit pour eux, non pas d'un retard historique voué à se combler, mais d'un retour en arrière, un refus déclaré du progrès.

Il arrive souvent que les gouvernants ou les intellectuels, ainsi pris de court devant des différences jugées illégitimes, traitent ces adeptes du holisme de sauvages, promoteurs d'une dé-civilisation.

L'Occident serait bien naïf de croire qu'il a définitivement conquis la Terre entière à ses vues.

La forme de société que la modernité efface - le holisme - demeure partout bien implantée.

On peut penser que pendant longtemps elle s'est efforcée, sous toutes les latitudes, de se transformer par une sorte de fascination devant l'Occident.

Mais on dirait que ce temps est passé. Déception ou incapacité à ressembler ?

Le fait est là, sans que nous puissions vraiment l'expliquer : nous nous trouvons désormais non plus devant des cultures extérieures demandeuses d'imitation et d'acculturation, mais au contraire devant des cultures extérieures fières de leurs différences, plutôt prêtes à railler et discréditer les principes et valeurs que nous avions coutume de leur offrir comme des cadeaux.

Nous avons cru longtemps que nous apportions des principes universels prêts à remplacer avantageusement des coutumes antiques répétées par la force de l'habitude, que nous étions le Nouveau Monde, la Bonne Nouvelle qu'attendaient tous les peuples englués dans les hiérarchies et les dominations.

Mais il s'avère qu'à nos principes universels, on oppose d'autres principes, donnés pour tout aussi valides aux yeux d'une humanité digne de ce nom.

Les sociétés et régimes holistes comprennent le pouvoir politique à travers le paradigme de la paternité.

En Europe, la première séparation nette entre la politique et la paternité apparaît dans le texte où Aristote s'oppose à son maître Platon : « Il y a une différence de nature entre une grande famille et une petite cité ».

C'est à partir de la différenciation aristotélicienne que les gouvernements libéraux ou pluralistes, deviendront possibles en Europe. Pourtant, jamais la thèse platonicienne n'en sera effacée.

Elle vit à chaque siècle sous la plume d'écrivains illustres, et encore aujourd'hui. Elle nous permet de comprendre l'esprit holiste de la plupart des gouvernements de la planète.

Le tsar russe est toujours considéré comme le père de ses sujets, qu'il soit progressiste ou conservateur selon les époques. Le pouvoir paternel est en même temps patriarcal : le tsar possède la Russie comme sa propriété. Le pouvoir paternel est naturellement autocratique : l'autocratie est revendiquée comme régime naturel par les slavophiles depuis deux siècles et le tsar est dit autocrate dans les lois fondamentales d'avant la révolution de 1917.

La « verticale du pouvoir » de Poutine n'est rien d'autre que l'affirmation de l'autocratie, même sous un déguisement démocratique.

Le paradigme de la paternité appliqué d'un bout à l'autre des autorités sociales et politiques (paternalisme dans l'entreprise, paternalisme politique), présuppose une différence de capacités entre gouvernants et gouvernés.

Les gouvernants connaissent le bien des gouvernés, mieux qu'eux-mêmes.

Par conséquent, les gouvernés sont maintenus en permanence dans quelque chose qui ressemble à l'enfance, un état inférieur qui réclame secours (celui où l'on maintenait les femmes jusqu'à une période récente).

On ne les y maintient pas parce qu'on les méprise ou qu'on voudrait les rabaisser, mais parce qu'on les juge inférieurs et incapables de penser le bien commun.

Le système politique chinois, revendiquant l'autocratie, sous-entend : un peuple jugé incapable de s'auto-gouverner, et des individus réputés inaptes à la définition de leur propre conception du bien...

Le peuple est renvoyé à une position d'éternelle minorité. Le paternalisme, et à sa suite l'autocratie, repose sur une croyance en l'inégalité des maturités.

Tandis que le régime démocratique repose à l'inverse sur une croyance, non pas en l'égalité en intelligence ou compétence, comme on le dit par caricature, mais en l'égalité en termes de maturité.

La question de la maturité est cruciale, comme l'avait dit Kant dans son opuscule *Qu'est-ce que les Lumières ?*

Elle subordonne tout.

L'autocratie repose cependant sur un pari périlleux : l'autocrate doit être juste, personne n'est là pour l'y contraindre, personne pour le vérifier.

On remarquera que tous les despotismes historiques déclarent le prince bon, comme si leur énoncé était performatif.

C'était le cas par exemple pour les empereurs romains et les rois hellénistiques.

Un Monde fragmenté

Les murs élevés dans le monde depuis la fin de la guerre froide veulent répondre à la déterritorialisation, à la fragmentation, engendrées par la mondialisation, et à l'émergence de menaces nouvelles. Ces murs physiques peuvent revêtir des aspects virtuels, à l'aide des nouvelles technologies.

Mais leur efficacité est toujours limitée à l'immédiat : elle est une réponse de court terme à des problèmes de long terme. Les murs isolent les problèmes mais ne les résolvent pas.

Avec la fin de la guerre froide et la chute du mur de Berlin en novembre 1989, le monde allait enfin pouvoir devenir ce « village planétaire » tant attendu.

D'aucuns évoquaient même la fin de l'histoire.

Ces développements fondamentaux, qui structurent le monde d'aujourd'hui, se doublaient pourtant de phénomènes contraires, moins visibles de prime abord, mais tout aussi importants, dont celui d'une relative fragmentation.

Symbole le plus visible de ce dernier phénomène, la multiplication silencieuse de murs de séparation, en acier ou en béton, en différents endroits de la planète.

Certes, l'érection de murs n'est pas un phénomène nouveau.

Au IV^{ème} siècle avant J.-C. déjà, Alexandre le Grand érigeait un mur pour éloigner les Barbares, entre les montagnes du Caucase et les berges de la mer Caspienne. La Grande Muraille de Chine de la dynastie Qin, commencée au III^{ème} siècle avant J.-C., fut opérationnelle pendant plusieurs siècles.

La nouveauté des XX^{ème} et XXI^{ème} siècles réside dans le fait que les obstacles physiques aux échanges se sont multipliés, alors même

que nous devenions plus mobiles, que les barrières physiques semblaient s'estomper et que la « fin des territoires » semblait devenir réalité.

Le paradoxe n'est qu'apparent.

En réalité, la tentation des murs semble pour beaucoup constituer une réponse, plus ou moins efficace et crédible, à certains « nouveaux » défis engendrés par la mondialisation (terrorisme, pauvreté, immigration).

Peut-on, pour autant, réunir tous les murs dans une seule et même catégorie ?

Quelles sont les nouvelles menaces auxquelles certains murs sont supposés apporter leur solution ? Quelle est leur efficacité réelle ? Que révèlent-ils sur l'état de notre monde, et de nos sociétés ? Est-ce une mondialisation à rebours ?

Le processus de mondialisation s'est accéléré à la fin des années 1980. La mobilité accrue des facteurs de production, travail, capital, mais également celle des idées et des valeurs, ont entraîné le développement des liens d'interdépendance à l'échelle mondiale entre les hommes, les activités économiques et les systèmes politiques et sociétaux.

Il n'est plus possible aujourd'hui de raisonner uniquement sur un plan national ou local ; toute décision doit prendre en compte la dimension internationale.

Certains défenseurs de la mondialisation néolibérale vont jusqu'à remettre en cause le principe même des États-nations, désormais moins adaptés, au profit d'une gouvernance mondiale plus souple.

L'ampleur des flux financiers et des échanges de marchandises affaiblit le contrôle des États-nations. À titre d'exemple, 3 200

milliards de dollars sont aujourd'hui échangés chaque jour sur les marchés financiers.

Comment un État pourrait-il influencer à lui seul ces marchés ?

Les tensions se multiplient dès lors entre État et marché, entre sécurité des entités étatiques et mouvements de capitaux, bref entre territorialisation et déterritorialisation.

Plus que jamais, l'externe influence l'interne, et suggère une moindre pertinence des frontières, des limites territoriales, voire une disparition de la capacité de contrôle de frontières toujours plus contournables.

Les menaces sont devenues largement asymétriques, transfrontalières, voire déterritorialisées (alors même que l'une des caractéristiques majeures de l'État-nation reste le contrôle exclusif d'un territoire).

Aucun des conflits d'aujourd'hui n'est réductible au binôme ami-ennemi. Certaines crises internes peuvent même constituer des facteurs d'exportation de l'insécurité à des milliers de kilomètres de leur lieu de gestation.

La principale origine de ces évolutions réside dans le développement non maîtrisé de la mondialisation qui, in fine, ne profite qu'à un nombre limité de populations.

Dès lors, frictions et tensions ne peuvent que se multiplier aux frontières des mondes riches et pauvres : ce sont les conflits de la fragmentation.

Pour répondre à ces nouvelles menaces, il n'y a pas de gouvernance mondiale pertinente, les acteurs impliqués étant trop hétérogènes et leurs intérêts divergents.

À défaut, la « tentation des murs » se fait plus grande, plus aisée à mettre en œuvre sur les frontières qui séparent les États-Unis et le

Mexique, l'Inde et le Bangladesh par exemple. Ces murs constituent des réponses à des flux économiques, sociaux et religieux, transnationaux.

En ce sens, les murs actuels marquent moins la résurgence, en pleine modernité tardive, de la souveraineté de l'État-nation, qu'ils ne sont des icônes de son érosion. La construction de murs est en réalité la caractéristique d'un mouvement à rebours de la tendance générale que constitue la mondialisation.

La multiplication des menaces et la mondialisation qui uniformise, alliées à une remise en cause des repères et valeurs traditionnels, peuvent engendrer une tentation de repli sur soi pour retrouver du sens, et se donner l'illusion de contrôler un environnement que l'on a en réalité du mal à appréhender, et à comprendre.

Dans le refus de certains effets de la mondialisation, une partie du monde ou certains endroits de ce monde se fragmentent, se désolidarisent.

La multiplication des murs est, dans un monde globalisé, le symbole le plus fort de cette fragmentation apparemment paradoxale. Les nouveaux murs ne sont donc pas simplement inefficaces et impuissants à ressusciter une souveraineté étatique fragilisée, ils engendrent aussi, dans une ère post-nationale, de nouvelles formes de xénophobie et de repli sur soi.

Mais la physionomie des murs est en constante évolution : du réel on passe aisément au virtuel.

Les murs se multiplient ainsi sous diverses formes, plus ou moins visibles, plus ou moins réelles, ou virtuelles. Des États pensent trouver là une parade face à de nouvelles conflictualités.

Avec les progrès technologiques on trouve des quartiers résidentiels dont l'accès est contrôlé, et dans lesquels l'espace public est privatisé. Il peut s'agir de nouveaux quartiers ou de zones plus

anciennes qui se sont clôturées, et qui sont localisés dans les zones urbaines et périurbaines, dans les zones les plus riches comme les plus pauvres ».

Dans un même esprit de virtualité, on relèvera également l'érection d'un véritable « mur de Schengen » qui, avec la multiplication, en amont, des démarches administratives pour obtenir un visa d'entrée sur l'espace européen, entend aider à contrôler certains flux migratoires.

Plus encore, le développement des réseaux informatiques a contribué à l'émergence d'une nouvelle catégorie de menaces (les cyber menaces) auxquelles des murs exclusivement virtuels, les pare-feux, tentent de s'opposer.

Le contrôle de la diffusion des idées est aussi devenu un enjeu majeur de sécurité, comme le montrent les murs Internet élevés sur leur territoire même par les autorités chinoises.

En résumé, les murs virtuels content et contrôlent les entrées et les sorties des flux, même si les failles, les contournements, demeurent possibles.

Ainsi dès lors les murs, tant réels que virtuels, tentent de proposer « ce que Heidegger appelait un « tableau du monde rassurant », à une époque où s'effacent progressivement les horizons, les limites, grâce auxquels s'est historiquement effectuée l'intégration sociologique des êtres humains ».

Ils ont également pour objectif de « décomplexifier », une réalité du monde ramenée à une distinction claire entre nous et les autres, entre connu et inconnu, entre riche et pauvre, entre sûr et risqué, entre désiré et indésirable. L'érection d'un mur offre l'immense avantage, pour les gouvernants du moment, de donner l'impression, ou l'illusion, de « faire quelque chose ».

À court terme, ces investissements semblent efficaces.

Mais ces blocages qui entraînent de multiples restrictions, cet enfermement, sont-ils viables sur le long terme ?

Plutôt que de résoudre le problème d'origine, on le contourne, on le contient par la construction d'un mur.

Si à court terme le mur rassure, sur le long terme il ajoute à la complexité et peut avoir un effet contre-productif.

Il n'est donc qu'une réponse imparfaite au problème qu'il est censé résoudre. Sur le mur de Berlin on disait déjà : « Vous pouvez arrêter les peuples ; vous pouvez leur poser des limites, mais ils trouveront d'autres voies ». Le temps joue pour eux, et la motivation pour contourner les obstacles finit toujours par l'emporter.

En ostracisant ceux qui sont « de l'autre côté » de la barrière, le mur accentue les frustrations et les rancœurs.

Enfin, le mur est dangereux car il donne un faux sentiment de sécurité aux puissants.

Ainsi que l'exprime Jean-Christophe Rufin : « Ceux qui construisent ces remparts pensent qu'ils accomplissent un acte de puissance, que le mur est une manifestation de la force. En réalité, il est un signe de faiblesse ».

En croyant avoir isolé physiquement ce qu'elles perçoivent comme de nouvelles menaces, les sociétés pensent résoudre leurs difficultés. Ces sociétés évitent ainsi de poser les véritables questions, comme celles relatives à la redistribution des revenus liés à la mondialisation, qui permettrait aux laissés-pour-compte de mieux s'en sortir.

Le mur est synonyme d'échec de la politique : échec à vivre en harmonie avec ses voisins, échec à réguler les flux migratoires, échec à mettre fin aux réseaux illégaux, échec enfin à surmonter ses propres peurs obsessionnelles.

Plus fondamentalement, d'après le poète Edouard Glissant un mur apparaît « chaque fois qu'une culture ou une civilisation n'a pas réussi à penser l'autre, à se penser avec l'autre ».

Dans de nombreux cas, les murs marquent ainsi le passage d'une société dynamique et stimulante à une société sur la défensive, soucieuse de défendre les avantages acquis, et de se protéger d'un monde extérieur soudainement perçu comme hostile et incompréhensible.

À défaut de vouloir, et de pouvoir, s'attaquer directement aux causes profondes de ces nouvelles menaces, par nature extrêmement complexes et multidimensionnelles, les politiques élisent une stratégie isolationniste, ou de contournement physique.

Les liens de causalité entre mondialisation, fragmentation et construction de nouveaux murs sont indéniables.

L'Histoire montre cependant que les « murs de la honte » sont fragiles, et tous voués à tomber à plus ou moins brève échéance. S'ils parviennent à freiner le cours de l'Histoire, ils ne peuvent l'arrêter.

Il faut prendre à bras-le-corps cette problématique, et inventer les outils permettant à la mondialisation de se défragmenter.

Comment faut-il rééquilibrer le monde pour mieux partager la croissance ?

Comment assurer la transition entre exclusion et intégration ?

Comment devons-nous répondre aux nouvelles conflictualités de façon plus inclusive ?

Poser ces questions, c'est affirmer une claire conscience : les murs isolent les crises, mais ne les résolvent pas.

Il ne sert donc à rien de se cacher derrière le mur...

Universalisme et impérialisme occidental

Alexandre Zinoviev, le grand dissident des *Hauteurs béantes*, publia après la chute du mur de Berlin un ouvrage sur l'Occident nommé significativement : « *L'Occidentisme, essai sur le triomphe d'une idéologie* ».

L'argument est le suivant : l'Occident a suscité une riche civilisation, caractérisée par le génie du travail, du risque et de l'organisation, qui a donné les résultats que l'on sait, tant économiques que culturels.

Cette civilisation repose sur les principes des droits de l'homme et des libertés civiles. De la même façon que la culture russe repose sur la spiritualité et le patriotisme. Rien pour l'instant d'étonnant dans cette diversité.

Mais la culture occidentale s'adjoint une caractéristique supplémentaire, que les autres n'ont pas, et qui bouleverse la donne : elle se prend pour LA culture universelle.

Elle s'imagine que les droits de l'homme, loin d'être seulement les principes particuliers, et à ce titre, respectables, de sa propre culture, sont de surcroît les principes universels dont tous les peuples ont besoin, avant même d'en avoir connaissance.

Cette prétention est aussi risible que si les Russes se targuaient de l'universalité de leur spiritualité ou de leur impérialisme.

Et le problème est que cette prétention est dangereuse. Elle se déploie comme une idéologie, car il s'agit bien de cela : une vision du monde prétendument universelle, et qui se croit à ce titre légitime pour s'étendre partout, au corps défendant des autres civilisations, qui n'aspirent, c'est la loi de la nature, qu'à demeurer elles-mêmes.

Zinoviev va plus loin encore : il pense que le dit « Occidentisme », idéologie occidentale des droits de l'homme, est en réalité un particulier qui se sait tel mais s'avance masqué sous le vêtement de l'universel.

Dit autrement, l'universalisme n'est autre chose qu'une arme de guerre.

Les Occidentaux imposent leur culture sous le prétexte qu'elle serait le bien de tous les humains de la Terre, afin de ne pas paraître pour ce qu'ils sont en réalité : une particularité qui s'impose aux autres et cherche à les conquérir par toutes sortes de moyens allant de l'arme de guerre à la psychologie.

La soi-disant universalité des droits de l'homme ne représente que l'un des traits de cette psychologie de conquête.

Beaucoup d'Occidentaux cependant croient à leur idéologie au point qu'ils ne savent pas qu'il s'agit d'une idéologie : ils voient là une réalité.

Ce qui est le propre de l'idéologue : *il croit qu'il sait mais ne sait pas qu'il croit*. Le travail de Zinoviev consiste donc à démasquer. Mais il n'est pas une personnalité originale, seule dans son genre. Au contraire, il représente en cela le chaînon d'un courant russe ancien et toujours vivace.

Il faut se souvenir que la doctrine de l'eurasisme fut lancée à Sofia en 1921 par quatre intellectuels russes dont l'idée principale était la mise en cause de l'universalisme occidental.

Alors que les slavophiles, nés en Russie dans la première moitié du XIX^{ème} siècle, pensaient que c'était la culture russe qui était universelle (même s'il y eut à cet égard des phases et des changements de cap), l'eurasisme, lui, pensait que nulle culture n'est universelle, qu'elles sont toutes particulières, dans un monde culturellement multipolaire.

Dès qu'il posa le pied en Europe de l'Ouest, Soljenitsyne s'empara de la question essentielle, bien résumée dans *Le Déclin du courage* : « Je ne puis recommander votre société comme idéal pour la transformation de la nôtre.

Un aveuglement persistant ainsi que le sentiment d'une supériorité illusoire entretiennent l'idée que tous les pays de grande étendue existant sur notre planète doivent suivre un développement qui les mènera jusqu'à l'état des systèmes occidentaux actuels, théoriquement les meilleurs, pratiquement les plus attrayants ; que tous les autres mondes sont seulement empêchés temporairement , par de méchants gouvernants ou par de graves désordres internes, ou par la barbarie et l'incompréhension , de s'élancer dans la voie de la démocratie occidentale à partis multiples, et d'adopter le mode de vie occidental ».

Et chaque pays est jugé selon son degré d'avancement dans cette voie. Mais, en réalité, cette conception est née de l'incompréhension par l'Occident de l'essence des autres mondes, qui se trouvent abusivement mesurés à l'aune occidentale.

Le tableau réel du développement de notre planète a peu de choses à voir avec cela. En Chine, le Document n° 9 décrit la situation idéologique d'un pays menacé par l'Occident : « La situation idéologique aujourd'hui est une lutte ».

Le texte décrit des opposants qui, influencés par l'Occident, défendent pour la Chine le *rule of law*. Ces opposants sont décrits comme un cheval de Troie, une sorte de cinquième colonne de l'Occident, décidés à effacer l'identité chinoise.

L'un des paragraphes affirme que « promouvoir des *valeurs universelles* est une tentative pour affaiblir les fondements théoriques du pouvoir du Parti ». Les valeurs de l'Ouest « défient le temps et l'espace, transcendent nation et classe, s'appliquent à toute l'humanité ». Portées par des dissidents que l'on s'applique ici à stigmatiser, elles ne sont pas seulement dangereuses par leur franche opposition aux principes chinois.

Ce ne sont pas des adversaires comme les autres ; mais des principes qui revendiquent l'universalité et, à ce titre, se targuent d'une sorte

de privilège : être « faits » pour tous les humains de la Terre, dans le temps et dans l'espace.

D'où la globalisation du néolibéralisme, engendrant des crises catastrophiques en Amérique latine, en Russie, en Europe de l'Est.

D'où la force de la dissidence en Chine même, qui diffuse des idées soi-disant propres à toute l'humanité.

Le but du gouvernement chinois est donc de lutter d'abord contre cette prétention à l'universalité, de faire apparaître les dissidents comme les défenseurs d'une autre particularité, ennemie.

La lutte est décrite comme « perpétuelle, complexe, et atroce ». Non pas seulement parce que c'est un handicap de devoir lutter contre la liberté personnelle, si attirante.

Mais surtout, parce qu'une pensée donnée pour universelle sape ses adversaires pour ainsi dire de l'intérieur, au lieu de lutter face-à-face.

Elle nie la singularité des cultures : c'est donc précisément ce que, pour la Chine comme pour d'autres, il s'agit de restaurer.

Pour Xi Jinping, les soi-disant principes universels occidentaux ne sont qu'un prétexte pour justifier des guerres impérialistes, comme celles d'Irak ou de Libye, aux conséquences désastreuses. Aucune valeur ne saurait engendrer des bénéfices pour tous les peuples.

Non seulement ces cultures décrivent des valeurs essentielles différentes chez elles et chez nous (la spiritualité pour les Russes, la patrie pour les Russes et les Chinois).

Mais plus loin, elles nient qu'on puisse définir un corps de valeurs essentielles communes à tous les humains, auxquelles toutes tendraient d'un même élan. Ce différentialisme, ou relativisme assumé et combatif, est la figure actuelle du large discours non occidental.

L'amplification du radicalisme musulman et la radicalisation de nombre de pays musulmans depuis les années 1980, et surtout depuis le tournant du siècle, répond à une révolte contre l'Occident, ses colonisations, son hégémonie, ses admonestations, en général ses habitudes d'être, et probablement aussi à la difficulté des pays musulmans à adopter les mœurs modernes à la fois enviables et repoussantes.

Olivier Roy et Gilles Kepel ont débattu pour savoir s'il s'agit d'une radicalisation de l'islam ou d'une islamisation de la radicalité, ce qui revient à chercher l'origine des transformations que nous avons sous les yeux.

En tout cas, ce rejet de l'impérialisme occidental, dans ses expressions radicales, se donne pour but d'instaurer la société de l'islam ancien, et revendique les formes traditionnelles du holisme musulman. La société musulmane est communautaire et organique, tissée par des liens primordiaux, comme toutes les sociétés historiques. Elle n'a pas, comme les sociétés occidentales, mué vers une société façonnée par les contrats, où la solidarité est volontaire et acquise.

Ce processus était celui des Lumières, que seuls les Occidentaux ont connu. Le passage du holisme à l'individualisme, de la communauté organique à la société des contrats, suscite de fortes convoitises et en même temps un fort rejet. Les mouvements islamistes sont traditionalistes pour répondre à la menace qui pèse sur leur monde.

Ce processus peut être observé dans les régions occidentales elles-mêmes : il suffit de constater l'augmentation du port du foulard et même du voile intégral dans les banlieues, qui traduit la volonté de sauvegarder la communauté prémoderne.

Mandarinat chinois et démocratie occidentale

Un courant important de pensée politique en Chine, répandu dans les cercles du pouvoir, met en cause aujourd'hui la démocratie occidentale et rejoint à cet égard des arguments de toujours.

Le sinologue Daniel A. Bell prône la « tradition confucéenne » pour réformer la démocratie occidentale. Celle-ci souffre de l'importance accordée au vote populaire : d'où des décisions irrationnelles et changeantes, par ailleurs peu respectueuses du temps long.

En somme, Bell reproche à la démocratie de ressembler trop souvent à de la démagogie, et, ce qui revient au même, de donner la parole à des gens incompetents et trop livrés à leurs intérêts particuliers.

Il célèbre à l'inverse le mandarinat chinois, régime fondé sur les compétences et l'efficacité, épargné des pressions venues d'en bas, beaucoup plus à même de prendre des décisions de bien commun sur le temps long.

Il s'agit là d'une mise en cause argumentée de l'anthropologie européenne qui nous a menés historiquement à la démocratie moderne : la croyance en l'égalité des humains quant à leur bon sens, tous capables de désigner leur bien propre et le bien commun.

Mais aussi d'une mise en cause de notre croyance selon laquelle la politique n'est pas seulement affaire de rationalité, mais surtout de convictions ou d'attachement à des valeurs.

Le centre de l'argument chinois, et celui de Bell, est l'exigence politique de rationalité. On pourrait formuler toutes sortes de critiques occidentales à cet argument, par exemple : qu'est-ce qui était le plus rationnel, le nazisme ou la Rose blanche ? Choisir la Rose blanche, était-ce une question de rationalité ?

Mais cet argument n'a pas cours si la seule finalité est de conduire l'État dans l'ordre et la justice, pour la prospérité populaire et le respect des traditions.

Le système du mandarinat méritocratique est paternaliste, au sens où il est fondé sur une anthropologie de l'inégalité. Le centre de l'argument chinois, et celui de Bell, est l'exigence politique de rationalité.

On pourrait formuler toutes sortes de critiques occidentales à cet argument, par exemple : qu'est-ce qui était le plus rationnel, le nazisme ou la Rose blanche ?

Choisir la Rose blanche, était-ce une question de rationalité ? Mais cet argument n'a pas cours si la seule finalité est de conduire l'État dans l'ordre et la justice, pour la prospérité populaire et de respect des traditions.

Le système du mandarinat méritocratique est paternaliste, au sens où il est fondé sur une anthropologie de l'inégalité. La vision chinoise récuse ce que sont pour nous les droits naturels, qu'elle considère comme des abstractions.

En se référant à Confucius, elle conforte un individu entièrement contenu dans ses communautés, essentiellement la famille, face auxquelles il n'est point de droit individuel.

Les « valeurs asiatiques » ont souvent été considérées par les Occidentaux comme des prétextes, avancés par des gouvernants asiatiques autocratiques pour justifier la poursuite de l'autocratie...

Cet argument est pauvre : le discours asiatique sur les valeurs a pour but et pour conséquence de proposer une autre manière de comprendre les droits, appuyée sur une autre anthropologie, dans laquelle l'homme est social avant d'être un individu, défini par ses relations et non par son autonomie.

Dans le Document n° 9, le pouvoir chinois énonce clairement ses adversaires idéologiques : la séparation des pouvoirs, le système multipartis, les élections générales, l'indépendance de la justice.

Il récuse avec force « l'idée occidentale du journalisme », c'est-à-dire nommément la liberté de la presse. Il récuse ce qu'il appelle « le nihilisme historique », c'est-à-dire la mémoire historique qui conduirait à une reconnaissance de la révolution maoïste et de ses massacres. Il brosse une description forte et inquiétante de la dissidence chinoise, infiltrée partout et diffusant des théories d'origine occidentale.

Et insiste auprès de ses cadres pour qu'ils ne laissent passer aucune de ces idées fausses, qui dévient le peuple de la route droite, du développement, de ses finalités. « Maintenir la direction politique correcte » signifie : empêcher de parler et d'écrire en contrôlant internet et les médias, ce que le Parti s'engage à faire, en demandant le soutien actif de ceux auxquels il s'adresse.

L'essentiel ici est le refus de la liberté personnelle, la conviction selon laquelle le gouvernement, ici à travers le Parti, connaît le bien du peuple mieux que le peuple lui-même.

La liberté personnelle, qui donne lieu à la libre parole et à la contestation, à l'état de droit et à la démocratie, est décrite comme la porte ouverte aux désordres de toutes sortes, voire à l'anarchie et au nihilisme - impropre, donc, au développement harmonieux d'un peuple.

Cette conviction chinoise est immémoriale. Une anthropologie holiste ne saurait consacrer la liberté individuelle. Et la liberté personnelle n'a guère de signification en l'absence de l'idée de personne.

Lorsque les antimodernes européens du XIX^{ème} siècle s'attaquaient aux libertés des Lumières, leurs arguments faisaient écho tout naturellement aux arguments chinois de toujours : la

liberté engendre le désordre, menace la paix civile, empêche les grands desseins.

Le Document n° 9 s'en prend à toutes les libertés, depuis celle de la presse jusqu'à la liberté économique. C'est bien là le nœud autour duquel tourne toute la récusation.

Entre démocratie et populisme

L'Histoire est cumulative et non substitutive. Les savoirs s'accumulent, comme l'utilisation des ressources (le pétrole n'a pas remplacé le charbon, le nucléaire n'a pas remplacé le pétrole). L'esclavage n'a pas totalement disparu, ni l'exploitation, ni la colonisation, ni les rengaines extrémistes non plus.

Tout s'accumule, ce qui rend nos sociétés extrêmement complexes, de plus en plus fragiles, et par réaction, de plus en plus perméables aux idées simplistes.

Or voici qu'une poignée d'idées simplistes est en train de gagner en importance parmi la population européenne.

Ces quelques idées, bien connues, n'ont rien d'original. Les analyser, les déconstruire et y répondre est un travail mille fois réalisé, mille fois recommencé.

En voici le noyau dur qui se dégage : « Les élites ont confisqué le pouvoir au peuple. Les politiciens sont corrompus, les migrants nous envahissent. L'Islam nous menace. L'Etat ne fait rien pour les pauvres ».

Ces grands poncifs des extrémistes existent depuis longtemps. Mais ils reviennent avec force aujourd'hui. Et ils ont trouvé de nouveaux chemins pour accéder à une position dominante dans les débats.

Ces nouveaux médias, ce sont principalement les réseaux sociaux ainsi que les pages Facebook. Et ce sont eux qui alimentent les débats des mouvements populistes.

Cette préoccupation pour les réseaux sociaux n'est pas anodine ; on sait que c'est par là que des basculements improbables ont récemment eu lieu (Brexit, élection de Trump). Y scruter les discours et les activités n'est pas une tâche futile, mais devrait constituer une immersion indispensable pour ceux qui y voient un

signal de changement d'époque. Autrement dit, il y a dans la percée populiste actuelle à la fois du même et du différent.

Le même ce sont, ce sont les poncifs, les idées-clés. Le différent - et c'est le point de départ de cette introspection - serait à chercher dans la façon dont ces idées s'actualisent, retrouvent de la vigueur au voisinage d'un contexte particulier, se cristallisent dans un vocabulaire qui se met à faire écho.

Mais quelles sont les causes premières de la progression d'un climat appelant aux extrémismes et se caractérisant par le rejet des autres et le repli sur soi (nationalisme identitaire).

Il est clair que le néolibéralisme, en accentuant de façon dramatique les inégalités entre individus, en livrant ceux-ci à eux-mêmes dans une compétition exacerbée et une marchandisation de plus en plus grande de la moindre parcelle de vie, est le terreau dans lequel s'affaissent nos démocraties.

Pourtant, la démocratie qui s'est faite coloniser par un libéralisme sans crin continue à avoir un bon fonctionnement. Quoique parler de bon fonctionnement peut paraître inexact.

Car c'est, au sens propre du terme, le seul système qui ne fonctionne pas. Il dysfonctionne en permanence et ce structurellement comme la vie elle-même ne cesse de négocier et de reconsidérer ses propres imperfections.

Pour avancer quand même, pour réactiver le vivant !

La démocratie est toujours une pratique, une pratique du vivant, de l'imperfection. Elle est toujours en tension et toujours à la recherche d'un équilibre difficile entre la liberté et l'égalité en usant de la technique des compromis successifs.

Si elle laisse trop de liberté, elle ouvre la porte à la menace, sous forme de chaos social en raison de l'irrationalité des hommes qui en veulent toujours plus, qui ne maîtrisent pas leurs désirs.

Si elle accentue le principe d'égalité, elle ouvre la porte à une autre menace, sous forme de mécontentement cette fois, en raison de la présence de l'autre craint, jaloué, envié. Oscillations périlleuses donc entre un collectivisme administratif et un libéralisme agressif, entre une démocratie molle et un totalitarisme déguisé.

Mais revenons aux inégalités en les considérant face à un discours néolibéral portant sur la pauvreté comme s'il s'agissait d'un phénomène absolu et non corrélée aux politiques économiques.

Le drame vient sans doute du fait que nos social-démocraties, sous l'emprise de l'idéologie néolibérale, n'ont pas perçu que ces inégalités ont changé de forme pour abandonner leur lien structurel de classes sociales et devenir beaucoup plus diffuses, individuelles, difficiles à percevoir et par conséquent à mesurer.

Nous sommes devenus inégaux en fonction de divers biens économiques et culturels dont nous disposons et des différentes sphères auxquelles nous appartenons. Ces discriminations et dominations sont fort nombreuses, beaucoup sont fort invisibles, et nous devons les combattre sans relâche.

Ainsi si les extrêmes progressent (à l'aide de politiciens populistes bien affutés), c'est bien parce que leurs idéologies, théorisées par des acteurs et des réseaux précis, profitent du contexte social et de clivages économiques (non appréhendés, non considérés, donc non résolus) pour installer des récits d'exclusion, de rejet et de repli nationaliste.

Ces extrêmes peuvent insidieusement aboutir à des nationalismes autoritaires ; nous le constatons avec évidence dans certains pays européens.

Sur Internet ces extrêmes s'organisent dans la lutte pour conquérir l'imaginaire culturel : rejet du système dans un cas et rejet à la fois du système et de l'autre (l'étranger) dans l'autre cas. Les causes ainsi identifiées sont extérieures : un néolibéralisme qui abîme l'humain par opposition à un libéralisme qui le prenait en considération, une activité délibérée et foisonnante de discours (parfois) haineux dans les sphères médiatiques.

La réponse doit venir de la démocratie elle-même en prenant le malaise à bras le corps si du moins elle veut survivre. Car tout en ne prenant pas pour autant la défense d'un statut néolibéral et austéritaire, la réponse ne vient pas en changeant les hommes au pouvoir.

Car on ne peut pas mettre la démocratie et les populismes (à dérive de plus en plus autoritaire) sur le même plan. Alors, que faire en tant que citoyens démocratiques face à des Etats qui peinent à donner des réponses ?

Penser. Faire l'autocritique de nos attitudes et de nos discours, bien souvent sur la défensive. Aller sur le terrain au contact des gens dans la vraie vie qui s'écrit dans les réseaux sociaux. Trouver les mots justes, vrais et comprendre. Mais ne jamais exclure.

Tout cela est peut-être difficile, voire impossible individuellement. Non pas si nous nous réinventons, nous aussi, une autre histoire, un autre mythe, un autre projet de société celui de la fraternité oubliée, troisième terme de la célèbre devise républicaine, si souvent oublié.

Car la fraternité ne fait pas l'objet de lois. La fraternité s'incarne ou ne s'incarne pas. Elle est l'objet du faire.

Pierres d'angles

La défense des droits fondamentaux

La défense des droits fondamentaux est à la fois une nécessité et une urgence.

Un peu partout dans le monde, y compris en Europe, arrivent au pouvoir, par la voie démocratique, des régimes populistes qui portent atteinte aux droits de l'homme - à la liberté d'opinion, de croyance, d'expression, comme au pluralisme politique. Et malgré leur programme sans ambiguïté à ce sujet, ils ont été largement élus.

Les droits de l'homme, qui semblaient être une évidence au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, souffrent ainsi d'un déficit d'attachement. Et les libertés ne sont plus une priorité absolue dans les motivations des électeurs.

De sorte qu'aucun pays n'est à l'abri de l'émergence d'un régime tyrannique. Loin d'être un vœu pieux, le respect des droits de l'homme demeure un enjeu politique considérable.

Comment repenser cette défense des droits fondamentaux dans le monde actuel, en profonde mutation ?

Face aux grands changements contemporains qui peuvent être facteurs d'inhumanité, nous avons besoin de ce garde-fou que constituent les droits de l'homme.

Hannah Arendt définissait la condition humaine par trois types d'activités : le travail, l'œuvre et l'action. Le travail permet l'entretien de la vie, l'œuvre, l'inscription dans un monde et l'action, l'appartenance à une communauté politique.

C'est à ces différents niveaux que surgissent de nouvelles conditions inhumaines et de nouvelles luttes pour les droits fondamentaux.

Conditions inhumaines que celles des migrants, à plus forte raison quand ils sont enfermés dans des camps d'internement de manière pérenne. Une telle existence leur interdit de se projeter dans l'avenir, de s'insérer dans un monde, encore moins dans une communauté politique.

Au vu des crises que provoquera sans doute le réchauffement climatique, c'est une des préoccupations principales des décennies à venir. Conditions inhumaines que celles des travailleurs aussi, quand leur activité ne les préserve pas de la précarité.

Quand le travail, du fait des nouvelles technologies, mais aussi des formes de management, n'est plus un facteur d'épanouissement et d'invention de soi, mais la source d'une anxiété permanente.

Quand il devient destructeur et affecte jusqu'à la possibilité de trouver une place dans le monde.

Les enjeux écologiques bouleversent également notre rapport au monde. Et comment défendre un humanisme en lien avec la nature et les autres êtres vivants ?

Nous avons en effet à changer complètement de paradigme. À une figure de l'homme comme maître et possesseur de la nature, qui réalisait son humanité en dominant son environnement et les animaux, nous devons substituer une autre définition.

C'est ce que permet justement l'idée de « condition » humaine. Au contraire de la « nature » humaine, la « condition » humaine n'existe pas indépendamment de ses relations avec d'autres, à commencer par la condition animale, et de son insertion dans le monde.

Dès lors, tout ce qui contribue à dégrader l'environnement ou à rendre intolérable la relation entre l'homme et l'animal, constitue aussi une forme de déshumanisation.

Et comment mesurer les violations des droits fondamentaux ?

Tout d'abord, droit par droit, de manière très concrète.

Par exemple, quand un journaliste est emprisonné ou assassiné, lorsque les membres d'une communauté religieuse sont persécutés,

quand certains individus le sont pour leur différence sexuelle... Ensuite, on peut identifier cette violation à partir de la violence qu'elle produit, selon deux critères.

Le premier, c'est la « réification ». Il y a violence chaque fois qu'un être humain est réduit, dans un certain contexte, à être le matériau brut sur lequel une force s'applique. Ce qui est nié alors, c'est sa singularité irréductible, le propre de tout être humain, jamais limité à ce que je peux en connaître ou en faire.

C'est pour cela que certaines conditions déshumanisantes de travail sont une violation des droits de l'homme. Mais cette réification peut également concerner les relations intimes, entre conjoints ou entre parents et enfants.

Le second, c'est la rupture de la confiance. Les formes d'activité distinguées par Hannah Arendt ont ceci en commun qu'elles ne peuvent pas s'exercer sans un minimum de confiance. Sa destruction touche la continuité même de la vie, la rendant insupportable.

C'est l'effet des violences domestiques, de la brutalisation du travail comme, à une autre échelle, du terrorisme. C'est ce que cherchent les tyrans aussi lorsqu'une fois au pouvoir, ils manient surveillance et délation.

Et comment faire reculer nos seuils de tolérance à la violence ? Nous nous opposons à l'idée, souvent répandue, qui fait de la violence une fatalité. Sans doute n'en viendrons-nous jamais à bout définitivement.

Sans doute les sociétés ne parviennent pas au même rythme à se défaire de certaines formes spécifiques de violence.

Mais toutes progressent ainsi : en repérant les violations des droits fondamentaux, en les jugeant inacceptables et en les proscrivant par la loi.

Dans l'histoire, trois combats sont particulièrement parlants : contre le travail des enfants, contre la peine de mort et les châtimens cruels, contre les violences domestiques.

À chaque fois, des voix singulières, celles de Zola, Hugo ou encore Camus par exemple, ont donné à voir, à imaginer l'inhumanité de ces conditions, parfois même ont révélé des violences cachées, comme celles des lanceurs d'alerte aujourd'hui.

À chaque fois, des collectifs de citoyens, des associations, se sont mobilisés et, par leur action, ont contribué à rendre la violence visible et insupportable.

À chaque fois enfin, le législateur, souvent rétif au départ, a fini par basculer de leur côté et ne plus se voiler la face. Cette capacité à faire reculer les seuils de tolérance à la violence, à défendre les droits fondamentaux des nouvelles violations qui surgissent, c'est ce qui définit une société progressiste.

Et, au final, la condition humaine qui n'est jamais figée mais se déploie dans l'histoire.

La tolérance

D'après le philosophe Mark Hunyadi, la tolérance n'est pas une valeur, mais une pratique de régulation des conflits, qui suspendrait la violence davantage qu'elle n'en protégeait durablement.

Partant de ce constat, nous pouvons prolonger son analyse dans les termes suivants.

De la tolérance, il faudra sans doute rappeler incessamment, avant tout examen critique, qu'elle est l'enjeu d'un combat interminable, dès lors que les figures, les manifestations de sa négation (l'intolérance) sont récurrentes et infinies – qu'elles ne sont pas superposables les unes aux autres.

De ces combats (contre la discrimination, l'exclusion, l'ostracisme, etc.), il n'est pas un coin de la planète qui n'offre l'exemple, il n'est pas un coin de la Terre dans lequel des hommes et des femmes n'engagent (et parfois risquent) leur vie pour les poursuivre.

La tolérance, donc, est donc liée à des mouvements de résistance multiples qui demandent tous à être analysés et dont il faut faire même la généalogie la plus minutieuse (en nous rappelant quelques grands exemples de combats contre sa négation, Voltaire, Zola, Sartre).

Et pourtant, analysée sous l'angle du dialogue interculturel, elle présente en réalité une triple limite.

La première limite est celle de sa fragilité. Si elle peut organiser (aménager, accommoder) une coexistence pacifique entre des communautés de culture différente, celle-ci ne dure que tant qu'aucune action, aucune revendication, n'est perçue par l'une ou l'autre de ces communautés comme « intolérables » (insupportables, inacceptables, injustifiables).

C'est ainsi que, dans le cadre d'une société multiculturelle, telle communauté qui en « supporte » une autre peut toujours, sous l'influence d'une culture de la peur et de l'ennemi, percevoir du jour au lendemain telle marque d'identification de cette communauté (l'usage de la langue, la pratique d'une religion, le respect de telle tradition) comme « inacceptable ».

Ce qui est « toléré » l'est jusqu'à un certain point, dans certaines limites qui sont aussi des limites de temps.

Car ce n'est jamais pour toujours que la tolérance s'exerce. Quels que soient les textes, les déclarations, les professions de foi qui l'encadrent, elle est inséparable d'un seuil de tolérance, qui se déplace dans le temps, aussi bien pour le meilleur que pour le pire. Cela fait d'elle une charité toujours réversible, en réalité étrangère à toute forme d'égalité et de réciprocité.

Dans l'exercice de la tolérance, il en est toujours un qui l'accorde, qui la concède généreusement davantage que les autres - qui s'en octroie le droit parce qu'il a le pouvoir de le faire et parce qu'une telle concession ne le menace pas (ou plus) ou parce qu'elle ne remet pas en cause sa domination ou son hégémonie.

Jacques Derrida le rappelait en soulignant ce que le concept de tolérance devait à l'histoire des guerres de religion : « La tolérance est d'abord une charité. Une charité chrétienne, donc, même si des juifs ou des musulmans peuvent sembler s'approprier ce langage ».

La tolérance est toujours du côté de la « raison du plus fort », c'est une marque supplémentaire de souveraineté ; c'est le bon visage de la souveraineté qui, depuis sa hauteur, signifie à l'autre : je te laisse vivre, tu n'es pas insupportable, je te laisse une place chez moi, mais ne l'oublie pas, je suis chez moi ».

La seconde limite de la tolérance tient au fait que, au nom même de la défense et de la promotion de son identité, telle communauté, tels représentants donc, peuvent s'attacher à rendre impossible le

dialogue. Que peut la tolérance lorsqu'elle se heurte en retour à la haine et au mépris, construits comme des signes d'appartenance ? Ce qui est en jeu ici n'est rien de moins que le passé et le passif des relations interculturelles.

La tolérance seule n'efface pas une mémoire douloureuse, elle n'apprend pas à vivre ensemble. Des communautés qui ne font rien d'autre que se tolérer, qui se « supportent », ne peuvent corriger les sentiments d'hostilité hérités du passé si aucun travail commun de mémoire et de compréhension n'entreprend de les corriger.

Enfin, il est une dernière raison pour laquelle la tolérance reste en deçà des exigences du dialogue.

Elle ne répond que de façon très partielle et insuffisante au besoin des « communautés », dans la mesure où elle est toujours, quels qu'en soient les actes, les déclarations, l'objet d'une concession.

De fait, les individus qui se réclament d'identités culturelles différentes n'exigent pas seulement que leur différence soit tolérée : ce qui ne leur donne ni plus ni moins qu'un simple « droit de survivre », et non un droit de vivre avec.

À quelles conditions passe-t-on du « droit de survivre » à une véritable vie avec (au sens d'une vie effectivement partagée) ?

Ce pourrait être le fil conducteur de la question qui nous occupe.

Des individus se réclamant de cultures différentes ne peuvent commencer à s'entendre mutuellement, c'est-à-dire à se comprendre et à s'écouter, que si, au-delà de cette tolérance, leur vie différente est reconnue comme une vie que l'on peut partager.

C'est ainsi que l'ordre de la tolérance appelle l'ordre de la reconnaissance, comme cela même qui la dépasse et ouvre la possibilité du dialogue.

Mais de quoi parle-t-on lorsqu'on parle de reconnaissance ? Quels en sont le sujet et l'objet ?

À supposer qu'on puisse faire de la reconnaissance une (sinon la) valeur fondamentale du « dialogue interculturel », la réponse à ces questions exige la distinction entre ce que je me risquerai à appeler les « étapes de la reconnaissance » - trois étages, en l'occurrence, qui constituent les conditions indispensables à la réalisation d'un tel dialogue.

On pourrait dès lors distinguer, dans un ordre qui n'est pas anodin, les stades suivants :

- la reconnaissance du « besoin d'appartenance »
- la reconnaissance des besoins de la communauté, que l'on peut désigner sous le nom de « besoin d'institutions spécifiques »
- la reconnaissance de la communauté des cultures : c'est-à-dire la reconnaissance du fait que les cultures, prises dans leur diversité, ne sont pas étrangères l'une à l'autre.

Ce troisième étage de la reconnaissance, auquel l'on peut accorder le plus d'importance, faisant de lui la condition première du dialogue (celle qui rend les deux autres insuffisantes), est justement « reconnaissance de la communauté ».

L'espérance

Le bonheur est un cadeau qui se cherche, qui se mérite, qui exige des efforts proportionnels aux possibilités, et ces possibilités sont fort différentes de l'un à l'autre. Nous savons qu'elles existent même s'il faut du temps pour qu'elles répondent à nos sollicitations. Notre force nous la trouvons dans l'échange, dans le débat avec les autres, ceux avec lesquels nous travaillons.

Seuls nous ne pourrions longtemps supporter les interrogations et les incertitudes. Avec les autres, nous réfléchissons, nous nous réalimentons, nous sortons de nous-mêmes pour retrouver les raisons d'agir et d'espérer. Si la première piste nous permet de sortir du doute sur nous-mêmes, la deuxième nous conduit à retrouver confiance dans l'action collective.

Nous savons que dans ce travail, seul, il est difficile de tenir, de durer, et que ce sont nos échanges sur nos pratiques, nos recherches communes de solutions, de propositions, qui vont nous permettre de garder le moral, grâce à cette compétence collective qu'une institution peut porter si elle sait la cultiver.

Car nous savons bien, qui que nous soyons, que nous sommes vulnérables et qu'il faut parfois un nécessaire recul pour retrouver le plaisir d'agir.

Alors, peu importe, les statuts différents qui peuvent être les nôtres, peu importe les hiérarchies qui se sont installées, c'est ensemble que nous travaillons, ensemble que nous réfléchissons, ensemble que nous pouvons aussi nous opposer à tout ce qui viendrait dans notre travail en atténuer ou détourner le sens.

Retrouver le sens du travail en équipe, du plaisir que nous pouvons avoir à nous appuyer les uns sur les autres, à prendre les relais utiles, à mettre nos responsabilités personnelles, à quelque niveau qu'elles se situent, sous la protection d'une responsabilité collective plus facile à porter.

À condition bien sûr qu'il ne s'agisse pas de se plaindre ensemble mais de lutter ensemble contre les mauvaises habitudes qui peuvent découler de nos lâchages et de nos abandons.

Seul, chacun de nous est faible. Ensemble, nous sommes forts. Encore faudrait-il que nous soyons clairs sur ce que signifie le mot « ensemble ». Il ne peut s'agir d'une juxtaposition de nos actions, mais d'une conception commune qui nous conduit, chacun avec notre tempérament et notre compétence, à poursuivre le même objectif.

Et c'est bien là qu'aujourd'hui le bât nous blesse. Car cet objectif, il nous appartient à nous de le déterminer. Nous ne sommes pas les exécuteurs d'un objectif déterminé à l'avance par quelque pouvoir que ce soit.

Citoyens d'une démocratie dont la constitution précise qu'elle est sociale et que ses valeurs de référence sont la liberté, l'égalité, la fraternité et la laïcité, il nous appartient de répondre à cet objectif constitutionnel, en fonction des situations auxquelles nous sommes confrontés.

Aucune loi « événementielle », aucune directive ne peut s'opposer à cet objectif. Quand des gouvernements dérapent sur le respect de la constitution, il appartient aux citoyens responsables d'opposer collectivement une résistance aux pressions, par respect pour l'éthique professionnelle qui transpire dans nos actions.

Cette conviction est une force lorsqu'elle est partagée collectivement. Si en face d'exigences insupportables, nous présentons ensemble un front du refus, les risques encourus pour chacun de nous seront réduits. On ne peut pas dire qu'ils soient inexistantes. L'histoire nous enseigne que certains y laissent des plumes, mais ils finiront toujours par triompher.

Regardez l'histoire du monde.

La liberté n'a jamais cessé de réapparaître même si elle est souvent combattue. Cela suppose un engagement. Nous ne saurions être un petit serviteur docile qui fait ce qu'on lui dit de faire, indépendamment de ce qu'il sent devoir faire.

Il existe des moments où le devoir d'allégeance doit s'effacer devant l'exigence du respect de chaque être humain. La force tranquille avec laquelle nous défendons collectivement cette conviction finira bien par pénétrer une opinion publique versatile, capable des meilleurs sursauts comme des pires lâchetés.

C'est en nous comportant en citoyens responsables que nous permettrons à chacun de nos voisins de retrouver la dignité citoyenne dont ils savent faire preuve dans certaines occasions. Et ceci sans attendre que quelqu'un commence.

À force d'attendre un signal, nous végétons et contribuons par nos silences à perpétuer la situation. Là où nous sommes, construisons ces petits groupes de résistance (« Indignons-nous ») non pas simplement dans le refus (résistance passive) mais dans l'action (résistance positive).

Nous ne sommes pas des éléments négatifs mais des éléments constructifs et la timide audace de nos propositions, même si elles sont à contre-courant de ce que l'on nous demande, va dans le sens d'un mieux-être pour chacun.

Cela suppose une conviction suffisamment forte et argumentée, pour qu'elle puisse faire de l'opinion publique notre alliée. Il y a des périodes comme cela où une conviction forte finit par l'emporter sur nos banalités quotidiennes.

Nous sommes peut-être à l'aube d'une époque charnière où la servilité par rapport à l'argent deviendra tellement insupportable qu'il faudra bien trouver les attitudes capables de nous libérer de ce nouvel esclavage. Le succès mondial du livre de Stéphane Hessel, *Indignez-vous*, montre que nombre de personnes se posent vraiment

la question et sont prêtes à faire cette révolution de la pensée que souhaite Edgar Morin.

Et beaucoup d'autres, autour de lui, proposent une refonte de nos rapports sociaux, donc une refonte du système éducatif, capable de former des citoyens conscients et convaincus plus que des individus performants. Et pour cela ne nous enfermons pas seulement dans les secteurs où nous exerçons.

Nous avons besoin les uns des autres. Des enseignants dont le merveilleux travail est d'aider la jeunesse à se construire, cette jeunesse qui demain prendra les rênes de la conduite sociale.

L'égalité des chances ? Lorsqu'une école, pour tous, laïque et obligatoire propose la compétition, le culte des meilleurs, au lieu de la coopération, l'aide réciproque, créatrice de fraternité, elle n'est plus l'école de tous.

Et pourtant ! Il serait si simple de faire vivre une école où une équipe de professeurs, et une équipe de professionnels du social, sans gêner le développement de ceux qui vont plus vite, permettrait à chacun d'acquérir à son rythme les apprentissages utiles.

Utopie, direz-vous ?

Mais rappelez-vous cette phrase magnifique de Mark Twain : « Ils ne savaient pas que c'était impossible. Alors, ils l'ont fait ». N'attendons pas le miracle. Nous avons en nous et pour nous le désir de changement, la conviction que ce que nous vivons ne peut durer, si du moins nous n'attendons pas toujours qu'un autre fasse le premier pas. Notre monde est certes malade de n'avoir pas su maîtriser ses progrès et de s'être laissé dévorer par eux. Mais notre monde est aussi en attente vague de quelque chose qui vienne modifier le cours de notre évolution.

Voici venir celui de l'espérance.

La quête de la vérité

La vérité est une quête. Nous ne la possédons pas et elle nous échappera toujours « *en raison de notre finitude et de notre subjectivité* ».

Il n'en demeure pas moins que l'homme est plus grand, plus libre et plus heureux s'il cherche gratuitement à connaître le monde et à le comprendre.

Le récit historique, par rapport au récit mythique, aide ainsi à connaître le monde et à le comprendre, parce que son but est de reconnaître la réalité et non pas « *le contentement du moment* » : l'amour de la vérité est le produit d'une conscience éveillée, qui tient la réalité pour un joyau inutile et sacré.

Le récit du passé est dévoyé quand il est « instrumentalisé à des fins d'édification : tout ce qui compte, c'est d'enseigner aux générations suivantes comment elles doivent penser et vivre, leur inculquer les jugements et les échelles de vertu qu'elles ne devront pas remettre en cause ».

En prétendant décréter la réalité, les lois mémorielles ne font pas autre chose : « Celui qui décrète le passé exerce sa domination sur ceux qui subissent l'*Histoire* faite par lui ».

La vérité, la liberté et la dignité

Que, s'estimant détenteurs de la vérité, des groupes aient opprimé les autres en son nom, c'est indéniable. Mais la vérité écartée ne peut être remplacée que par l'arbitraire qui souvent sert la puissance.

En fait, le régime de la vérité permet la tolérance, laquelle n'a rien à voir avec *le syncrétisme*, qui est une attitude de confusion (*rien* n'est vrai, ni important) : La mauvaise opinion nourrie aujourd'hui à l'idée de tolérance provient justement du fait que tolérer veut dire accepter celui qui a tort - et nos contemporains voudraient que personne n'ait tort, ils voudraient précisément le syncrétisme.

En rendant possible la tolérance, le régime de vérité ouvre la voie à la fois à la liberté personnelle (affranchissement de l'arbitraire du puissant) et à la dignité personnelle (reconnaissance par la tolérance).

Encore faut-il ne pas prétendre « *forger les vérités humaines et métaphysiques sur le modèle des sciences physiques : on s'écarte tant de la réalité qu'il reste seulement à cesser de penser* » d'après Chantal Delsol.

Pour exemple le droit naturel, qui « n'est pas une réalité flottante inscrite dans le ciel des idées ou dans les livres de théologie, mais l'expression des coutumes générales ».

Polythéisme, monothéisme et athéisme

Les dieux du polythéisme sont inventés par les sociétés humaines, alors que le Dieu du monothéisme se révèle, que *l'athéisme* est né contre le christianisme et qu'il n'existe pas sans lui.

Les tentatives pour supprimer les religions ont toutes échoué, parce que l'homme est un animal religieux. Par des persécutions violentes, les totalitarismes n'ont obtenu que leur effacement provisoire.

L'élite contemporaine d'Occident récuse le tragique de la vie. Pour elle, les questions de l'origine et du destin ne se posent pas. Alors elle utilise le sarcasme pour empêcher toute résurgence religieuse, ayant trouvé pour elle-même des produits de substitution, pour ne pas souffrir du manque qu'elle inflige à tous.

On fait croire à nos contemporains que récuser le Dieu du monothéisme aboutira à n'avoir plus de dieu.

C'est le contraire. Ceux qui récuse Dieu se donnent aussitôt une multitude de dieux. Tant il est vrai, que « le monde n'est pas partagé entre des monothéistes et des athées. Mais entre des polythéistes et des monothéistes ».

La Vérité et la création des mythes

« La vérité / réalité » a été l'objet, depuis le début de la modernité, d'une sorte de combat meurtrier. L'esprit occidental a estimé qu'il se trouvait écrasé et opprimé par la vérité, ce qui l'a conduit ensuite à s'imposer comme créateur et maître de la vérité.

L'idée même de vérité est criminalisée. L'issue naturelle de cette guerre intellectuelle, c'est le retour à la pensée mythique et traditionnelle, présente chez tous les peuples, ignorante de l'idée de vérité dont on se débarrasserait alors proprement.

La pensée des mythes présente en outre cet avantage qu'elle permet une sorte d'invention du réel, proche des créateurs de vérité modernes mais sans leur prométhéisme de catastrophe. Le mythe invente un réel auquel on finit par croire et qui devient lui-même réalité.

L'invention de l'Histoire

L'amour pour la vérité n'est pas naturel ni inné. Bien souvent, la réalité déplaît. La pente consiste à faire servir les faits à nos intérêts, voire à nos intérêts moraux, éventuellement à tordre la vérité afin qu'au moins elle ne reste pas inutile.

En même temps que la découverte de la vérité, naît l'amour pour la vérité. Amour désintéressé - la vérité est inutile. Dans quels mobiles mystérieux s'enracine-t-il ?

La naissance de l'Histoire représente peut-être le signe le plus marquant de cet élan vers la réalité, élan improductif, superflu, et tellement signifiant pour l'honneur humain.

Contrairement à ce que l'on peut croire, l'Histoire, comme beaucoup d'autres disciplines de la pensée, n'est pas inhérente à la culture. Elle est née. Elle abrite un commencement, et aussi une origine, portant le sens de son commencement.

Les humains n'ont pas toujours été capables d'écrire l'histoire - il ne suffit pas de savoir raconter ou écrire, l'Histoire est plus que cela. Elle raconte la naissance de l'amour de la vérité, à propos du passé des sociétés.

L'apparition de l'histoire est datée, c'est au Vème siècle av. J.-C., avec Hérodote et Thucydide. Hérodote, que Cicéron appelait « le père de l'histoire », intitula son livre *Historié*, ce qui signifie l'Enquête. En cela, il ouvrait une nouvelle page de l'aventure du logos. Hérodote cherche les preuves.

Mais, il est essentiel de le constater, Hérodote sait qu'il s'approche de la vérité sans la saisir : la naissance de l'idée de vérité suscite aussitôt une distance avec l'objet, une non-possession, une modestie. On ne possède que ce que l'on fait soi-même, les sociétés inventaient elles-mêmes leurs mythes et donc les maîtrisaient sans distance, mais la réalité se tient en face d'eux et leur échappe.

Hérodote fut un précurseur, mais Thucydide, son contemporain, établit l'Histoire sur les fondements solides où nous la trouvons encore aujourd'hui. Il développe la critique, la déduction, l'analogie, enfin tous les outils de la raison.

Luttant contre les opinions qui passent d'une génération à l'autre sans remise en cause, il écrit : « Au lieu de se donner la peine de rechercher la vérité, on préfère généralement adopter les idées toutes faites. »

Ou encore : « J'ai procédé chaque fois à des vérifications aussi scrupuleuses que possible. Ce ne fut pas un travail facile, car il se trouvait dans chaque cas que les témoins d'un même événement en donnaient des relations discordantes, variant selon les sympathies qu'ils éprouvaient pour l'un ou l'autre camp ou selon leur mémoire. »

Pourquoi tout ce travail de recherche et de collecte de la vérité ?

Pourquoi ce travail aride quand on peut écrire de beaux mythes, comme Homère en son temps ? Thucydide donne lui-même la réponse : La réponse est là : dans la quête de la vérité, nous perdrons une partie du charme et du romanesque de la vie. Mais nous gagnerons peut-être une forme de maîtrise du temps.

Les récits subjectifs des événements passés, faits pour la gloire d'un chef ou pour le plaisir des spectateurs, satisfont le bonheur présent, qu'il tienne de la gloire ou de l'amusement. Mais c'est un déjeuner de soleil.

La quête de la vérité, en revanche, austère et sans attrait, parfois si décevante, vise la pérennité : au fond, le récit historique est immortel, en tout cas par rapport au récit mythique écrit pour le contentement du moment.

Nous touchons ici, dans cette affirmation de Thucydide sur le « capital impérissable » comparé au « morceau d'apparat », la révolution que traduit l'apparition de la vérité : l'émergence d'un universel. Ici, le père de l'Histoire parle d'un universel dans le temps ; la vérité est aussi universelle dans l'espace. ».

L'histoire n'est au service d'aucun camp ni d'aucune idéologie, elle est au service de la vérité, avec les difficultés d'approche et d'approfondissement que celle-ci comporte.

Les lois mémorielles qui visent à écrire l'histoire et à imposer une histoire officielle font quitter celle-ci de son champ disciplinaire unique pour la transformer en mythe, afin de servir une pensée et un régime.

La vérité est-elle dès lors universelle ?

C'est vrai que la vérité n'existe pas en tant que telle, que ce soit sur le plan de la connaissance scientifique, ou que ce soit sur le plan philosophique, existentiel, moral.

Sur un plan arithmétique, elle n'a jamais été démentie (deux et deux feront toujours quatre). Mais, sur un plan scientifique pur, elle peut subir d'importants changements de paradigme (voir Galilée à propos de la terre et du soleil).

La connaissance scientifique est donc toujours en recherche de progrès, avec cependant des allers-retours.

Sur un plan philosophique et moral, la vérité, elle, est protéiforme, plurielle, située historiquement, dépendante d'une culture propre qui l'exploite à ses fins (multiculturalisme).

Et comme le dit si justement Marcel Gauchet, « il y a *des* démocraties, et non pas une, *des* systèmes de droit, *des* capitalismes et même *des* visions de la science et de la technique. En ces domaines, il ne peut qu'y avoir plusieurs manières de viser la même chose, des manières ancrées dans la contingence d'histoires singulières ».

Elle se travestit alors en fictions, histoires, mythes, religions construites par des hommes pour d'autres hommes (besoin de croire). Dont le but premier était de créer une vie plus acceptable en créant du lien (religion vient de religare, relier).

Mais bien souvent les valeurs qui constituent cette vérité sont transformées en dogmes, au service des pouvoirs en place (religieux et maintenant plutôt politico-religieux).

De plus, les valeurs inhérentes à toutes ces vérités sont discutables. Ainsi dans notre idée, la vérité n'est pas figée, connaissable, mais elle doit être l'objet d'une quête permanente.

Actuellement, nous sommes tombées dans le relativisme le plus complet, le nihilisme moral (voir Nietzsche : la mort de Dieu). Ce vide s'est inscrit progressivement dans nos cultures et cela donne une réaction de rejet de certains peuples qui y voient une forme de décadence de la part de l'Europe (pays de l'Est notamment).

Nos démocraties occidentales (dont l'aura et l'influence se perdent de plus en plus) poursuivent la fiction d'un humanisme libertaire et égalitaire avec un prosélytisme mâtiné de droits universels (mais que les autres cultures rechignent à appliquer).

La Russie de Poutine poursuit une fiction d'un peuple aimant la force politique d'un Tsar autoritariste, en symbiose avec une religion orthodoxe, aux valeurs conservatrices.

La Chine de Xi Jinping avance une fiction alliant une cohésion totale d'un peuple avec sa nation (parti communiste autoritaire) et d'une religion confucéenne abordant plus l'esprit que la matière.

La Turquie d'Erdogan allie un pouvoir politique fort, avec un islam religieux à sa botte.

L'Amérique de Trump s'était définie, quant à elle, comme un peuple antisystème, ayant rejeté les élites et trouvant désormais son bonheur en se repliant sur elle-même.

Et parmi les pays d'Europe Centrale, la figure de proue est celle de la Hongrie de Victor Orban, composant une démocratie illibérale avec le retour à un conservatisme religieux prémoderne et un nationalisme exacerbé.

Sans oublier les populismes internes à beaucoup de pays de nos démocraties occidentales qui utilisent un cocktail savamment dosé des fictions élaborées ci-avant : rejet des élites, nationalisme, peur de l'étranger en particulier des immigrés.

Ainsi les fictions, une fois aux mains des puissants qui les manipulent, gouvernent le monde. Et les prétendues vérités cherchent en réalité à satisfaire des intérêts ou des besoins locaux pour légitimer certains gouvernements.

Faut-il pour autant en revenir aux mythes et prôner clairement l'utilité contre la vérité, sortir de l'universel, et penser, comme les

relativistes, qu'il faut remplacer les vérités défuntes par des traditions ?

Un mal immense a été fait par les dogmatismes de toutes sortes, mais toute religion, toute fiction n'est-elle pas finalement un jeu ?

Car toute fiction s'écarte de la réalité, elle est une violation ontologique de la pensée. Où celui qui croit le fait par confort ou par tradition.

Pascal, déjà, disait qu'entre croire et ne pas croire, il valait mieux croire ; même si la probabilité de l'existence d'un Dieu était minime.

Car dans le fait de miser sur son existence, on sortait gagnant si cela s'avérait vrai et, dans le cas contraire, on perdait tout. Et qui, parmi les catholiques, croit vraiment, quand le prêtre soulève l'hostie, que le corps de Christ s'y est transsubstantié ?

Mais notre plus grand tort n'est-il pas de rester toujours binaires dans nos jugements ? Par exemple, n'existe-t-il pas une ligne de crête, un moyen terme, au niveau anthropologique, entre l'universalité des droits de l'homme et le multiculturalisme ?

La force du vrai

Nous sommes dans l'archi-rétention des informations, sans les analyser, sans les contrôler, sans les interpréter, nous nous contentons de les reproduire à travers notre affairément nos préoccupations.

Mais nous oublions que la pro-tension maximale de notre être (nos désirs ultimes) c'est la fin de notre être de notre « dasein », comme dit Heidegger.

Et plus encore, c'est le désir de perpétuer nos générations futures (notre descendance) dans un monde qui reste vivable. Ce que Heidegger n'avait pas senti venir et que Hannah Arendt avait formulé dans son concept de « monde commun », c'est-à-dire, le monde que l'on découvre dès notre naissance et qui appartient à tous.

Nous sommes dans la dénégation la plus totale de cette non maîtrise des informations, pouvant être exploitées de façon à répondre à des fins qui ne sont pas de l'ordre du bien de l'humanité. Nous avons oublié la fin (notre fin et la fin en tant que poursuite de vie pour les générations futures).

Ce à quoi les religions s'étaient attelées pour relier les gens et faire société.

Ce chemin vers la fin de l'homme nécessite une bifurcation : une néguentropie. Car l'homme, par son activité, augmente massivement l'entropie dans la biosphère, qu'il avait pour souci d'économiser. Cette désintégration qui se profile à l'horizon est le point de fuite de la philosophie morale.

Il s'agit ainsi de revisiter ainsi la question du moral et de l'échange en reconsidérant le système des économies marchande - ce que nous avons appelé la techno-économie - et nos pro-tensions, nos désirs, notre économie libidinale du point de vue d'une pulsion de vie, qui

deviendrait l'élément majeur d'une bioéconomie. Car cette dénégation de la situation présente, par nos politiques, par nos médias, et en bout de course par nous-mêmes, est ce qui nourrit la dépression Notre incurie, à laquelle personne n'échappe, engendre une lâcheté généralisée qui fonctionne à la fois comme épidémie et comme omerta.

Par ce refus de penser à nouveau, et par les dénis que nous entretenons face à une telle rupture, nous courons à la catastrophe. Et c'est en surmontant ce déni que nous arriverons à la bifurcation nous conduisant à une autre époque.

Cette prise en compte de la situation présente, par nos politiques, par nos médias pose comme jamais la question du courage, du courage de la vérité (le dire-vrai chez les Grecs) dont la *parrésia* (le dire-vrai) est la source première.

C'est aux institutions démocratiques que revient ce courage de donner la place au dire-vrai en donnant la parole à « l'*éthos* » et ne pas continuer dans la démagogie, et ce, au risque de blesser le peuple.

D'un point de vue pharmacologique, la question est toujours de renverser le poison en remède, c'est-à-dire de faire de ce qui produit une augmentation locale d'entropie son contraire, un nouveau facteur néguentropique, une entropie négative.

C'est à ce prix que les nouvelles technologies peuvent ne pas créer un état de chaos permanent renforçant l'entropie, mais restaurent un ordre nouveau, néguentropique - c'est-à-dire - créateur d'un nouvel espace politique, économique, social, moral et culturel.

Par rapport aux systèmes institués et par rapport aux médias (que l'on appelle souvent le quatrième pouvoir, les réseaux informatiques (Internet) sont un nouveau support pour un nouvel ordre possible.

Car les réseaux sont neutres d'un point de vue moral. C'est à l'homme de décider la façon de les utiliser pour le meilleur ou pour le pire.

Dans une bonne utilisation, ils peuvent servir à la transmission des informations, à la connaissance de sciences, des cultures, des langues. Ils peuvent alors servir de relais, de dialogue intersubjectif pour la vie des citoyens ainsi que de réflexions et de propositions nouvelles, à condition que ceux qui les utilisent ne réagissent pas sous le coup de l'émotion.

Ils pourraient ainsi devenir le support physique de « communautés civiles » interconnectées, qui s'entraident et qui auraient droit de regard et d'injonction sur le politique. Celles-ci, réparties aux quatre coins de la planète, pourraient creuser les bases d'une société réconciliée reposant sur des valeurs de paix, de responsabilité et d'entraide.

Le bien commun est-il définissable, est-il universel ?

Le « bien commun » est-il définissable ?

Ainsi pour beaucoup de philosophes (Amartya Sen, Martha Nussbaum), il n'existe pas de vérités définitives. La philosophie libérale dit que l'homme est la mesure de toute chose ce qui débouche sur la thèse radicale de l'indifférenciation des normes.

C'est la communauté nationale, à travers ses représentants, qui va déterminer les lois qui pourront faire émerger ce bien commun, non seulement l'épanouissement du plus grand nombre possible de citoyens, mais aussi une forme d'équilibre social propice à des relations harmonieuses.

L'idée selon laquelle des experts seraient en mesure de prendre une bonne décision sur tel ou tel sujet relève d'une conception purement technicienne des sociétés humaines, une conception (bonne gouvernance) qui tendrait à évacuer le politique et à minimiser la question des valeurs au profit de l'efficacité.

Mais le « bien commun » peut-il être universel ?

C'est le grand débat (notamment suite à l'influence des anthropologues) entre l'idée universaliste d'une possible entente entre les hommes et la conception de la tolérance par rapport aux identités et aux exigences communautaires.

Une société libérale est une société opératoire. Chacun est amené non pas à avoir une conception particulière de la vie bonne mais à déterminer sa propre conception d'une existence accomplie.

Mais l'idée libérale selon laquelle l'interaction des intérêts privés finit par produire un équilibre global dans lequel la société gagne et s'enrichit passe à côté de quelques problèmes majeurs et il est possible de s'engager à la fois pour la diversité culturelle des groupes humains et des droits humains universels.

Car si les êtres humains ont tous les mêmes droits, c'est qu'au-dessus des droits définis par une participation active à la vie politique, sociale ou culturelle, qui sont par définition des droits particuliers, il existe des droits fondamentaux *partagés* qui correspondent à *la capacité des êtres humains de créer et de transformer non seulement leur environnement, mais eux-mêmes et l'interprétation qu'ils donnent de leurs pratiques.*

Dès lors des « valeurs substantives partagées » et « biens sociaux communs » comme création collective continuée représentent une condition *sine qua non* quant à la possibilité même de délibérer sur les critères du juste et de l'injuste au cours du cheminement historique.

C'est dans cette optique que l'on arrivera à pouvoir proposer une définition d'un « socle de valeurs communes » à toutes les régions du monde, et qui feront l'objet de la création de sphères de « Sociétés Civiles » institutionnelles propres à ces pays. (Voir mes livres : Un monde plausible et Le Risque d'utopie).

Car (et c'est notre thèse) ce « bien commun » peut être *subsumé à une totalité englobante, transcendantale* : un substrat de valeurs partagées qui ne sont pas nécessairement toutes identiques d'une région à une autre et qui à la fois donnent sens et sont condition de sens.

Et quid du bonheur ?

Le « bonheur », quant à lui, est fort ambigu : nous considérons qu'il ne peut être défini qu'à l'échelle individuelle, chacun s'en faisant une idée différente. Et quiconque prétendrait évoquer un bonheur collectif serait immédiatement soupçonné de tentations totalitaires.

La question du bonheur reflète donc l'impossible articulation entre individuel et collectif dans des sociétés qui sont venues à considérer l'individu comme une entité sans lien avec ses semblables et s'inventant soi-même à l'envi, dans une radicale indétermination.

Pourtant l'isolement, la destruction de tout lien social, la déstabilisation de toutes les structures traditionnelles qui fournissaient des points de repères aux citoyens, les rattachant à une généalogie, une culture, une histoire, tout cela n'est jamais analysé comme des éléments permettant d'expliquer le malaise de plus en plus tendu dans nos sociétés.

Ce qui implique qu'un système épanouissant serait celui qui implique un équilibre entre individuel et collectif, entre protection et responsabilité, entre redistribution pour combler les inégalités et encouragement pour pousser les plus entreprenants à se dépasser.

De même qu'il serait dommageable de laisser croire qu'une société fondée sur la concurrence, l'individualisme absolu, l'absence totale de sens civique, et finalement la guerre de tous contre tous puisse permettre au plus grand nombre d'être heureux, quels que soient les critères de ce bonheur.

La vertu d'humanité avec Emmanuel Kant

Le sentiment d'humanité n'est pas l'émotion de pitié qui advient par empathie ou sympathie : douleur, souffrance, chagrin suscitent en nous un mouvement émotionnel de solidarité comme si nous savions bien et partageons ce que ressent celui qui souffre. Et par ailleurs la vertu d'humanité en appelle-t-elle au prétendu droit de mentir, par humanité, pour sauver l'existence d'autrui par exemple ?

A ce propos Descartes parlera non pas de deux principes en opposition (la nécessité morale d'humanité et celle de la véracité) mais de la conséquence de nos actions qui n'ont rien à voir avec les conséquences de notre raisonnement.

Sartre parlera d'une liberté en situation, par opposition à une point de vue juridique ou éthique, car c'est bien moi qui accorde sens à telle circonstance ou tel état de fait pour en faire un motif d'action. Cette liberté sartrienne est à la fois absolue et périlleuse car la vertu d'humanité fait appel alors au sentiment, qui devient le fondement de la morale. Mais dans ce cas on n'a pas une garantie transcendante qui permet d'échapper au caprice !

Montaigne, quant à lui, parlera de pitié en germe qui donnera naissance, en se développant, à l'humanisation de cet « animal stupide » que nous sommes.

Et Rousseau, pour éviter la « pitié » dangereuse en arrivera à concevoir que toute morale trouve sa stabilité en étant garantie par une transcendance, celle du divin ou de la nature. Mais comment donc cerner la vertu d'humanité en lui octroyant une spécificité si elle n'est pas vraiment la bonté morale ni qu'elle ne consiste pas à obéir au sentiment d'humanité ?

Cette vertu d'humanité est-elle donc introuvable ? Pourtant la notion classique d'un « sens commun » propre à asseoir la coexistence des hommes entre eux offre une issue. Ce sens commun ne désigne pas l'opinion commune mais le prétendu « bon sens » qui sourd d'un groupe social d'une société donnée à un moment de son histoire.

Ce sens commun n'est pas le bon sens cartésien ; il n'est pas non plus la perfectibilité rousseauiste, il n'est pas non plus le sentiment de compassion de Montaigne, ni la liberté sartrienne ni encore la vertu morale kantienne. Et cependant il paraît loucher vers tout cela. Il est censé cependant d'en revenir à Kant qui dans ses maximes définira l'expression de « sens commun » comme la faculté de juger en pensant à priori du mode de représentation de tout autre homme afin de rattacher son jugement à la raison humaine tout entière.

Ses maximes sont les suivantes : 1- Penser par soi-même. 2-Penser en se mettant à la place de tout autre. 3-Penser en accord avec soi-même. La façon dont Kant énumère ces principes subjectifs nous met en présence d'une façon « d'être avec le monde » sans laquelle aucune humanisation de nos existences ne serait envisageable. Ces maximes sont donc des principes propres à déterminer « l'Idée d'un sens commun à tous » sans préjugés et donc une manière de penser par « soi-même », « en se mettant à la place de tout autre » et enfin « de façon conséquente ».

La concision avec laquelle Kant rédige ses maximes du sens commun ne doit pas tromper ; elles ne formulent rien moins que les conditions du « dialogue véritable » en comparant ses jugements aux jugements « possibles » des autres. Une philosophie qui refuserait autoritairement tout dialogue avec d'autres philosophies comme avec d'autres champs de la connaissance risquerait de ressembler plutôt à une prêche, une homélie ou une prophétie.

La vertu d'humanité kantienne consiste bien à faire société avec nos semblables, présents ou passés, en s'élevant au point de vue de tout autre, tant éloigné du nôtre soit-il. Cette manière de se conduire, si elle est bien la vertu d'humanité soi-même , éclaire du coup la raison pour laquelle Kant a estimé que les trois questions de sa philosophie : que puis-je connaître ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ? se ramènent à une seule : Qu'est-ce que l'homme ?

La vertu d'humanité réside ainsi à « rattacher son jugement à la raison humaine toute entière ».

Entre espérance et responsabilité avec Bloch et Jonas

Deux ouvrages philosophiques du dernier demi-siècle ont une portée exemplaire, tant ils reflètent bien les états d'esprit de deux générations successives. En parlant en 1979 d'un *Principe Responsabilité* Hans Jonas s'opposait terme à terme au *Principe Espérance*, le livre majeur d'Ernst Bloch, rédigé pendant la guerre, maintes fois repris et finalement publié en 1959.

Le livre de Jonas se présentait comme une éthique pour une civilisation technologique et son accord avec l'inquiétude écologiste est si profond qu'il s'est fait l'écho d'un air du temps en attente de sa formulation philosophique. A fortiori depuis que l'exigence de lutte contre le réchauffement climatique est unanimement reconnue ; au moins en parole, cette thématique peut être tenue pour une des idéologies officielles de notre temps.

Hans Jonas avait choisi de prendre le contrepied du *Principe Espérance* de Bloch, dont la pensée est plus éloignée des évidences désormais reçues. Il serait bon cependant de retrouver le chemin de celle-ci car elle peut s'avérer précieuse pour notre temps.

En fin lecteur de Hegel, Bloch, penseur communiste et sincère dans ses convictions, sait que ce qui se passe pour une rêverie abstraite, pour ce que l'on a coutume d'appeler un idéal (ou une utopie dans un autre registre), peut avoir une autre dimension. Il appelle « utopie concrète », l'intérêt porté aux possibles non réalisés dans lesquels l'humanité peut voir une espérance.

A chaque moment du temps, la réalité pouvait, du moins pour une part, être autre qu'elle n'est devenue. Bloch insiste sur l'effort de penser les possibles. Tout n'est pas possible à tout moment et en tout lieu mais un certain nombre de possibles ne se sont pas réalisés.

Dans ses *Souvenirs*, Jonas raconte sa première et hélas sa dernière rencontre avec Bloch. Il nous est aisé de comprendre qu'ils aient pu se parler avec fruit malgré leurs divergences.

La différence de ces deux philosophes marque aussi notre temps. Bloch fut un des inspirateurs de la mouvance de mai 68 et Jonas, au moment où s'éteignait celle-ci, publiait le *Principe Responsabilité*, dans lequel il s'en prenait aux naïvetés de cet utopisme, largement partagé par la jeunesse occidentale.

La question n'est pas de savoir si l'écologisme serait plus ou moins justifié que l'utopisme de la génération précédente. Dans un cas comme dans l'autre, l'air du temps est tout autre chose qu'une simple mode.

Que l'état de la planète appelle au type de responsabilité que prône Jonas, il faudrait être inconscient pour le nier. Il n'est pas avéré pour autant que l'ouverture vers l'avenir que représentait l'utopisme de Bloch. Le trouble qu'il manifeste à propos de l'innovation technologique relativise la portée de la critique de son contemporain.

Il nous faut assumer notre responsabilité par rapport aux générations postérieures. Mais cela suppose aussi de prêter de nouveau l'oreille à ce que Bloch s'est efforcé de dire et de regarder l'avenir dans une perspective « d'espérance », quitte à considérer la religion du point de vue de son dépassement possible.

Entre effondrement de l'espérance communiste, prônée par Bloch, et frénésie d'innovation technique et de consommation à outrance, notre époque voit revenir le religieux le plus massif et le plus borné.

A nous de voir, dans ces conditions ce qu'il peut en être pour nous de l'espérance et de l'utopie.

Nous n'avons plus de projets par manque d'espérance mais c'est parce que nous n'avons plus d'espérance que nos projets sont en berne.

Les Lumières à l'âge du vivant avec Corine Pelluchon

L'élargissement de la sphère de notre considération à tous les vivants de notre planète, dont l'épanouissement et le droit d'exister limitent notre liberté, est le résultat d'un processus de transformation de nous-mêmes qui touche nos évaluations, nos émotions et les affects qui nous poussent à agir. Au lieu de s'octroyer une souveraineté absolue sur la création et d'avoir un rapport de domination aux autres, l'être humain prend conscience de son appartenance à une communauté habitant une Terre qu'il partage avec tous les autres et, bien que l'incorporation de ce savoir prenne du temps, il en vient à se comporter de manière plus responsable et plus respectueuse.

Ainsi les « Lumières à l'âge du vivant » reposent sur une révolution dans la manière de se penser et de penser son « être avec le monde ». Elle exige que le sujet revoie de fond en comble la manière dont il habite la terre et cohabite avec les autres, qu'il s'interroge sur ce qu'il a dans son assiette et sur ce qu'il a le droit de faire ou de ne pas faire dans ses loisirs et avec son argent.

Cette rupture implique de remettre en question tout ce qui a conduit à notre civilisation dans son organisation sociale et politique en nous demandant ce qui doit être protégé, complété ou rejeté et combattu. Et avant de passer d'un modèle de civilisation dont on constate les contre-productivités vers un processus estimé à la fois plus rationnel et plus humain, les individus et les sociétés passent par une période d'instabilité : l'effondrement des anciens repères fait parfois remonter, comme lors du retour du refoulé, tous les anciens conflits et les stigmates de blessures n'ayant jamais été réparées.

C'est là que des stratégies psychologiques de défense peuvent s'avérer être un obstacle à la transition écologique et à la lutte contre la démesure et la mal-mesure technologiques.

Pour sortir du modèle de développement destructeur qui est le nôtre, basé sur le schème de la « domination », nous devons rejeter les représentations dualistes et anthropocentristes qui sont colportées partout et inscrites dans nos mentalités et qui conduisent à l'érosion

de la diversité, au réchauffement climatique, à l'impact écologique de la croissance démographique et in fine à « l'hubris » technologique.

Ainsi la question n'est plus de savoir de quoi il faut s'émanciper, mais comment on y parvient. Avec qui et contre qui on lutte quand on s'oppose à certaines normes et que, dans la vie quotidienne, on renonce à certaines pratiques ? Et comment parvenir à inscrire ces changements dans la durée ? C'est pourquoi la conquête de notre autonomie est un processus qui est souvent déclenché par une crise existentielle, une transformation intérieure, qui ne conduit pas seulement à adopter une posture d'indignité, mais à attester de notre inscription dans le monde, dans une communauté de destin existant entre tous les humains et qui nous permet ainsi d'élargir notre subjectivité.

La « considération », qui est inséparable de ce mouvement d'approfondissement de soi comme être charnel, relié par sa naissance et sa vulnérabilité aux autres êtres et au monde commun, rend le schème de la domination inopérant en lui substituant un autre imaginaire. Alors que la domination est toujours liée à un rapport violent avec les autres et qu'elle s'enracine dans l'insécurité intérieure du sujet qui cherche à s'imposer et voit autrui comme concurrent, la considération désigne l'attitude globale ou la manière d'être propre à un individu véritablement autonome. Elle modifie de l'intérieur la liberté, qui devient une liberté avec les autres (la responsabilité), et non contre eux ; elle promeut une société à la fois plus inclusive et plus écologique.

Dans une société structurée par la considération, la diversité et l'expérimentation sont essentielles, ce qui n'exclut pas que tout un chacun puisse avoir un horizon commun et des objectifs à atteindre. Ainsi selon Corine Pelluchon, l'objectif de ces nouvelles Lumières à l'âge du vivant est de lutter contre l'amputation de la raison qui a été réduite à un « pur instrument de calcul et d'exploitation » et de destituer le principe de la domination, domination des autres et de la nature à l'intérieur et à l'extérieur de soi qui traduit un mépris du corps et de la vulnérabilité.

La pandémie

Théorie de l'effondrement

La globalisation portée par une forte interconnectivité des échanges commerciaux, économiques, financiers, industriels et culturels, accroît la complexification des systèmes sociaux, exige davantage de contrôle et d'intégration.

Cette sophistication des systèmes accroît leur vulnérabilité. L'émergence de pénuries alimentaires dans certaines régions du monde, une tension croissante de l'exploitation des ressources, les flux grandissants d'exilés et de réfugiés, climatiques ou fuyant les désordres de guerres ou terrorismes locaux risquent de mettre en faillite certains Etats.

Dans un monde hyperconnecté, globalisé et fragmenté à la fois, l'incertitude devient notre destin. Face à l'incertitude de l'avenir et à la conviction d'une catastrophe, la posture éthique la plus raisonnable serait-elle celle d'un « catastrophisme éclairé » ?

Ces discours de l'apocalypse sont aussi des faits de civilisation, discours, des produits de notre activité sociale, caractéristiques de notre réalité culturelle. Comportements individuels et collectifs, structures mentales et spirituelles ne sont que les aspects de la même réalité concrète.

L'effondrement est-il d'abord un effondrement de nos croyances ou une incapacité à les renouveler. Simone Weil évoquait, pour la France, au moment de sa défaite en 1941, un arbre rongé ; elle en accuse la civilisation moderne qui détourne les humains de leur passé pour ne penser qu'à l'avenir.

La menace d'un effondrement de la Planète n'est que la partie émergée d'un iceberg ; elle résulte de la débâcle de l'esprit critique,

de la démission du souci de justice sociale et de protection de la dignité humaine.

Défaite de *l'Esprit de Philadelphie*, bien décrite par Alain Supiot qui avait prévalu durant les trente glorieuses au profit de la dictature des taux de profit installée par les gouvernements néolibéraux.

Un des paradoxes, et non des moindres, de l'alerte mondiale sur l'effondrement de nos sociétés de la consommation débridée est de se révéler autocentrée, déterminée par les conditions existentielles des occidentaux et par leurs régimes démocratiques.

En fait, la question n'est-elle pas de savoir si cet effondrement se produira, mais quand il se produira ?

Le XIXème siècle est le siècle de conversion des notions religieuses en concepts scientifiques, recyclés pour des causes sociales et politiques.

La grande imposture de ce siècle est d'avoir accrédité la thèse de la fin des religions au moment où elle en crée une autre, la religion du progrès, illusion qui a permis à la civilisation industrielle occidentale d'exploiter sans vergogne toutes les sources d'énergie mais aussi d'installer de nouvelles organisations sociales, toujours plus complexes et bureaucratiques et de distribuer les prises de décision politiques et culturelles toujours plus connectés.

Une pensée de la catastrophe requiert non seulement de devoir penser les problèmes environnementaux, énergétiques, économiques, politiques et sociaux, mais aussi de devoir faire le deuil d'une vision de l'avenir, héritée du XIXème siècle et poursuivie au cours du XXème siècle.

Elle exige de penser l'effondrement comme un effondrement de notre environnement, de nos institutions socio-politiques, mais aussi comme *une rupture de nos cadres et de nos systèmes de pensée.*

La notion de crise, moment décrit comme passager, transitoire, ne suffit plus. Il est nécessaire aussi, comme le rappelle Walter Benjamin, de revisiter les concepts d'histoire, de temps, d'oubli, qui ne sont pas sans rapport avec la catastrophe.

Car nous sommes aujourd'hui dans un paradoxe : on nous enjoint de penser à l'avenir, mais nous sommes contraints par l'actualisme technique de la civilisation des machines : chaque instant doit être remplacé le plus rapidement possible par le suivant.

Une telle maîtrise du temps, obtenue par la vitesse, correspond à un asservissement et l'instinct fugitif se vide en lui-même. Il faut donc nous interroger sur la temporalité qui conditionne notre capacité de penser et donc de juger.

Les institutions juridiques relèvent de la *rationalité formelle*, elles demeurent inefficaces sans la substance de l'éthique et des valeurs de justice qui lui confèrent la force et le sens. Pour pouvoir exercer notre liberté, qui est d'abord avant tout une possibilité de choisir, il faut pouvoir recueillir les expériences du passé, rassembler les traces et les interpréter, faire histoire.

Par ailleurs, cela doit être mis en conjonction avec le terme de *civilisation*, ce mot constitue la matrice formelle des processus de normalisation sociale, politique, économique, psychologique dans le filet duquel tous les sujets sont pris à leur insu.

Dans cette optique, les discours de l'effondrement constituent un appel à penser et vivre autrement le monde de l'humain qu'en tant que stocks de ressources à exploiter à l'infini. Ces discours nous parlent aussi d'une crise dans nos systèmes de pensée, de représentation du monde, des autres et du sujet.

Et ces systèmes, structures anonymes et contraignantes, constituent le socle de savoir et de langages communs à une époque à partir desquels les sujets humains adviennent dans l'espace public.

Car tout sujet se pense à l'intérieur d'un système, d'une matrice de représentations du monde, d'obligations et de prescriptions propres à une époque et une société. Michel Foucault a nommé *épistémè* cet objet de l'analyse archéologique.

Les modalités d'existence et d'apparition du sujet sont intrinsèquement corrélées à un art de vivre et à des technologies de soi qui dépendent de cet épistémè et le sujet doit « faire avec » les identifications normatives que lui propose son époque afin d'advenir à une existence singulière.

Dans ce contexte, le *travail* est, dans notre modernité, le grand organisateur social à l'origine des nouvelles normes cadrant les relations privées et publiques.

Ces normes sociales sont intériorisées par les individus en fonction de leurs histoires singulières et ils se les approprient comme une décision personnelle. Pour mieux s'aveugler à cette servitude volontaire, ils la parent du *mirage* du progrès et de l'émancipation.

Dans son ouvrage fondateur de la sociologie, Emile Durkheim analyse la notion de travail à travers les métamorphoses de la notion de solidarité.

La solidarité mécanique renvoie aux sociétés traditionnelles dans lesquelles les individus sont peu différenciés les uns des autres et partagent les mêmes croyances.

A l'inverse, la solidarité organique qui caractérise les sociétés modernes provient de la fragmentation et de la spécialisation des fonctions induites par la division du travail. Cette solidarité sociale se confond, pour lui, à une solidarité morale.

Ainsi, les valeurs et les idées d'une société procèdent de son organisation sociale, basée essentiellement sur la division du travail. Au sein d'une même époque, des *strates* différentes d'épistémè peuvent s'enchevêtrer, se superposer et s'affronter. Quelle épistémè

favoriser pour mieux amortir les chocs biophysiques et structureaux qui nous guettent ?

Ces discours de l'effondrement nous disent qu'il nous arrive de construire le monde sans l'habiter, *à la manière dont la cognition progresse sans la pensée.*

Au nom du calcul de l'utilité transformé en impératif catégorique et en technologie de gouvernement, la plupart des démocraties libérales ont privatisé les services publics, baissé le seuil des protections sociales et imposé partout la « puissance informative de l'entreprise ».

Le désastre écologique et la dégradation des protections sociales, notamment dans son aspect du *care* (soins donnés à la personne) ne sont que les deux faces de la même pièce.

C'est dans cette conviction du caractère superflu et chaotique des événements sociaux qu'il faut désormais chercher un sens au monde au sein d'une culture nourrie de juridisme et de rationalité.

Jean-Pierre Vernant n'a eu de cesse, dans la plupart de ses textes, que l'esprit est dans les œuvres, il n'y a pas de réalité spirituelle en dehors des actes, des opérations des hommes sur la nature et sur les autres hommes. Nous ne pouvons plus accepter sans discussion le dogme de la fixité de l'esprit, de la permanence des catégories et des fonctions psychologiques.

Il est nécessaire d'y ajouter dans une nouvelle dimension, celle de l'histoire. C'est en revisitant le passé que nous pourrons poser un diagnostic sur le présent et créer un avenir à l'abri des répétitions les plus néfastes non à la manière des nostalgiques qui rêvent de vivre comme avant mais en relevant le défi de la modernité, celui de la conjugaison des temps.

Cela suppose que nous puissions réparer cette discordance des temps installée par la modernité, celle de la conjugaison des temps.

Ne faut-il pas se défaire du paradigme des illusions qui ont légitimé notre paradigme technologique pour penser le monde : une linéarité temporelle orientée vers le futur par une flèche du temps qui nous forcerait à avancer sans réfléchir sur nos catastrophes passées, présentes et à venir.

Il nous faut sans attendre inventer une nouvelle forme d'utopie fabriquée avec l'étoffe de nos rêves, pensée moins comme le projet d'un avenir meilleur sans cesse repoussé aux calendes grecques que comme l'originalité à saisir à tout moment pour inventer un futur inédit.

La pandémie sonne le retour du tragique

C'est à l'ampleur finale du désastre humain, mais aussi économique, social et politique, à la manière dont les dirigeants politiques seront parvenus à gérer la crise et sauront en tirer les conséquences pour se préparer à la suivante, à la façon dont chaque individu reconfigurera (ou non) son double rapport au temps et à l'espace que cette crise conditionne une épreuve de vérité.

Recentrage sur le *vital*, nous essayons de prendre soin de nous et de veiller au soin de nos proches. Recentrage aussi sur *l'essentiel* : grâce à cette pause, chacun d'entre nous est invité – dans la douleur pour ceux qui sont exposés à la solitude ou à la précarité – à se recentrer sur soi afin de ne plus cultiver son individualisme mais de préserver le collectif.

Cette réclusion et ce recentrage bouleversent notre double rapport au temps et à l'espace ; ce rapport ainsi ébranlé modifie la manière dont nous nous insérons dans notre espace de vie et à terme, notre rapport à l'existence.

Nous nous questionnons sur ce temps qu'en effet téléphones portables, ordinateurs, et même désormais montres connectées, rendent si rapide, parfois même instantanés. Le confinement nous donne l'opportunité de marquer un temps d'arrêt.

Quant à l'espace, il était, il y a peu, illimité. Nous flottions dans un espace qui avait pour horizon le monde, et ce, à partir d'une visioconférence, d'un voyage impromptu. Notre espace de vie s'est soudainement réduit aux murs de l'appartement ou de la maison.

À présent, l'on nous demande de nous isoler aux fins de protéger autrui et de sauver la communauté. Cette prise de conscience sera-t-elle éphémère, une fois le confinement passé, ou sera-t-elle durable.

Dans cette crise, l'État et la politique reprennent un rôle majeur en se détachant de la soumission irréversible du politique à l'économie et à la finance.

Mais quel système politique est le mieux adapté à la gestion d'un tel évènement. Cette question n'est pas close, car lorsque l'on fait le tour des régimes politiques, il est difficile d'avoir une opinion tranchée et universelle.

Le succès, pour l'heure, des méthodes chinoises peut laisser penser qu'au plus fort d'une telle épidémie, un régime centralisé, autoritaire, décrétant des mesures radicales, qui prennent appui sur des dispositifs liberticides, peut sembler plus efficace qu'une démocratie de type occidental. Leurs dispositions, naturelles ou héritées de leur histoire, à reléguer les droits de l'homme derrière les droits de la collectivité relèvent de leur singularité culturelle.

Mais des démocraties, telles que la Corée du Sud ou Taïwan, affichent elles-aussi des résultats convaincants. Preuve que les démocraties, tout en maintenant une transparence, ne sont pas condamnées à être inefficaces.

Parce que cette crise sanitaire est mondiale et durable, parce qu'elle est holistique et affecte tous les systèmes domestiques (politiques, économiques, sociaux, industriels), parce qu'elle nous plonge dans un inconnu ténébreux, parce qu'il questionne l'avenir même de la mondialisation.

Souvenons-nous de la crise financière de 2008 : « plus rien ne sera jamais comme avant », la réalité est que le naturel a repris son cours très vite et que les acteurs de la finance ont tout aussi aisément repris la main.

De l'ampleur finale du désastre humain mais aussi social et économique, et de la manière dont les dirigeants des Etats seront parvenus à gérer la crise et enfin de notre façon à reconfigurer notre

double rapport au temps et à l'espace dépendra l'envergure civilisationnelle de cette épreuve de vérité.

Mais aussi de la manière dont, au final, l'Union Européenne aura géré la pandémie pourrait dépendre son avenir mais aussi la prospérité des formations politiques nationalistes, souverainistes et plus largement populistes, dont l'audience repose en partie sur l'explosion des peurs individuelles.

La désorganisation de la puissance publique, la thématique des frontières, la gestion des vagues migratoires participent du fonds de commerce de ces formations politiques.

La mondialisation heureuse n'est plus au rendez-vous, avant la pandémie elle faisait l'objet de doutes, maintenant, elle fait l'objet de peurs ; ce qui provoque un profond clivage entre partisans de l'ouverture et disciples de l'enfermement. Cette crise sonne cependant la réhabilitation des « véritables experts » et des « vrais scientifiques », en premier lieu ceux de la santé.

Et qu'en sera-t-il de l'avenir de nos démocraties après leur mise à l'épreuve de la gestion de cette crise ? Vont-elles glisser progressivement vers des démocraties illibérales ou démocraties à l'exemple de certains pays de l'Europe de l'Est. La réponse se révélera dans une transformation de leurs institutions.

Une démocratie caractérisée d'une part par un pouvoir vertical et descendant et d'autre part par un déficit élevé de confiance de la population envers ses représentants n'a plus d'avenir. Or ces deux mouvements vont de pair, sont consubstantiels.

Pour relever ce défi, il faudra rééquilibrer en profondeur les pouvoirs afin que le législatif soit un véritable contre-pouvoir à l'exécutif.

Assurer à la démocratie d'être continue, par exemple par la considération d'assemblées citoyennes participatives et pouvant nourrir le fonctionnement de la démocratie représentative.

Reconnaître les corps intermédiaires, voire en créer de nouveaux ; ils restent essentiels pour relayer du terrain au pouvoir (et vice versa) l'expression des demandes et celle des réponses.

L'État-providence doit être remodelé, car il ne peut plus être décidé uniquement d'en haut ni par des « architectes extérieurs ». Il doit résulter d'une co-construction et solliciter tous les acteurs de la démocratie (représentative, continue, intermédiaire, décentralisée).

Les citoyens agiront en bénéficiaires responsables s'ils estiment avoir contribué à son élaboration. Il y a un renouveau de l'exercice de la citoyenneté. La notion de devoir semble être aussi prégnante que celle des droits et les citoyens semblent aspirer à former une véritable communauté et aussi ne pas vouloir déléguer certains arbitrages à un échelon supérieur.

En ce début du XXème siècle, la pandémie vient rappeler que le tragique est propre à l'histoire, à chaque époque. Sa violence rappelle que la maîtrise totale et définitive de notre environnement n'existe pas et à tout moment peut être contestée ou mise à l'épreuve.

Si ces rappels sur la fragilité qui nous est intrinsèque sont intégrés par les gouvernants et les citoyens, les leçons de cette pandémie ne seront pas vaines.

Une expérience, peut-être un cadeau

Oser qualifier ainsi son expérience de réclusion : un cadeau, une joie, ceux de faire le vide et de cheminer dans un voyage intérieur aux confins duquel l'on peut être un peu mieux outillé pour accomplir le vœu auquel Gandhi exhortait son auditoire : être soi-même le changement que l'on veut voir dans le monde.

C'est vrai que le moment que nous vivons est tragique, mais la vie est tragique. Mais pour évoquer le confinement, ne faudrait-il pas le voir aussi comme une surprise de la vie, comme une expérience inédite, où le temps de beaucoup d'humains est figé, où le temps social devient digital, où le temps des sollicitations habituelles si nombreuses et parfois difficiles à départager s'évanouit.

Se préoccuper des choses ancillaires et en même temps *être dans l'essentiel* ; ce précieux vide qui permet de perdre ses repères, qui sont autant de balises que d'enfermements. Bien sûr, je vis cette réclusion dans des conditions matérielles privilégiées, sans soucis du lendemain.

Mon isolement me place face à cette injustice majeure : être confiné et pouvoir contempler, toucher de la verdure, entendre des proches n'est en rien comparable avec la situation de ceux qui éprouvent cette période dans la solitude, la précarité, l'insalubrité, et parfois une promiscuité dangereuse.

Pour la première fois dans l'humanité, la réponse à cette crise vient de ceux que l'on dénomme les compétences invisibles, celles dont on ne découvre l'importance vitale que lorsqu'elles sont absentes ou manquantes. Certes, les outils numériques sont majeurs, mais manger à sa faim, disposer d'eau et de chauffage, de rues propres, de devoirs pour les enfants, sans compter sur les professionnels de la santé, nous le devons à tous ces métiers souvent mal rémunérés, insuffisamment considérés et qui apportent la réponse à notre survie.

Le confinement nous offre l'opportunité de nous asseoir, et de laisser enfin la vie décider pour nous. Cela n'enlève pas la peur, la souffrance, le mal-être parfois. Mais cela nous permet de nous départir de nos jugements, préjugés, automatismes et de comprendre que nous ne sommes pas nécessairement ce que nous faisons, ni ce que nous représentons, mais ce que nous donnons.

L'alternative à laquelle l'humanité est exposée est limpide. Soit, elle repart de plus belle dans sa frénésie de conquête, de hâte, d'accumulation, de consommation, elle accepte d'être exposée à des coups de semonce de plus en plus fréquents et violents, jusqu'à celui qui mettra fin à son irresponsabilité. Soit, elle admet qu'il faut reconsidérer en profondeur l'organisation du monde et celle de ce que nous sommes. Toute communauté de vie exige, pour fonctionner en harmonie, une gouvernance, par définition fondée sur l'équilibre des contre-pouvoirs. Depuis la crise de 2007, le constat est davantage celui du dépérissement que du renforcement des rares contre-pouvoirs.

Moraliser le capitalisme, réguler le libéralisme, apurer le sens et la vocation de la finance aux fins d'une économie de marché soucieuse de juguler les injustices, de sanctuariser l'environnement et le climat et d'éveiller un citoyen responsable relèvent-ils d'une chimère ?

Le capitalisme financier, c'est-à-dire la manière dont le diktat financier a dévoyé le capitalisme en le désindexant de sa vocation, être au service de l'économie, doit être combattu. Pour y parvenir, les leçons de la crise du coronavirus suffiront-elles, même si elles peuvent accélérer et « mondialiser » les prises de conscience de manière synchronisée ?

La Nature étouffe, suffoque, elle nous dit de rendre à la hauteur de ce qu'elle nous donne, de mettre notre intelligence en harmonie avec la sienne, de saisir tout ce qu'elle peut nous apprendre (n'est-elle pas le plus extraordinaire gisement de connaissance), et de reconsidérer la manière dont nous la traitons, ou dont nous la maltraitons.

Dans les consciences des citoyens fermente une révolution

La crise nous ouvre les yeux sur les dégâts d'un capitalisme débridé, d'un système impérialiste d'économie déréalisée, d'une liberté de circulation des capitaux toxique, d'une politique ivre de délocalisation, tout cela aiguisé par la division internationale du travail.

Elle ouvre les yeux sur la valeur réelle de métiers communément dégradés, otages d'une conception marchande de l'utilité sociale et sociétale, sur le délire consumériste et productiviste, sur l'inanité de certains dogmes (PIB). Au final elle met en exergue ce que l'examen de la crise met en lumière : la vacuité d'un modèle de société à la fois épuisé et destructeur.

L'heure est aux ruptures de nos modèles de croissance et ceci en prélude à d'autres crises et à d'autres confinements, toujours plus vives, toujours plus surprenants, et pourtant prévisibles. Cette crise pourrait devenir un coup de semonce pour une grande bifurcation.

Le fonctionnement de la globalisation du monde, que l'on dit communément inégalitaire, égoïste, compartimenté, mercantile, peut-il à terme profiter de cet indicible pour se réinventer. L'urgence sanitaire mondialisée semble faire naître des desseins de ce type.

Mais la prise de conscience sera brutale et intense. Nous devons tout repenser, y compris et d'abord nos représentations des rapports entre humains et la nature, ce qu'est la vocation humaine, réapprendre le sens des limites, trier dans ce que la Modernité nous a apporté.

« L'après », s'il est souvent profondément disruptif, se pense, se débat, se prépare et s'organise « pendant ». Et à cette condition, il est possible de croire qu'un changement de société peut découler de la période de confinement et de la pandémie.

L'histoire est un éternel recommencement : c'est dans l'exploitation des peurs que fermente le succès populaire et électoral des thèses nationalistes, isolationnistes et xénophobes. De nombreuses recherches ont mis en évidence le lien étroit entre délocalisations, automation, chômage et vote pour les extrêmes.

Dans toute reconversion (numérique, écologique, biotechnologique, etc.), nous devons mettre au centre l'impératif de justice sociale. Bien pensée, celle-ci peut permettre de recréer des emplois, de renouer avec le sens du travail tout en sauvegardant des conditions de vie authentiquement humaines.

En effet, à la faveur de la crise, surgit le fait que nous devons réapprendre à classer dans le bon ordre les fonctions vitales (se soigner, se nourrir, se laver, s'habiller) et capitales (éduquer, se cultiver). Nous devons considérer d'urgence d'autres indicateurs de référence mesurant la prospérité des nations : relativiser l'usage du PIB et adopter des indicateurs physico-sociaux capables de nous informer sur les patrimoines critiques et sur ce qui compte vraiment pour sauvegarder le caractère habitable de notre planète.

Cette rupture du temps ou temps de la rupture est précieux pour « prendre conscience », pour saisir au fond de nous, dans nos foyers, l'envergure de l'épuisement provoqué par un productivisme, un consumérisme, un besoin insatiable de posséder qui nous détourne de l'essentiel.

Dans bien des esprits et des consciences, en ce moment, fermente une révolution, la population est prête à se rebeller contre le profond déni de comprendre ce qui, depuis pas mal d'années d'une politique néo-libérale, obsédée par la réduction des dépenses publiques, conduit la société dans le mur.

Le jour d'après

L'événement pandémique doit être l'occasion d'une « épreuve de vérité » juge, avec raison, Marcel Gauchet. Une épreuve de vérité sur la salubrité de la nation, sur celle de l'État, sur celle du squelette organisationnel et démocratique.

La grande prudence doit prévaloir. Si tout ou presque de cette crise, symptomatique de l'ivresse du monde, dicte d'engager une transformation, tout ou presque des itinéraires qui y mènent, s'enfoncent dans une impasse. Tout pourrait devenir plus sombre. Tout individu est d'autant moins enclin à affronter les risques, les doutes, les peurs qu'il s'extrait chancelant, tant bien que mal, d'une crise épidémique anxigène pour bientôt affronter une autre crise, celle-là économique et sociale, en réponse à laquelle convoquer les mécanismes de raisonnements habituels est rassurant.

Il saisit que le monde d'après idéalisé est une succession de « jours d'après ». Ses vœux se confrontent à une situation sociale volcanique, ses rêves se brisent sur le mur de la réalité. Chacun d'entre nous comprend qu'il est otage. Que ses aspirations sont otages. Que son éthique est otage. Otages d'un système holistique et d'une organisation générale suffocantes, mais inaltérables. La schizophrénie est au plus haut degré ; je ne veux plus d'un ordre que je sais délétère et que je sais voué à me(nous) perdre, mais je ne peux m'en défaire.

Comment faire pour que les odyssées introspectives qui ont éveillé nos consciences n'avortent pas ? Pour que nous résolvions une partie des paradoxes en conclusion desquels si souvent nous arbitrons si mal ?

Il est temps de retisser un lien de société dont la raison d'être est d'y inclure pleinement la fragilité. Peut-on imaginer qu'il ne restera rien de cette attention à l'autre, des manifestations d'entraide que l'épreuve pandémique aura fertilisé dans les familles, les quartiers,

les entreprises, comme partout dans la planète, ce fameux « prendre soin de soi et d'autrui ».

Vulnérabilité la plus intime, celle de son corps et de son esprit, celle des personnes aimées, celle des voisins, des collègues mais aussi vulnérabilité, comme dans un miroir, du système économique, sanitaire, politique, écologique, d'une planète entendue comme une maison commune.

Notre ennemi n'est pas seulement le virus, mais avant tout nous-mêmes, nous avons besoin d'un électrochoc dont la clé de voûte est la sémantique et dont la pierre angulaire est la démocratie.

L'heure n'est pas à la reprise, dans le repenser, le repartir, le relancer, le reconstruire, mais dans le penser nouveau, avec comme autre préfixe qui s'impose le « co » (collaboration, coopération) et comme points cardinaux la confiance et la responsabilité.

Une autre démocratie est indispensable pour dessiner un autre « horizon d'espérance » et « habiter autrement le monde » comme nous y invite Corine Pelluchon.

Cette nouvelle démocratie conjuguerait de nouveaux équilibres, entre État et marché, liberté et sécurité, droits individuels et intérêt collectif, résilience des nations et construction d'un nouvel ordre international. Elle ne serait plus passive, ni providentielle, mais aurait pour ambition d'élever l'individu au rang de citoyen. Elle serait continue et mettrait fin au fonctionnement toujours circonstanciel, émiété de la démocratie représentative, elle stimulerait un exercice permanent, et non plus intermittent, de la citoyenneté.

Cette démocratie autre aurait séduit Aimé Césaire, disciple d'un universel riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers.

Débats sur les démocraties participatives

La Société Civile, une nouvelle éthique pour la démocratie

Car il est une chose de considérer les formes de socialité humaine à partir d'une théorisation sociologique, d'en décrire et conceptualiser les valeurs essentielles de façon relativiste, il en est tout à fait une autre de vivre ses valeurs.

Façons de percevoir, de juger, de comprendre, mais aussi de normer, d'engager, d'orienter l'action humaine.

En tant que domaine de sens, ces formes participent à la condition même de leur existence, ordonnant, hiérarchisant, mettant en forme ce qui est, et, bien entendu, ce qui doit être.

Cette hiérarchie de valeurs, qui organise, informe et englobe la société, est à la fois « sens, domaine de sens et condition du sens », fondant la supériorité du sens global sur les choix éthiques de l'individu subjectif.

Ainsi l'individu empirique ne peut être conçu qu'au sein d'une totalité englobante, définie selon un contexte social et historique déterminé, et il ne se comprend que, relationnellement, à partir de valeurs qui déterminent un domaine de sens particulier.

C'est à partir du moment où l'on n'estime plus comme allant de soi ses propres valeurs que la relation à l'autre s'instaure et qu'il y a décentrement.

Dans ce contexte, la démocratie n'est pas seulement un ensemble de procédures : elle suppose une culture dynamique qui lui donne sens et l'inscrit dans un horizon commun de compréhension.

Et comme le dit si justement Marcel Gauchet, « il y a *des* démocraties, et non pas une, *des* systèmes de droit, *des* capitalismes et même *des* visions de la science et de la technique ». En ces domaines, il ne peut qu'y avoir plusieurs manières de viser la même chose, des manières ancrées dans la contingence d'histoires singulières.

Ainsi, il n'existe que des versions culturelles de l'universalité par rapport à une civilisation.

Celle-ci ne se donne nulle part dans sa pureté ; elle ne s'actualise que dans le cadre de communautés de culture où elle acquiert chaque fois une physionomie et des expressions spécifiques, en fonction de la continuité de l'histoire où elle s'insère.

Notre objectif sera plutôt d'aller dans le sens d'une recherche et d'une instauration d'un substrat de « droits de l'homme objectifs » sous la condition que celui-ci s'avère être un invariant culturel.

Ainsi en dépit de la diversité culturelle de notre monde, il sera possible selon nous de faire advenir un *consensus* important *entre tous les pays, un invariant culturel, un ensemble de « droits-valeurs » transcendantal.*

Ce socle minimal de droits universels aurait donc un caractère transcendantal par rapport aux lois et au droit de chacun des pays.

Exemple de valeurs ou de droits à instaurer ou protéger : revenu universel adapté à la situation économique du pays, mais surtout le respect de la personne au regard des droits universels, contrôle de l'éthique des partis politiques, mais aussi défense de l'environnement pillé sans vergogne par des multinationales qui ne voient que le profit, etc. . . (Valeurs par ailleurs inscrites par ailleurs dans la constitution belge).

Cela s'opérerait par l'entremise de la « Société civile », organe de contrôle, de vigilance, qui s'avérera efficace à la reconstruction de nouveaux rapports sociaux entre tous les acteurs de la planète.

Ces rapports sociaux et politiques et nouvelles institutions seront placés au-delà de la réalité économique et sociale, à un niveau au moins égal à celui où s'est formé le système économique mondialisé. Et ceci bien sûr dans un long cheminement historique.

Ce serait une nouvelle éthique pour nos démocraties et pour des pays qui deviendraient de vraies démocraties.

Cette « Société civile » serait basée sur un ensemble de collectivités citoyennes qui se rassemblent et veulent agir sur base d'un but commun généralement basé sur le bien commun)

Ces collectivités se mettraient en place à différents niveaux (villes, régions, pays, etc. et obéiraient au principe du bien commun puisque leur « noyau de valeurs de base » est identique. Nous serions alors dans une bonne rétroaction, une rétroaction qui n'emballerait pas le système.

Le stade ultime de cette ouverture serait la *constitution d'un gouvernement mondial*. Ce gouvernement permettrait de combler le différentiel éthique produit par la rupture d'époque. Sinon alors c'est le chaos qui se profile à l'horizon.

Mais on peut rêver et il faut rêver.

Utopie direz-vous ? Mais le mot utopie ne signifie-t-il pas que cela peut se réaliser, mais dans un autre lieu (topos = lieu) c'est-à-dire à un autre moment à venir ?

Pour une Assemblée citoyenne qui débattrait de nos institutions

Une société démocratique est une société autonome où les individus admettent que toute institution est contingente, c'est-à-dire le résultat de son histoire. Que la place de l'économie, les finalités assignées à la technique, l'éducation, la validité et la légitimité des normes relèvent de l'imaginaire instituant.

Les individus savent qu'ils sont à l'origine du sens et donc d'un système, même quand ils doivent le subir malgré eux. Pour parler comme Cornélius Castoriadis, la démocratie signifie la rupture de la clôture du sens ; elle signifie que le « pouvoir » central fondamental dans une société, le pouvoir premier dont tous les autres dépendent est le *pouvoir instituant* et que les individus sont prêts à assumer la responsabilité qui découle de cette reconnaissance.

Ainsi le politique trouve son sens lorsqu'il permet à une communauté humaine d'agir sur elle-même et de choisir la société dans laquelle elle désire vivre.

Malheureusement, c'est de moins en moins le cas, et les mesures et les décisions politiques sont souvent contraires à la volonté des gens. La crise sanitaire du Covid n'a rien arrangé et n'a fait qu'accentuer cet état des choses. Il y a donc un fossé grandissant entre la perception des citoyens de leur vie en société et celle du monde politique censé les représenter. Ainsi les sujets, s'ils veulent redevenir citoyens, doivent prendre conscience de leur pouvoir instituant.

Cela requiert un *éthos social* fondé sur un sentiment d'appartenance à un même projet : rendre la société plus juste, plus prospère, plus solidaire et donc plus en harmonie avec elle-même.

Nous devons prendre conscience que vivre en société, ce n'est pas vivre les uns à côté des autres en recherchant chacun notre bonheur personnel, mais définir ensemble un *projet* et des *valeurs communes*.

Il n'y aura par conséquent de retour du politique que si nous retrouvons *le sens du politique*, c'est-à-dire permettre à une société *d'agir sur elle-même*.

Cette voie peut se dessiner par le biais d'une « Assemblée citoyenne »¹ dont la mission est de *restaurer la confiance des citoyens envers des institutions et des représentants* dans lesquels ils pourront se reconnaître.

Une Assemblée qui serait reconnue à la fois par le monde politique et par les citoyens eux-mêmes. Ce débat inclut dès lors une refonte de notre modèle démocratique et de notre modèle institutionnel.

Il est évident que les citoyens auront tout loisir de proposer les sujets qu'ils estiment utiles au débat sur une plateforme destinée à cet effet et en amont de cette Assemblée. Le fruit du travail de cette dernière, qui sera la synthèse de plusieurs semaines, voire de plusieurs mois d'échanges et de réflexions intensives, pourra alors être soumis aux citoyens qui décideront ainsi de l'avenir qu'ils entendent se donner.

Cette Assemblée, telle que nous la représentons pourrait se caractériser par les six grandes lignes de force suivantes :

(1) La première est que cette Assemblée se veut porteuse d'une demande collective *non partisane, non dogmatique* et a comme prétention de garantir une action efficace, car suivie dans le temps. Son objectif est de rendre confiance aux citoyens en solidarisant leurs actions vers une visée qui les transcende : un modèle de société basé sur le *bien commun*, la recherche de plus de *justice sociale*, la *dignité et la considération* de tout un chacun.

¹ Cette proposition d'Assemblée citoyenne fait l'objet, à l'heure actuelle, d'un « mouvement » consistant en un regroupement de personnes, collectifs et associations freelance du Nord et du Sud du pays, animés du désir de privilégier l'intelligence collective à toute autre action, dans l'intérêt de la communauté. Ce mouvement a lancé une pétition à la fois au niveau du parlement et du gouvernement pour la mise en place d'une telle Assemblée.

Ce « méta principe » ouvre la porte aux représentants venant de tous bords qu'ils soient acteurs du monde politique, économique ou de la société civile.

(2) La deuxième est que le *tirage au sort* des citoyens participant à cette Assemblée soit effectué selon la *méthode de quotas*, utilisée notamment pour les sondages d'opinion, permettant d'avoir une assez bonne image de la population. Elle sera la plus représentative possible de notre société que ce soit en termes de genre, d'âges, ainsi que des différentes catégories socio-économiques de notre pays. Il sera nécessaire de prendre le juste temps (moins de deux mois) pour composer ce panel citoyen.

Toutes les *modalités* liées à la mise en forme de cette Assemblée (durée des mandats, nombre de citoyens, outils adéquats pour obtenir l'information la plus précise, transparence des débats, etc.) devront, bien sûr, se négocier en amont de sa constitution avec des citoyens mandatés et des représentants du monde politique favorables à ce projet.

(3) La troisième est le *rôle central* joué par cette Assemblée. Elle prendra l'initiative *d'organiser des débats* avec l'aide d'un Comité de pilotage (ensemble des membres initiateurs de cette même Assemblée), de mandataires publics qui lui sont favorables et d'associations habilitées à organiser de tels événements. Mais s'il est vrai que différentes personnalités et lobbys seront entendus lors de ces débats, c'est l'Assemblée elle-même qui les sélectionnera en concertation avec le Comité de pilotage.

(4) La quatrième est *l'absence d'interférence gouvernementale* dans le choix des sujets mis en débat par cette Assemblée, dans sa composition ou le choix des garants, dans celui des experts qui interviendront, ou encore dans le mode d'animation.

(5) La cinquième est que toutes les délibérations de cette Assemblée soient *ouvertes et transparentes*, autrement dit qu'elles devront être régulièrement relayées par les médias. Cela nous paraît essentiel afin

d'éviter que les débats soient confisqués par un certain nombre de citoyens qui délibèrent entre eux.

(6) La dernière, et c'est là son ADN, est que le gouvernement s'engage par avance, et en amont des échanges de cette Assemblée, à *suivre ses recommandations* qui ont donc un effet *contraignant*. C'est-à-dire à respecter son choix de soumettre au référendum et au Parlement les propositions ou projets de lois auxquels elle aboutit.

Au lieu de référendums cependant, qui ne peuvent que déboucher sur des réponses binaires, l'Assemblée élue pourrait aussi porter son choix sur un *préférendum*, soit un référendum, mais avec plusieurs possibilités². Ce concept serait une bonne manière de combiner la démocratie délibérative et la démocratie directe.

Il est clair que le travail de cette Assemblée constituera, dans un premier temps, à émettre des *propositions, des directives*, à ouvrir des chantiers concernant les grandes orientations de notre vie en société : le débat autour de l'avenir institutionnel de notre pays (septième réforme de l'État) pourrait faire partie de ceux-là. Mais il est clair aussi que les enjeux climatiques : sauver l'eau, l'air, la terre, la biodiversité et les enjeux sociétaux relatifs à notre modèle de production et consommation devront aussi entrer en ligne de compte.

Sans oublier les défis posés par notre insertion dans une Europe qui doit reprendre son rôle de modèle sur le plan civilisationnel, là où elle a une carte à jouer dans une géopolitique basée essentiellement sur le commerce et la finance. Sauvegarde de nos modèles de démocratie, recherche permanente du bien commun, défis écologiques, numériques, énergétiques, mais surtout défis de transition vers une société plus juste permettant l'accès à la connaissance au plus grand

² Ce concept serait une bonne manière de combiner la démocratie délibérative et la démocratie directe. Car, on le sait, dans la démocratie délibérative il y a toujours un écart entre ceux qui ont été tirés au sort et qui ont connu une transformation importante et le reste de la société qui n'a pas forcément suivi ce qu'ils ont fait.

nombre seront les pierres angulaires de réflexion de citoyens ouverts à un « *monde devenu commun* ».

Nous sommes ainsi convaincus qu'il faille associer les citoyens et les acteurs de la vie politique, économique, sociale, culturelle, d'une manière inédite et imaginer avec eux, avec nous, les moyens d'en faire les réelles parties prenantes d'un processus large débouchant sur une démocratie participative et collaborative.

Il n'y a de politique que si nous acceptons la possibilité de réunir des gens différents dans une entité qui les englobe, subordonnée à d'autres fins et d'autres valeurs que celles de l'utilité, ce qui suppose que ces gens puissent reconnaître la force morale du lien qui les unit . . .

La fonction de diagnostic d'une « Assemblée citoyenne »

Comment prendre en compte ou, du moins, canaliser cette exaspération permanente et bien souvent justifiée des citoyens qui rend impossible l'exercice du pouvoir ? Si l'on écarte la tentation de la démagogie, notre conviction est que l'on ne peut répondre à l'exaspération des citoyens que par une modification de la Constitution ou de nouvelles lois prenant en compte leurs aspirations, mais sur base d'une nouvelle méthodologie.

Cette nouvelle pratique institutionnelle repose d'abord sur la prise en compte d'une réalité dérangeante, mais absolument incontournable. L'onction du suffrage universel comme les pouvoirs forts qui lui sont conférés par les textes ne suffisent plus à assurer la force de gouverner au couple exécutif.

Sur tous les sujets, le pouvoir est désormais soumis à des pressions continues qui exigent de lui des réponses immédiates qu'il ne veut et ne peut évidemment pas toutes satisfaire (pressions émanant des médias qui sont le reflet de tendances politiques, mais aussi des réseaux sociaux qui amalgament des opinions bien souvent irréfléchies et générées sous le coup de l'émotion). Ne sachant plus faire le tri des revendications, il cède non pas lorsque c'est juste, mais lorsqu'il n'a plus les moyens de tenir. L'autre façon de s'en tirer, sinon de donner le change, est de multiplier les « plans com » en tentant de surfer sur l'actualité.

Il s'agit de bien plus que d'une méthode pour réformer. Il nous faut en effet réapprendre à débattre pour construire un projet et obtenir l'adhésion des citoyens. Car au point de contestation où nous sommes, *les gouvernants ne peuvent plus tenir leur légitimité pour acquise*. Désormais, celle-ci est à reconquérir année après année par l'exercice efficace du pouvoir.

Dans notre démocratie qui tourne à vide, nous devons reconstruire un dispositif qui nous permette, au-delà de nos divisions qui sont à la

fois naturelles et indispensables, *de nous projeter collectivement dans l'avenir*. En un mot, il faut revenir au fondement du contrat social (Jean-Jacques Rousseau) qui ne se réduit pas à un simple contrat de gouvernement, mais à un contrat en deux temps, dont le premier temps est l'association entre des citoyens qui se reconnaissent comme des individus libres et égaux, ayant la volonté de vivre ensemble et de construire en commun. Sans cette citoyenneté de base, le contrat politique est hors-sol, découpé de la société.

Mais comment agir dans la durée ? Que faire une fois passée cette impulsion initiale ? Car nous avons besoin d'une stratégie claire pour reprendre en main notre destin et ne plus laisser le débat public filer au gré des événements subis. C'est tout l'objet du pacte tenu après délibération d'une « Assemblée citoyenne » que nous proposons. Dans ce pacte, la force de gouverner résulte non pas de nouveaux textes, mais d'une nouvelle pratique institutionnelle qui doit nous permettre de sortir de la confusion actuelle : en nous redonnant la maîtrise du temps, en précisant les objectifs poursuivis, en redéfinissant, enfin, le rôle de chacun.

Cette assemblée se veut porteuse d'une demande collective *non partisane, non dogmatique* et a comme prétention de garantir une action efficace, car suivie dans le temps. Son objectif est de rendre confiance aux citoyens en solidarissant leurs actions vers une visée qui les transcende : un modèle de société basé sur le bien commun, la recherche de plus de justice sociale, la dignité et la considération de tout un chacun.

Ainsi une nouvelle grille de lecture est indispensable permettant de restaurer la légitimité de l'État en s'appuyant non plus sur des symptômes brouillés (opinions polarisées - tribalisées, revendications corporatistes, brouillages médiatiques) mais sur de vrais diagnostics. Ce qu'il faut, c'est construire une protection qui permette à l'exécutif d'agir non plus *sous la contrainte des pressions ou dans l'urgence*, mais lorsqu'il le souhaite et que le moment est favorable. En un mot, lui redonner la maîtrise du temps et la poursuite d'objectifs liés aux vraies préoccupations citoyennes.

Comme un bouteille jetée à la mer : Pour une urgence citoyenne

Une crise qui dure et peut devenir à tout moment explosive se comprend souvent à partir d'un grand paradoxe.

D'un côté ne société d'individus plus horizontale qui se proclame, se pense et se veut égalitaire. Où chacun se prend pur quelqu'un. Où un lien social en recomposition joue un premier rôle avec la nouvelle économie de la connaissance, les réseaux sociaux, la diversité des collectifs, des associations citoyennes issues de la société civile.

De l'autre un désencastrement institutionnel qui exclut de ces aspirations légitimes un nombre croissant de personnes. Ils sont de plus en plus nombreux à être rejetés de du nouveau monde où se construisent ces nouveaux liens collectifs, mais aussi démunis des sécurités de l'ancien monde, qui étaient assurés par le travail, le syndicat, la religion, la famille, les voisins, le territoire . . .

L'écart croissant entre les deux faces du contrat social et de la citoyenneté redit et condense la même contradiction de fond . D'un côté, une affirmation plus vigoureuse du principe social du vivre ensemble citoyen et de l'autre une politique marquée par la verticalité, l'inégalité, l'autorité.

La critique a beau être vraie, elle peut paraître aisée, mais elle est un peu courte, car la politique, au moment où s'effondrent les grands piliers historiques fournis par les idéologies est maintenant à bout de souffle : au clivage gauche/droite s'est maintenant peu à peu substitué l'opposition entre le « haut » et le « bas ».

Face à l'épuisement de la démocratie représentative et au défaut d'une citoyenneté active et politique, il faut reconstruire les conditions d'une citoyenneté pour tous, d'un travail citoyen au fondement du politique e de ses institutions. En un mot renverser la démocratie en la refondant politiquement : une société horizontale s'oppose dès à présent à des institutions verticales de plus en plus vides de sens.

Nous devons revenir à la racine même du contrat social : la soif de reconnaissance, d'appartenance, d'inclusion, de justice et de citoyenneté. Avec le retour d'un espace commun et d'une condition commune dont les services publics si indispensables sont les portedrapeaux.

Nous devons prendre conscience que vivre en société, ce n'est pas vivre les uns à côté des autres en recherchant chacun notre bonheur personnel, mais définir ensemble un *projet* et des *valeurs communes*.

C'est tout l'objet d'un pacte tenu après délibération d'une « *Assemblée citoyenne* ». Dans ce pacte, la force de gouverner résulte non pas de nouveaux textes, mais d'une nouvelle pratique institutionnelle qui doit nous permettre de sortir de la confusion actuelle : en nous redonnant la maîtrise du temps, en précisant les objectifs poursuivis, en redéfinissant, enfin, le rôle de chacun. Avec l'instauration d'un vrai dialogue civil, au-delà du dialogue social convenu.

Partout, en Europe et dans le monde, la démocratie est fragilisée. Partout, la réponse est dans le déni culpabilisant de l'exaspération populaire ou bien dans la fuite complaisante en avant. Dans les deux cas, c'est l'assurance de la catastrophe annoncée. Ce qu'il faut inventer, très certainement grâce à un énorme effort collectif d'éducation et de recul critique, c'est une démocratie adulte qui sache prendre en compte cette exaspération. Ce qui est certain, c'est qu'il est urgent d'y travailler, car nous sommes déjà bien engagés sur cette pente dangereuse où le hasard et les peurs décident de notre destin...

Trop utopique, trop tôt diront certains. Mais alors le prix à payer à trop attendre nous sera révélé par les « monstres de Gramsci, qui se glisseront dans l'intermittence entre l'ancien et le nouveau monde : ceux de l'incompréhension, des révoltes et de la violence. Espérons que ce ne soit pas aussi le prix du sang et que, comme le dit Friedrich Hölderlin, « là où croit le péril, croît aussi « ce qui sauve ».

Chroniques traversières

La Poésie, béquilles de la pensée

La démarche d'Hannah Arendt présente cette singularité qu'elle pense *avec* les romanciers, *avec* les poètes plus qu'elle ne les explique, ne les analyse ou ne les commente. La pratique interprétative n'est pas son fort.

« Parler des poètes est une tâche malaisée. Les poètes sont là pour qu'on les cite, non pour qu'on en parle ».

Ainsi la philosophe ne cherche pas à emplir de son individualité la « scène du texte », pour emprunter à Roland Barthes sa suggestive métaphore théâtrale. Elle revendique le droit à une lecture « naïve », littérale. La parole des poètes est convoquée comme parole d'autorité, parole qui s'autorise d'elle-même de par sa densité de suggestion, sa puissance irrésistible de vérité.

Les motifs littéraires n'ont rien de décoratif dans son œuvre, rien d'ornemental. Elle ne les réduit pas à une fonction ancillaire, mais leur donne audience. Ils mêlent leurs voix à la sienne propre ou à celle des philosophes, et ainsi participent de plein droit à l'élaboration et au déploiement de sa pensée. Ils viennent moins illustrer son propos qu'ils ne le constituent.

Dans ses cahiers, elle note, en effet, les poètes et les proverbes : « Les citer, mais uniquement pour avoir des témoins, mais aussi des amis ». À l'instar de Socrate, l'homme a besoin « de s'assurer auprès des autres qu'ils partagent ses certitudes et incertitudes ».

Hannah Arendt n'hésite pas à mettre en résonance des auteurs venant de contrées éloignées, car l'essentiel, dit Goethe, c'est d'avoir une âme qui aime la vérité et qui l'accueille où qu'elle se trouve.

C'est ainsi qu'une comptine anglaise côtoie Montesquieu et vient conclure une belle méditation sur la condition humaine de la pluralité ; qu'une anecdote médiévale *La tempête* et le Zosime des *Frères Karamazov* se trouvent enchâssés, entre Platon et Trotski, dans une féconde réflexion sur la nature du mensonge.

Un de ses traits caractéristiques est de procéder par association, par couplage archétypal d'une figure littéraire ou historique avec un concept, une notion abstraite et par leur reprise, leur répétition dans des contextes variés. Une fois le couple formé, les deux termes sont comme inséparables, l'un n'ira plus sans l'autre.

Elle s'est ainsi constituée, au fil du temps, une sorte de répertoire des « dramatis personae » susceptibles d'éclairer certains aspects de la condition humaine qui ne se laissent pas saisir dans la langue du concept.

Elle rend hommage souvent au symbolisme de Dante, qui au lieu de procéder par froides allégories et de nous présenter des abstractions personnifiées, comme eussent été Cupidité, Justice, Foi, Théologie, Philosophie, procède par symboles, c'est-à-dire par personnages représentatifs : Béatrice, Thomas d'Aquin, Siger de Brabant, Bernard de Clairvaux.

Et de préciser : « C'est bien parce que cette valeur symbolique est elle-même complexe qu'elle en appelle à un personnage et non à un concept ».

Le pouvoir de la métaphore

La récurrence des expressions métaphoriques de la modernité (la cage, la brèche) nous rappelle que la crise est elle-même, dès l'origine, une métaphore issue du domaine médical.

Si l'instrument privilégié de la réflexion philosophique reste le concept qui permet de construire un discours clair et rigoureux, dégagé des séductions du mythe et des formes impropres du discours figuré, la métaphore – forme du discours figuré – est comme un écart, un déplacement par rapport au cours normal du langage.

Dans ces conditions, c'est au concept qu'il revient d'interroger l'usage de la métaphore - son statut, sa validité, sa fonction - tout comme il interroge le mythe. Mais les choses ne sont pas si simples, comme en témoignent la persistance de certaines métaphores et formes imagées au sein du discours philosophique au point de se demander si elles ne sont pas partie prenante de l'élaboration philosophique.

Kant attribue aux jugements un rôle similaire à celui que jouent dans la « *Critique de la raison pure* » les intuitions ; ce qu'il appelle un transfert de réflexion.

Paul Ricoeur, dans « *la Métaphore vive* », se propose d'émanciper la métaphore de son statut purement rhétorique afin de mettre en évidence qu'elle *dit* quelque chose de la réalité, qu'elle est dotée du pouvoir heuristique de *redécrire* la réalité, libérant ainsi une réflexion sur le rôle de l'imagination.

Pour Aristote, premier philosophe à la théoriser, la métaphore est quelque chose qui arrive au nom, un écart de sens, un nom d'emprunt transféré d'une chose étrangère. Investi par l'imagination, l'énoncé métaphorique « fait sens » en tant que totalité ; la métaphore est donc la capacité à produire un sens nouveau. Elle est à la fois innovante et révélatrice.

La métaphore se voit alors dotée d'une fonction heuristique de la pensée, car elle « ne viole un ordre que pour en créer un autre ». Cette théorie de la métaphore s'inscrit dans une certaine orientation philosophique ; elle relève d'un questionnement sur le « monde vécu », le « monde de la vie », entendu comme réserve de sens, comme ce surplus de sens de l'expérience vive qui rend possible l'attitude objectivante et explicative.

Définie comme pouvoir de redécrire une réalité inaccessible à la description directe, la référence métaphorique en vient à ébranler la conception traditionnelle de la vérité comme vérité-vérification. Se fait alors jour l'idée d'une « vérité métaphorique », expression qui marque une tension, une réflexion sur les rapports de la réalité et de la vérité.

Les métaphores expriment ainsi des orientations, des manières de se tourner vers le monde de la vie qui ne peuvent pas se cristalliser en concepts purs. Mais elles soutiennent également la pensée conceptuelle à laquelle elles fournissent une sorte de support, une dimension tacite d'intelligibilité. Elles constituent à la fois un substrat et une « réserve fondatrice » à partir de laquelle le concept s'enrichit sans toutefois la consumer ou l'épuiser.

De plus une métaphore ne reste pas toujours identique à elle-même : elle a une histoire , elle est une « vérité à faire » ; il en est ainsi pour la métaphore du voyage en mer, qui a recours aux dangers de la navigation (côtes, îles, haute mer), métaphore en permanence habitée par le contraste entre les dangers encourus en mer et le confort avec la terre ferme.

Mais la métaphore de la navigation n'est pas univoque, car dans le cas du périple d'Ulysse, elle rend sensible l'expérience que l'on acquiert au cours du voyage de la vie. Cette métaphore du naufrage témoigne alors des mutations de la conscience historique de la modernité.

Que la modernité consonne avec l'expression métaphorique fait, dans le cas présent, que la crise soit peut-être une métaphore absolue de l'époque contemporaine.

Retour sur une idylle entre le roman social et la sociologie

C'est donc la très grande proximité analytique entre le réalisme littéraire et le projet sociologique naissant qu'il nous faut souligner tout d'abord. L'âge d'or du roman social fait pendant aux débuts de la pensée sociologique, même si celle-ci ne trouvera son expression canonique que des décennies plus tard.

Au-delà de leurs différences, discours sociologique et réalisme littéraire se sont en quelque sorte réciproquement aimantés et, ce faisant, ont pu cristalliser un mode très voisin de description et d'analyse. Ils ont tous deux convergé dans un essai d'interprétation des conduites humaines donnant un rôle déterminant aux positionnements et aux milieux sociaux. Pour la sociologie comme pour le réalisme, il s'est d'abord agi d'un double arrachement.

Du côté du roman, de sa préhistoire mythique et épique. L'abaissement des personnages et l'avènement de héros ordinaires ont fait progressivement entrer les figures et les caractères figés du récit épique ou héroïque dans l'ère de la nuance et de la subtilité psychiques en même temps que dans celle de situations sociales complexes, finement différenciées.

La sociologie, quant à elle, a dû se déprendre de l'idée d'une vie sociale solidement encadrée dans la matrice stable des relations communautaires, capable de définir à elles seules les vies, reliant des cultures homogènes à des types d'individus.

Les traversées d'univers sociaux complexes et différenciés, les trajectoires individuelles pleines de possibilités d'évolution ou de bifurcations deviendront progressivement des objets d'analyse.

Ce qui s'est imposé alors, et que l'on peut relire au confluent des deux projets, c'est un mode de description particulier des individus, associant leurs caractéristiques à des observations sur leurs milieux de vie, ordonnant actions et événements au travers d'intrigues

vraisemblables, permettant de comprendre à la fois leurs caractères et les situations par l'intermédiaire d'un narrateur omniscient.

Tous les grands personnages du roman du dix-neuvième siècle sont profondément insérés dans leur milieu social. Le plus souvent, leurs traits intérieurs en dépendent fortement, au point que l'explication de leurs mobiles peut facilement s'y rapporter.

Et c'est bien d'ailleurs cette psychologie devenue en quelque sorte sens commun qui est toujours présente dans la plupart des études sociologiques : le passé intériorisé par le biais de la socialisation est censé expliquer la conduite des individus. *Ce qui était central dans cette phase historique du roman est devenu d'une certaine manière la chape interprétative de l'essentiel de la démarche sociologique.*

Dans ce jeu, dont Honoré de Balzac restera pour toujours sans doute le maître incontesté, l'individu est le produit de son milieu, et c'est à l'écrivain (romancier ou sociologue) d'en cerner les spécificités. Il n'est pas détachable de l'arrière-plan qui détermine et explique sa conduite.

L'intrigue romanesque est bien alors l'équivalent fonctionnel des espaces sociaux établis par les sociologues (systèmes, configurations, champs), et supposés générer un ensemble de forces modelant les conduites des acteurs.

Qu'elle en manifeste un exemple singulier ou qu'elle l'exprime sous une forme « suggestive, elliptique, allusive » (Bourdieu) ne change rien sur le fond. La temporalité romanesque elle-même est bel et bien au service d'un principe d'explication et d'une forme de causalité.

Pourtant, la littérature, à la différence de la sociologie, va assez rapidement en finir avec une prétention d'explication structurale des comportements humains.

Depuis la Comédie humaine, et la saga des Rougon-Macquart, les romanciers se sont largement détournés de la vocation de peindre une société globale au travers de l'étude de ses différentes catégories et

hiérarchies sociales, de comprendre l'histoire du capitalisme au travers de la vie de l'usurier, du jeune homme ambitieux, de l'ouvrier ou de l'employée du grand commerce naissant.

Alors que la sociologie continuera à épouser, parfois sans suffisamment d'égards critiques, la description réaliste des personnages comme le seul mécanisme acceptable de saisissement de l'individu. Ce qui amènera Michel Zérafra à une conclusion quelque peu radicale, et à front renversé, au tout début des années 1970 : « les vrais romanciers réalistes d'aujourd'hui sont les sociologues ».

Correspondances

Et si œuvres d'art, histoires, voyages, cultures, poésies et œuvres philosophiques, dans leurs façons d'être au monde, tissaient de profondes correspondances, bien souvent même à l'insu de leur créateur ?

Bien qu'il existe une philosophie de l'art, les arts et la philosophie ne s'accordent pas d'emblée, et ils semblent souffrir d'un certain strabisme : les uns regardent vers la beauté, l'autre vers la vérité.

Cependant, la beauté, selon Platon du moins, dit quelque chose de la vérité et la vérité a l'éclat de la beauté. Si bien qu'il n'est pas insensé de postuler que ce qui fonctionne par *percepts* (peinture, littérature) ou *affects* (musique), pour utiliser le vocabulaire deleuzien, à quelques « *correspondances* » avec ce qui fabrique des *concepts* (philosophie).

Mais correspondances en quel sens ?

On peut songer à celui que, dans un poème *les Fleurs du mal*, lui a donné Baudelaire, selon lequel le monde serait « *un symbole sensible et sensuel, perpétuellement à déchiffrer* », à savoir le lien profond et parfois invisible unissant d'une part « l'Idée et la Nature » et, d'autre part, les diverses sensations entre elles (puisque « Dans ce parfum, les couleurs et les sons se répondent... »).

Ou l'entendre simplement comme relations que les arts ont entre eux, justifiant par exemple qu'on veuille mettre en musique un poème.

Ou bien encore comme « écoute » que certains philosophes ont prêtée à des artistes pour saisir ce qui, dans leurs œuvres, « *correspondait* » à leurs thèses.

De telles correspondances, qui entendent mettre en évidence des gestes communs à l'élaboration de leurs œuvres, supposent alors

que ce que nous nommons esthétique a bien davantage à voir avec *l'existence* qu'avec la seule œuvre d'art ou le jugement de goût.

Dès lors, il faut couper de « *l'esthétique* » le vecteur qui la conduit à une « théorie des beaux-arts », pour lui faire retrouver son sens originel, qui est la sensation en grec, et la connecter à une « *philosophie du sentir* », où sentir ne sera pas réductible à éprouver, avoir des sensations, mais relier à son sens premier de notre accès au monde et aux autres.

Aussi, « mettre en évidence des correspondances esthétiques », non seulement entre des pensées philosophiques et des œuvres d'art, mais aussi de la poésie, des voyages, de la musique revient à se demander comment les unes et les autres se donnent à nous, c'est-à-dire à la pensée comme au regard, voire à l'écoute.

C'est que la pensée et les arts ne peuvent plus être envisagés qu'au niveau d'un monde commun, qu'il fut d'ici ou d'ailleurs, du passé ou de la vie présente.

Le non-savoir et la luciole

On accuse les images, depuis Platon, de porter, de produire l'erreur et l'illusion. Contentons-nous d'admettre que les images véhiculent bien souvent un *non-savoir*. Mais le non-savoir n'est pas au savoir ce que l'obscurité complète serait à la pleine lumière.

Le non-savoir s' imagine, se pense et s'écrit.

Il devient alors autre chose que le « rien » de la simple méconnaissance ou de la simple obscurité : il devient la nuit qui remue, où des faibles *lueurs passent* et nous émerveillent dans le noir, et nous rendent désirants de les revoir.

Comme les lucioles quand elles font danser une nuit d'été, par exemple.

On doit alors faire l'hypothèse que le non-savoir entretient avec le savoir - comme la disparition avec l'apparition - autre chose qu'une simple relation de privation : une relation de point de vue.

On peut alors faire l'hypothèse que le non-savoir serait au savoir ce que la luciole est à la lumière ou ce que la petite image est au grand horizon. On n'aperçoit pas du tout les mêmes choses, en effet, selon que l'on élargit la vision à l'horizon qui s'étend, immense et immobile, au-delà de nous ; ou selon qu'on sollicite son regard sur *l'image* qui passe, minuscule et mouvante, toute proche de nous dans la nuit.

L'image est bien comme une luciole, une petite lueur, la *lucciola* des intermittences passagères.

Quelque part entre la Béatrice de Dante ou la « fugitive beauté » de Baudelaire : la *passante* par excellence.

Par marges et raccourcis

Chaque parcelle du monde mérite son livre. Et même chaque instant de chaque parcelle. Il faudrait une infinité de romans pour cette infinité de personnages que sont les choses les plus ténues, les moments ou les êtres les plus passagers.

J'ai tendance à regarder mon propre travail comme cet artisanat de l'impossible arrachement de toute apparition à l'oubli : sur les sourires et les cris, sur les moments passés avec l'un ou l'autre, sur un simple rectangle de lumière rouge, sur une souche d'arbres recouverte de moisissure verdâtre, sur ces étranges insectes que l'on nomme des phasmes, sur les volutes de fumées sortant d'une machine industrielle, sur les passages des lucioles de la nuit, sur la danse des phalènes autour de la flamme qui va les consumer . . . Cette liste est forcément incomplète et trop absurde sans doute.

L'âge venant, je m'aperçois que l'accumulation des projets d'écriture dépasse de loin, si l'on veut s'y consacrer avec méthode, le temps qui nous reste raisonnablement à vivre.

Il y a donc un moment, un âge de la vie, où il faut se résoudre à ne plus faire toute chose sérieusement. Je vois alors bien le mince passage où le temps me place aujourd'hui (parce que c'est le temps qui décide de tout).

Prendre une décision n'est rien d'autre que prendre une décision par rapport à son emploi du temps. Quelque chose entre la *patience du concept* nécessaire à toute pensée qui tente d'éviter la facilité, la virtuosité et l'*impatience du geste* nécessaire à toute écriture qui tente d'éviter la clôture, le système.

Je vais donc essayer alors de ne plus penser le travail d'écriture sous le seul angle d'objets, de résultats qui se succèdent.

Ménager des marges, écrire sur les côtés aussi. Accepter que cela ne soit pas « abouti » mais que la piste vaille pour ses recroisements avec toutes les autres pistes.

Cela peut m'apparaître aussi comme un « raccourci », une autre voie possible, fût-elle marquée par le non-savoir propre à toute décision hâtive.

Le sens ontologique de l'ornement

Un ornement n'est-il a priori qu'une décoration à la fois factice et secondaire ? Rien de moins sûr pour le philosophe d'inspiration phénoménologique Jacques Dewitte qui en dégage le « sens ontologique ».

Déconsidéré au même titre que l'accessoire, l'ornement passe, au mieux, pour une pacotille - agréable à l'œil, mais fondamentalement inutile -, au pire, pour un cache-misère.

Pourtant, on songe rarement à orner quelque chose de laid : si la chose - ou la personne (car on orne aussi des individus, en leur offrant un vêtement, un bijou, des fleurs même peut-être) - ne nous attire pas déjà d'une manière ou d'une autre, nous ne ferons aucun effort pour la gratifier d'un ornement.

Comme l'écrit G.K. Chesterton, la décoration n'est pas destinée à cacher un objet horrible, mais à décorer un objet adorable. Une mère ne met pas un ruban bleu à son enfant parce qu'autrement il serait laid. Un amoureux n'offre pas un collier à une fille pour lui cacher le cou.

Dans cette réflexion pertinente, le point essentiel est évidemment l'expression « un objet *déjà* adorable ». L'ornement met en valeur, rehausse un être déjà doué de sens, de valeur, de beauté. Qui a déjà été connu ou reconnu comme digne d'être admiré, aimé.

Par exemple, il est, en effet, vrai que, plus nous aimons l'endroit où nous vivons, plus nous le décorons avec soin, plus nous sommes amoureux d'une personne, plus nous avons envie de lui offrir ce qui lui ira bien et révélera aux yeux de tous la beauté que nous avons vue au premier regard.

Mais l'ornement n'est pas quelque chose de simplement « en plus » dont l'objet déjà aimable par lui-même pourrait se passer, quelque

chose de gratuit au sens de secondaire. Il y a entre les deux une relation tout à la fois d'appel et d'apport.

D'appel, d'abord, nous l'avons vu, avec aussi l'idée que n'importe quel ornement ne peut pas *convenir* à n'importe quel objet. Un ornement n'est pas ce qu'on plaque de l'extérieur sur quelque chose ou quelqu'un, sans tenir compte de ce qu'est déjà cette chose ou cette personne et sans comprendre comment l'ornement la mettra en valeur.

L'objet réclame donc en quelque sorte son ornement, lequel achève de parfaire son identité, lui *apporte* un supplément d'âme, c'est-à-dire un supplément d'être.

Et c'est précisément parce qu'il y a cet accroissement d'être que l'ornement n'est pas un simple moyen second, quasi instrumental, et qu'il est doué d'une valence ontologique propre.

La mise en valeur ornementale est une valeur ajoutée en forme de parachèvement. Il se passe quelque chose d'analogue quand on « customise » un objet ou un vêtement : en le marquant d'un détail unique, on le personnalise, on lui donne une identité spécifique et singulière, on achève de le distinguer de tous les autres : il devient alors ce qu'il devait être...

Ce « sens ontologique de l'ornement » souligné par le philosophe Dewitte est aussi son sens premier.

En effet, avant de désigner l'idée de parer, d'embellir, le verbe *ornare* signifie en latin « pourvoir, munir de tout le nécessaire . . . ».

Travailler aux travers

Travailler se dit et se pratique selon plusieurs sens, styles ou genres possibles.

On ne fabrique pas un violon comme on dirige une entreprise, on ne fait pas un film comme on installe une vidéosurveillance. Tout est possible, bien sûr, mais toute la question est de savoir, non pas tant ce que l'on cherche, mais plutôt comment on le cherche.

Façon de mettre en lumière la dialectique entre ce qui, dans un travail donné, met en jeu l'obtention du résultat et ce qui met en œuvre sa suspension même, son désir, dans le processus inhérent au travail.

Il y aurait donc deux dimensions, au moins, dans le travail : il y aurait un travail en voie directe (majeure) et un travail en voie traversière (mineure).

Cette vitesse même *du travail au travers* est une vitesse psychique : elle met en œuvre le travail psychique de tous nos impensés, ce que veut ignorer le travail direct et volontaire de la construction du savoir, donc de tous nos « travers » au travers même du travail de la pensée.

Tout ce qui nous traverse, tout ce qui nous tord de l'intérieur, apparaît alors. On ne révèle jamais mieux son désir que lorsqu'on bifurque de la voie directe sur une voie de travers.

Travailler aux travers ne consiste pas à ouvrir des grandes percées toutes droites dans la forêt vierge du non-savoir. Cela suppose de marcher dans la jungle humide de l'immanence, d'accepter la persistance des obstacles, de buter sur les racines et de sentir les lianes passer sur notre visage.

C'est vouloir respecter la complexité, voire le désordre du monde.

C'est renoncer d'abord à démêler, à trancher trop vite, trop brutalement dans les problèmes. « Toute analyse qui démêle rend inintelligible » écrivait Merleau-Ponty dans *Le visible et l'Invisible*.

Travailler serait donc composer avec les différents chantiers ou « travaux psychiques » qui nous traversent, depuis nos fondations jusqu'à nos « constructions les plus élevées ».

En effet, notre psyché ne cesse pas de travailler et de travailler en même temps : le travail du rêve qui transforme sans relâche les stimuli corporels du dormeur, le travail du deuil qui tâchera de composer les figurales viables, ou survivantes, de l'objet perdu.

Travailler au travers serait donc toute autre chose que papillonner, se dissiper dans la simple cueillette du divers : ce serait travailler à penser avec les travers qui nous hantent, nous traversent et défient notre pensée.

Qui aperçoit désire, est blessé

Hypothèse de travail. *Voir* serait utiliser nos yeux pour savoir quelque chose du réel. *Regarder* serait impliquer notre voir dans l'économie du désir. *Apercevoir* serait saisir au vol, dans le réel, quelque chose qui a rencontré, est venu soutenir soudain, ou contredire soudain notre désir.

Tout est, en réalité, évidemment bien plus retors car chaque désir semble bien compliqué et soumis à une double perspective et, à chaque fois, d'un irréductible conflit.

A quoi cela tient-il ? A cela, bien sûr, que l'on ne regarde rien, qu'on ne désire rien dans l'élément idéal du pur présent. Tout ce que l'on regarde, tout ce qu'on désire est compliqué de temps, impliqué dans les nœuds, conflits, oublis, rémanences etc. . . . du temps lui-même.

Dans *Tristes Tropiques*, Claude Lévi-Strauss raconte que son propre regard de voyageur est toujours compliqué par un conflit : un sentiment de perte dirigé vers le passé, qu'il ne sait pas voir et a *déjà* disparu et une fatalité de la perte inhérente au présent lui-même (tout ce qu'il ne sait pas voir parce qu'il ne sait *encore* le regarder).

« En fin de compte, je suis prisonnier d'une alternative : tantôt voyageur ancien, confronté à un prestigieux spectacle dont tout ou presque lui échappe, tantôt voyageur moderne courant après les vestiges d'une réalité disparue ».

Et Lévi-Strauss de rajouter : « Sur ces deux tableaux, je perds, et plus qu'il ne me semble : car moi qui gémiss devant des ombres, ne suis-je pas imperméable au vrai spectacle qui prend forme en cet instant, mais pour l'observation duquel mon degré d'humanité manque encore du sens requis » ?

« Victime d'une double infirmité, tout ce que j'aperçois me blesse, et je me reproche sans relâche de ne pas regarder assez ».

Le sourire-masque

J'avais vingt-cinq ans. Ma mère était morte la nuit précédente. Je me suis retrouvé dans une rue de mon village où je croisai une connaissance, une amie de la famille. Elle m'a regardé avec sympathie et m'a demandé (sans rien savoir, naturellement, de ce qui venait de m'arriver).

« Alors, ça va » ? Je suis presque sûr, sans en avoir le souvenir exact, d'avoir évité de la regarder dans les yeux. Je lui ai simplement répondu : « Ça va bien, merci ». Phrase banale, toute faite, résonnant cruellement dans ma tête. Visage crispé qui, à tout prix, voulait répondre par un sourire au sourire de cette dame.

Ce sourire n'étant que l'échappatoire polie, mais si conflictuelle au fond, face au malentendu de cette situation de langage. Il eût suffi de *dire*, pourquoi suis-je resté dans l'inutile et douloureux *non-dit* ? Je souriais et me sentais mentir à travers ce sourire même, ce *sourire-masque*.

J'ai gardé longtemps cette sensation, très physique du « sourire-masque ». Je l'associe à un symptôme qui m'a poursuivi pendant les années qui ont suivi cet événement : il m'arrivait de dire exactement le *contraire* de ce que je pensais. Autre manière de masque, mais c'était malgré moi. Par facilité, pour ne pas importuner mon interlocuteur avec mes problèmes, pour écourter la conversation.

J'ai beaucoup lutté contre ce que je ne savais, alors, que nommer « mensonge » ou « hypocrisie ». J'en ai par la suite tiré aussi la conclusion que cette manière formatée de répondre « ça va bien, merci » pouvait alors relever de l'indifférence au monde, d'une façon de se délester d'autrui, de l'autre et ainsi d'éviter d'aller plus loin.

Car c'est bien la formule réciproque et quotidienne que nous nous lançons tous les matins. Au détriment de la profondeur des échanges . . .

Chroniques anachroniques

Parce que je ne peux pas construire ma « chronique » au sens d'un recueil de faits historiques classiques selon leur succession dans le temps, ou même au sens d'un recueil d'opinions sur le monde historique, social ou politique, qui nous entoure.

Je cherche moins à défrayer la chronique. Rien de sensationnel, donc. Justement parce que tout, ici, procède de simples récits de sensations, ces petites sensations dont parlait Leibniz autrefois, et qui se situent à la limite du non-savoir et de la pensée . . .

Ce ne sont que des traces sensorielles ayant fait leur chemin dans la pensée, dans l'écriture : quelques témoignages choisis de la façon dont me touchent, font lever en moi, une émotion, pour peu qu'elle fasse lever une question, l'émotion livrée à elle-même demeurant impuissante.

Et ces émotions concernent certains évènements, certaines lectures, certaines personnes. Chroniques, peut-être, au sens où elles gisent, comme bribes à interroger, lambeaux problématiques de mon « actualité ».

Mais qu'est-ce-que l'actualité d'un chercheur, d'un philosophe, d'un curieux ?

Qu'est-ce-que l'actualité d'un geste, d'un mythe, d'une idée, d'une image, d'un mot ? C'est l'actualité inactuelle d'un vestige - une simple trace, un bout d'écorce, quelques écailles tombées des ailes d'un papillon - aperçues dans l'instant, surgi tout à coup, non pas en écrits linéaires, mais en constellations de notre pensée, sensibles à d'autres temporalités que celles de son seul présent.

Comme les mythes et les rites, comme les gestes aussi, les images et les mots, mêmes d'actualité, sont très souvent porteurs d'une mémoire et d'un désir conjugués.

Cela veut dire que leur présent est très souvent traversé de passé dans un sens, de futur dans un autre sens.

Cela veut dire que leur présent est un nœud de tensions, une chose complexe, dialectique, faite de temporalités hétérogènes s'associant par rimes ou se confrontant par antithèses pour donner lieu à ce que l'on pourrait appeler des *montages anachroniques* agencés.

Il ne suffit pas d'égrener l'histoire, notre histoire comme un chapelet. Il nous faut saisir la constellation que notre propre époque forme avec telle ou telle époque antérieure.

Le moindre motif

D'ailleurs regarde ce bol, ce simple bol. Je l'ai aperçu tout à l'heure dans la vitrine la plus délaissée du plus petit musée sur une place reculée d'un village du Péloponnèse, lors de mon voyage à Athènes.

Regarde les motifs de son modeste décor : de simples spirales ouvertes sur d'autres spirales. Elles courent sur toute la surface extérieure. Rien de plus banal : on trouve cela partout à l'époque mycénienne.

Ces spirales, on les retrouve spontanément sur les frontons de l'époque classique, mais encore dans n'importe quel salon au décor un peu kitsch d'aujourd'hui (sans compter l'emblème de l'Aube dorée, qui se prétend à la fois motif national par excellence et variante non déguisée d'un emblème nazi).

Or spirale, c'est déjà *cosmos*, mot qui ajointe sur une même courbe les significations de l'ornement et de l'universel. Un seul motif pour dire le tout du monde organisé en *rhythmos*, c.-à-d. en forme des mouvements du monde.

Et tout cela sur un simple bol en terre cuite.

Regarde encore un peu : les spirales sont reliées entre elles. Comme si elles se tenaient par la main, comme si elles dansaient ensemble. Mais, surtout, comment ne pas y voir, puisque la mer est au bout de la rue, la forme même des vagues, ces puissances innombrables et inarrêtables de la caresse et de la dévastation que produit tour à tour le grand remuement du monde.

N'y a-t-il pas dans ce motif les formes de la force même ?

Ne vois-tu pas qu'à la surface de ce simple bol, porté à la bouche pour désaltérer le corps, pour accueillir l'étranger, pour échanger dans une taverne, pour mieux se parler en société.

C'est la forme même de tout l'espace et de tout le temps (une contraction merveilleuse de l'espace-temps) qui s'inscrit en motifs aussi simples que merveilleux, tels les sismographes de nos civilisations dans leur longue durée.

Inestimable petite chose

Invités un soir à dîner, les gens aisés offrent, que sais-je, une bouteille de champagne ou de bon vin, un bouquet composé, un livre d'art ou un objet design.

Toutes choses que l'on dira, dans tous les sens de cet adjectif, « estimables ». Les gens pauvres offrent beaucoup plus, ils offrent des morceaux de leur propre vie.

Ainsi, hier soir, en arrivant, tu as déposé devant moi un CD et un morceau de terre cuite. Le CD porte gravée l'une de tes musiques favorites que tu écoutes très souvent.

Pour me l'offrir tu t'es fabriqué une copie, tu as peut-être aussi scanné les textes du livret. Tu auras donc gardé une réalité seconde par rapport à l'objet de ton plaisir, ton plaisir dont tu as la générosité de m'offrir, en quelque sorte, la version originale.

Tu m'offres, de ce fait, un fauteuil d'orchestre dans l'intimité de ton monde musical, ne choisissant pour toi qu'un simple strapontin.

Quant au morceau de terre cuite, c'est à l'évidence un bout d'amphore, sa surface courbe l'atteste, un simple tesson dont les arêtes ont été polies par le sac et le ressac de la mer Méditerranée.

Tu l'as rapporté d'un long voyage (routes en voiture, chemin à pied, errances au bord des rivages, dans l'extrême sud du Péloponnèse, là où les touristes ne s'aventurent plus trop et où il semble que tu aies cherché, quant à toi, quelque chose d'important (dont je ne sais rien).

Ce morceau de terre cuite, en tout cas, vient de très loin, et peu importe qu'il soit tombé d'un bateau de pêcheurs en 1982 ou qu'il ait été touché, bien longtemps avant par la main d'Agamemnon en personne.

Ce qui compte, c'est que je me retrouve, ce morceau de terre cuite entre les mains, dépositaire d'une expérience de ta mémoire et de ta vie dont, peut-être, tu me conteras un jour l'importance.

Ce qui compte aujourd'hui, c'est que je reçois de tes mains quelque chose qui n'est pas « estimable » mais qui, venant de ta vie, irradie toute sa puissance de *chose inestimable*.

Et pourquoi est-ce si précieux ? Parce que ce morceau de terre cuite ne t'a pas plus appartenu qu'il ne m'appartient aujourd'hui.

D'une certaine façon, nous appartiendrons tous les deux, désormais, à son immémoriale et modeste courbe : « mystérieuse, ancienne, et contemporaine, lointaine et familière, connue et inconnue », comme tu me le disais toi-même . . .

Selon moi, selon l'autre

Il faudrait savoir utiliser le mot *selon* sans avoir à dire « selon moi ».

Il faudrait savoir prendre la parole, y compris lorsqu'un certain nombre de gens se déplacent pour vous écouter, sans la prendre, je veux dire sans la garder, sans la posséder, sans capitaliser pour autant.

Si je construisais ma parole selon moi, je ne tarderais pas à faire l'autopromotion de ma pensée, de mes « grandes vérités » qui risquent fort, énoncées comme cela, de n'être finalement que quelques petites opinions de plus.

C'est une manie de philosophes depuis Platon : quand un penseur renvoie tout ce qui se dit autour de lui comme simple opinion, doxa, fausseté, illusion . . . et puis quand il prend la parole pour « énoncer l'opinion juste, la vérité enfin quand il dit « selon moi », cela s'appelle de l'académisme, voire du dogmatisme.

Eh bien essayons, essayons voir, de faire autrement. Selon le dictionnaire Larousse de la langue française, la préposition selon dénote, peu ou prou, trois choses qui ont certainement quelque importance dans notre vie : travail, risque, modestie.

Premièrement, donc, selon renvoie au travail et plus précisément à sa méthode sous-jacente où l'esprit intervient (art, philosophie, littérature, industrie, politique).

C'est la méthode qui court par en dessous tout au long d'un travail.

On travaille selon une méthode, un modèle, une règle, un projet, une manière, un style : on travaille surtout selon un désir qui court tout au long de nos sous-sols psychiques.

Deuxièmement, *selon* suppose un *risque*. On dit selon les circonstances ou bien « c'est selon ». On indique qu'il y a un choix

à faire devant les conditions variables de la réalité, de l'espace ou de l'histoire.

Il y a un dilemme, une alternative devant laquelle il faudra sans tarder prendre une décision qui va tout emporter. C'est Hercule à la croisée des chemins.

C'est le danger inhérent à tout travail et c'est cela qu'il faut transformer en occasion propice, en *kairos* comme disent à profusion les Grecs. Selon nous parle alors autant du danger que de la décision propice non pas pour l'annihiler, ce danger, mais pour dévier.

Troisièmement, *selon* sert à introduire quelque chose comme une essentielle *modestie*, l'énoncé se présentant alors comme une sorte de citation, par exemple lorsqu'un cinéaste décide d'appeler son film : *Il vangelo secondo Matteo*. Dans ce cas, pas de soupçon, d'autosuffisance, de clôture.

Voilà donc ce petit mot selon, désormais moins antipathique qu'au début, et qui dénote bien ces trois choses intimement liées que sont la modestie, la prise de risque et le travail méthodique.

Voir venir

Cet homme avait subi, enfant, un très grand deuil. Rien n'avait été plus inattendu, plus impossible à concevoir.

La perte était plus grande qu'il n'avait rien vu venir. Il se demanda souvent par la suite, comme cela avait été possible qu'il n'ait « rien vu venir » : c'était pourtant si évident, dans l'ordre des choses.

Tous les symptômes étaient là, sous ses yeux, pendant des mois, des années même, et pourtant il n'avait pas su les déchiffrer, les comprendre, les interpréter.

En conséquence, toute sa vie fut orientée par le désir de voir et surtout de *voir venir* : de se forger, pour cela, un art de la voyance ou de la prévoyance.

Mais un tel art existe-t-il ?

Ou plutôt quel est le prix à payer pour un tel art ? Scruter, guetter les signes avant-coureurs : cela demande beaucoup de savoir et, asymptotiquement, cela tend vers la perpétuelle inquiétude paranoïaque. Cela donne l'impression, l'illusion, que l'on maîtrise le temps aussi bien que le visible.

Mais en réalité, ce qui se passait était la chose suivante ; cet homme était *endeuillé par avance*. Il ne cessait pas de voir venir la fin, la perte, la séparation, l'épuisement, la disparition des êtres et des choses.

Alors il s'armait par avance contre cela et, devant la vie même, s'enfermait dans une solitude à l'image de celle qu'il avait dû autrefois se forger devant la mort. Il n'avait donc acquis aucune science véritable ni aucune sagesse.

Cet homme est peut-être celui au bord de qui je suis souvent.

Jaillissements

La ligne de crête

Notre culture actuelle reste profondément imprégnée de la conviction aristotélicienne qu'entre le vrai et le faux il n'y a pas de tiers chemin.

Mais il n'en reste pas moins que le principal ouvrage qu'Aristote a consacré à l'éthique constitue un véritable livre du « faite médian », une sorte de ligne faîtière entre deux abîmes de la médiocrité. Le courage ne consiste-t-il pas à se tenir en équilibre, forcément toujours instable et par conséquent dynamique, sur la ligne faîtière qui surplombe à la fois la couardise et la témérité ?

Selon Stéphane Lupasco, toute action humaine s'inscrit dans trois « dynamiques » : une dynamique homogène, une dynamique hétérogène et une dynamique de la tension entre l'homogène et l'hétérogène :

La dynamique homogène qui manifeste son emprise dans de nombreuses directions :

- au plan scientifique, dans la distinction du « vrai et du faux »
- au plan moral, dans l'opposition du « bien » et du « mal »
- au plan politique, lorsqu'elle provoque et entretient des dérives totalitaires typiques de nos Etats modernes
- au plan religieux, dans les doctrines du « salut » et de la « damnation »

Toutes ces dynamiques homogènes ont en commun une logique de l'identité et de la non-contradiction. C'est la logique du « tiers exclu ».

La dynamique hétérogène qui souligne, en revanche, non les traits communs des êtres, mais leurs différences. C'est une dynamique de la différenciation. C'est la logique du « tiers inclus ».

La connexion des deux dynamiques est très étroite, car c'est la dynamique homogène qui dans sa propre expansion provoque, par excès et comme à rebours, son antagonisme hétérogène.

Au plan politique, la dynamique hétérogène se développe sous la forme d'une protestation à l'encontre des dérives totalitaires susmentionnées.

Nous vivons donc dans une collision frontale entre ces deux dynamiques, tant au plan personnel qu'au plan collectif. Cette collision nous est si pénible à vivre que la plupart du temps, nous refusons de nous y tenir.

La pensée authentique, la conscience critique et l'exercice de la responsabilité lucide ne sont possibles qu'à la condition de se tenir au cœur même de la tension de ces deux dynamiques en assumant pleinement et sereinement cet antagonisme, en la vivant à l'aide d'une troisième dynamique.

Il convient ainsi de ne pas s'enfermer dans l'élimination des conflits, mais tout au contraire de les vivre de façon créative, car ils forment la trame de nos vies tant au plan personnel qu'interpersonnel.

« Penser », c'est s'aventurer par-delà l'opposition de la technique homogène et de l'arbitraire hétérogène ; c'est se tenir dans l'équilibre instable de l'antagonisme entre l'homogénéité rassurante du dogme et l'hétérogénéité effrayante de l'arbitraire.

C'est alors se tenir dans un « tiers jeu de langage » qui résulte d'un travail de médiation.

C'est savoir passer de la logique du « tiers exclus » à la logique du « tiers inclus ».

La membrane

Un retour à la volonté de puissance nietzschéenne permet de saisir l'ampleur du défi moderne : la confrontation avec le vide, l'absurdité du devenir. La modernité est sans doute ce moment où l'homme devient sujet, notion illusoire et contradictoire, mais notion qui ouvre la possibilité de devenir agent, sans se leurrer sur sa propre maîtrise.

La modernité, donc comme absence, rencontre avec l'absence de sens et la possibilité, toute personnelle, d'en créer un, qui sombrera régulièrement et qui pourra parfois s'entrelacer à un sens plus commun et collectif, mais qui ne relèvera pas nécessairement tous les défis du « faire sens ».

Inutile de basculer dans la conclusion du « nihilisme » car là aussi est la croyance ; le « rien n'a de sens », s'il est systématique, prend des allures de croyance. Le problème du nihilisme, écrit Nietzsche, procède d'une ancienne habitude qui consiste à croire que le but doit être posé, donné, imposé du dehors par quelque autorité surhumaine.

Même après avoir désappris d'y croire, on cherche encore par vieille habitude, quelque autre autorité qui sache donner des ordres absolus et prescrire des fins et des tâches.

Il y a là quelque chose à voir avec du ressentiment, quelque chose qui se joue avec l'extérieur, un décentrement qui consiste à déplacer le centre du pouvoir, à faire de soi un soumis à l'extérieur.

Mais le ressentiment comme le nihilisme oublie cette vérité première, qu'il existe un dedans et un dehors, une fine membrane qui sépare l'individu et le monde, le soi et le hors-soi.

Cette membrane préserve l'homme de la folie lorsque, confronté à l'obligation de soumission, de violence ou encore de vide, il s'extrait.

Certes, elle est infime, certes elle peut s'abîmer, et l'érosion de soi témoigne de la corrosion possible de la membrane ; mais elle demeure, la plupart du temps, encore présente.

La disparition de cette membrane, psychique, n'existe que dans les cas extrêmes : torture, obligation d'acte de cruauté envers les siens, traversée de l'impossible qui oblige précisément le sujet à se scinder, peut-être définitivement.

Nous sommes libres plus que jamais de jeter le regard dans toutes les directions et nous n'apercevons de limite d'aucune part. Pourtant, le sentiment de vide continue de faire des victimes.

Cet espace moderne, si immense, n'est pas aisé à appréhender, et bien souvent la jeunesse s'y fracasse, le tout et le rien étant assez indifférenciés et demandant précisément l'effort d'une vie pour se distinguer.

Le divertissement reste une manière assez médiocre de résister à ce vide et au ressentiment qu'il suscite car il présente une forme d'efficacité immédiate mais peu durable. Il faut chaque fois le réalimenter.

Le contraire de ce terrible sentiment de vide, poursuit Nietzsche, c'est l'ivresse dans laquelle le monde entier semble s'être concentré en nous, et où nous souffrons d'une plénitude excessive.

Il y a dans ce ressentiment de ce divertissement avorté, de cette volonté frustrée de croire que le sujet pouvait se passer d'affronter sa propre solitude, un déni de responsabilité, une délégation à autrui de la responsabilité du monde et donc de soi, une illusion magistrale en somme, un oubli de la membrane qui sépare le dedans du dehors.

La qualité relationnelle

Dans la majeure partie des cas, la qualité qualifie la relation entre un sujet et un objet.

Ce fut le grand apport de la philosophie de Gilbert Simondon que de conférer à la relation un statut égal à celui des entités qu'elle relie. « La relation a valeur d'être », avait-il l'habitude de répéter. Cette formule est puissante. Elle indique que quand deux personnes sont liées, il y a en réalité trois êtres, les deux personnes ainsi que la relation.

Qu'une relation ait une existence, voilà qui modifie profondément nos grilles de compréhension. Nous n'en avons sans doute pas encore pris toute la mesure, habitués que nous sommes à interagir de façon binaire, d'une personne à l'autre, ou entre un homme et un animal.

Ainsi pour peu que l'on accorde une place à la relation, la configuration s'élargit ; cette relation n'est pas une abstraction logique, mais une entité qui a une existence irréductible aux êtres qu'elle lie. C'est elle qui est le lieu de la qualité ; elle permet de faire droit à ce qui est central et constitutionnel. Bientôt un réseau s'ouvre, un système se laisse voir.

Dès que l'on sort de la binarité, c'est toute une multiplicité qui vient au jour. La qualité ne peut donc jamais être pensée comme restreinte, elle doit s'ouvrir et se laisser penser comme une qualité élargie, relationnelle et systémique.

Ainsi elle permet d'appréhender autrement bien des réalités.

Soit, par exemple, un très beau tirage de photo. La galerie qui l'expose est connue pour soigner ses présentations, les accompagner de textes pertinents, adopter des maquettes d'un goût très sûr.

C'est du bel ouvrage, dira-t-on. On voit à cet exemple que ce jugement concerne en réalité de très nombreux intervenants, comme le galeriste, le photographe, le graphiste, l'imprimeur et bien d'autres. Mais ordinairement, la qualité qui est jugée est une qualité restreinte du produit fini.

Or, à bien y réfléchir, cette qualité restreinte est insuffisante. Dirait-on que le résultat est de très bonne qualité si l'on apprend que le photographe n'a pas été rémunéré pour son travail ; que le graphiste a passé trois mois d'enfer, que le papier utilisé est un scandale écologique par la quantité importante de chlore qu'il contient etc.

La qualité restreinte n'est telle qu'avec de bonnes œillères. Pour peu que l'on regarde alentour, des dimensions qui avaient échappé au premier regard paraissent gênantes.

La qualité élargie quant à elle est plus exigeante, elle impose de considérer le système tout entier et pas seulement ses aspects les plus fonctionnels.

Le jugement de qualité n'y est plus local mais s'ouvre à d'autres dimensions, et, parmi elles, celles de la qualité de vie des êtres qui ont participé à la mise en œuvre de ce qui au départ avait été présenté comme étant de qualité et qui au fond n'était qu'une qualité apparente, restreinte, en relation à sa fonctionnalité immédiate.

Il faut passer d'une civilisation construite depuis la Modernité autour des qualités artificielles à une civilisation dont le but est d'assurer, grâce à ces mêmes qualités, la qualité de vie des êtres.

La maxime pourrait être : agis de telle sorte que la qualité de chaque être soit assurée et respectée ou encore : *la qualité de vie prospère où prospère celle de l'autre.*

Éthique et scandale de l'existence

Dans la dénonciation des scandales, la provocation, la réponse à la provocation, il y a une justice possible si les autres sont considérés comme des êtres de savoir, et ne sont pas utilisés comme moyens, jusqu'à être manipulés.

Kant ajouterait : les autres ne doivent pas seulement être utilisés comme moyens pour satisfaire son intérêt particulier (ce qu'ils sont, en toute conscience, dans les relations sociales utilitaires) mais aussi comme des fins.

Seulement, et c'est le scandale de l'existence, celle-ci n'est orientée vers aucun concept de fin, elle n'a même pas de finalité, elle est simplement. C'est pour cela que chacun se trouve appelé à lui donner sens avec les autres, dans un être en commun auquel ne répond aucun concept de l'espèce humaine.

C'est en tant que telle que l'existence doit être respectée : non seulement comme une finalité qui serait foncièrement la même pour tous, mais comme obstacle infranchissable, à partir duquel toutes les limites de la vie en société se déterminent et s'inventent.

La coexistence, comme simple appartenance au monde, est la règle sans règle de la justice, qui consiste à chercher un sens qui n'est pas encore institué. Elle est donc à la fois un fait et un devoir, autrement dit un devoir effectif. Elle est toute entière appel : appel à être, à donner sens au temps fini que chacun passe dans ce monde. Et cet appel ne fait pas que renvoyer à soi. Tout au contraire, il vient de l'autre, des autres.

Il n'y a pas donc pas de « vocation » à exister, mais bien une provocation venue de la simple présence et existence d'autrui.

Cette présence, Levinas la nomme visage.

Qu'avons-nous en commun ?

A la question que nous tentons de poser (mais non de résoudre) : qu'avons-nous en commun ? nous pourrions répondre : ce que nous avons en commun, c'est que nous sommes différents.

Mais nous ne sommes pas radicalement différents. Les différences (quelles soient attribuées ou revendiquées) peuvent devenir rapidement dangereuses et ont vite fait de se transformer en stigmates ou en ghettos.

Nous devons alors nous diriger vers un horizon qui ne serait à proprement parler à atteindre comme une flèche atteint son but.

Il est plutôt à ouvrir et à construire ensemble.

C'est un horizon de connaissance et de reconnaissance qui pose nécessairement la question de l'éthique et du juridique c'est-à-dire de la conquête puis de l'élaboration des droits (et non du droit).

Il s'agit de réaffirmer notre commune humanité mais celle-ci n'existe qu'à travers des singularités qui se rencontrent. Il convient pour cela que l'estime de soi l'emporte sur le repli sur soi. Cet horizon de reconnaissance mutuelle consiste à dépasser la polarité de la plainte et de la compassion. Car aucun projet de vie ne peut se profiler dans le ressassement de la souffrance.

C'est par le « je est un autre » de Rimbaud que nous pouvons aborder des situations dans lesquelles un autre suppose que l'autre soit un jeu, c'est-à-dire un sujet au même titre que moi.

Enfin c'est par les personnes en profonde souffrance que nos sociétés peuvent renoncer à la pseudo-universalité et reconstruire un lien social étioilé par un individualisme croissant. Autrement dit c'est grâce à la singularité des situations, que nous voyons sans voir, que nous pouvons nous ouvrir à l'universel.

La morale comme expérience de liberté

C'est la liberté dont nous faisons ainsi l'expérience à travers le choix moral. Quel visage a-t-elle pour nous ? Celui d'une spontanéité, d'un pouvoir de commencer quelque chose ou d'y mettre fin sans que rien ne nous y contraigne.

Qu'est-ce donc qu'une bonne action, précisément cela : une action comme une décision : on ne fait pas le bien parce qu'on en aurait intériorisé des règles extérieures venues de notre éducation bourgeoise (laïque, catholique et autres). Ni par l'effet de dispositions psychologiques (culpabilité, peur du qu'en dira-t-on, vanité, compassion etc...) : tout cela est bien présent mais non déterminant.

Ce qui pousse à agir est un élan intérieur, la vision pressante d'une nécessité. Car il y a dans la bonne action l'idée d'une responsabilité, d'une mission, d'une charge aussi. Mais le paradoxe est que cette tâche à accomplir ne préexiste pas à mon action. C'est mon action qui la manifeste et qui en dévoile la nécessité : c'est ainsi qu'il faut agir, c'est cela qui doit être fait.

Rien ne m'y oblige ou plutôt je m'y oblige moi-même. C'est la bonne action qui fait naître la morale, qui lui confère une existence tangible car elle répond à une attente, à une conviction.

Alors oui, la morale est indissociable d'un espoir, qui est comme une nostalgie d'un monde meilleur, et la volonté de lui donner vie, d'en valider la pertinence. Il fallait faire advenir ce que nous espérions, démontrer la légitimité d'une aspiration.

Il y a une conviction et comme un soulagement : ce qui devait être fait a été fait.

Du ressentiment à la création, de l'individu à la singularité

En lisant le dernier livre de la philosophe Cynthia Fleury, « Ci-gît l'amer », on découvre l'ampleur que peut prendre le ressentiment dans la vie des hommes.

Elle articule son livre en trois parties en faisant un excellent jeu de mots qui prend tout son sens dans la façon dont on peut se frotter au ressentiment et d'en voir ou non une issue possible : la mère (la protection de l'enfant), l'amer (la vie avec ses imprévus parfois non désirés), la mer (le dépassement et la création - ou la sublimation ?). Il ne faut pas oublier que Fleury est aussi psychanalyste. Voici quelques idées fortes émanant de ce livre.

Chaque homme, dit-elle, connaît le ressentiment et un tel mal, étant si commun, peut-il être aussi grave pour lui-même et pour la société ?

Tout dépend. Car il existe une différence radicale entre les hommes dans leur aptitude à se tenir à distance de leur propre ressentiment. Si chaque homme peut le reconnaître, chaque homme n'en devient pas pour autant le lieu de sa fossilisation.

Le ressentiment est une détestation, une rumination à l'encontre de quelqu'un en particulier, mais aussi, en prenant de l'ampleur, à l'adresse d'un groupe, au départ non concerné par la réaction affective, mais désormais rattrapé par l'extension du phénomène.

Scheler voit dans le régime démocratique un lieu structurellement plus enclin au ressentiment. Tocqueville l'avait, en son temps, déjà senti, en pointant ce mal qui s'abat sur l'homme, l'égalitarisme, et le fait que celui-ci devienne d'autant plus sensible à l'égalité que les conditions pour y arriver s'affirment de plus en plus. La moindre inégalité blesse l'œil, avait-il dit et l'insatiabilité de l'individu en ce domaine est immense. Déjà, il nommait ce mal : « de la mélancolie au sein de l'abondance ».

Il serait pourtant sain de reconnaître son égalité avec autrui sans avoir besoin de lui nier ses propres qualités. Mais la frustration provoquée par le ressentiment se développe sur le terreau « du droit à ». Il faut la croyance d'un droit pour éprouver un ressentiment.

Il ne s'agit pas ici de nier la nécessité de l'égalité, car le monde commun se maintient en laissant à chacun la possibilité (ou l'espérance) de conserver ou d'acquérir une égale valeur, mais c'est l'incapacité de reconnaître la valeur des autres qui assigne certains à la médiocrité, cette incapacité à s'extraire de son insuffisance.

Cette perversion est-elle inéluctable ? L'affaire est une question d'éducation. Cela se joue au niveau du « gouvernement de soi-même » dit Foucault, seul horizon permettant un gouvernement des autres, digne ce nom.

Il y a au moins deux chemins possibles à la sortie du ressentiment : le dépérissement de soi-même d'une part et le renversement du stigmate d'autre part, à savoir la revendication victimaire, le fait de se définir comme offensé et d'utiliser cette identité de façon tyrannique. Cette attitude n'est pas sans rappeler la violence de Nietzsche qui y voit « la morale des esclaves » qui désirent l'affaiblissement des autres pour obtenir un sentiment égalitaire.

Le renforcement actuel de l'individualisme peut également produire un terreau pour le ressentiment dans la mesure où l'individu fait sécession et commence à n'entrevoir sa responsabilité qu'à la condition de la distinguer de celle des autres : rendre les autres responsables du dysfonctionnement perçu.

L'aventure démocratique propose, elle aussi, la confrontation avec la rumination victimaire. Que faire, à quelque niveau que ce soit, institutionnel ou non, pour que cette entité démocratique sache endiguer cette pulsion, la seule à pouvoir entamer sa durabilité.

Mais une troisième voie possible à la sortie du ressentiment s'offre à nous : c'est au milieu des années 1950 que Fanon, psychiatre

martiniquais, arrive en France et se découvre objet parmi d'autres objets. Mais il refuse « toute tétanisation affective ». Il entre en lutte non contre les autres, mais contre lui-même et sa propension victimaire : « Je voulais être un homme, rien qu'un homme. D'autres me reliaient aux ancêtres miens, esclavagistes, lynchés, mais je décidai d'assumer ».

« C'est à travers le plan universel de l'intellect que je comprenais cette parenté interne, petit-fils d'esclaves, mais cet universel était pour moi un cheminement possible de la sortie du ressentiment, une victoire sur soi et sur les autres : se déplacer sur un plan, précisément celui qu'on vous dénie ».

Mais ne croyons pas qu'il soit aisé, même pour Fanon, d'aller au-delà du ressentiment, les envies de perdre espérance sont là, les fatigues devant le monde sont là.

Pourtant, je refuse cette amputation, écrit-il : « Je me sens une âme aussi vaste que le monde, véritablement un âme profonde comme la plus profonde des rivières, ma poitrine a une puissance d'expansion infinie ».

Nous avons tous des raisons de souffrir de nos insuffisances et des injustices subies. Fanon lui aspire à l'universalité, à être simplement un homme, mais il voudrait aussi se jeter à corps perdu dans sa négritude comme s'il s'agissait d'un océan des plus élémentaires, un océan pour tous. Car les parentés internes, celles du monde que nous habitons, sont grandes entre nous tous.

Si la littérature porte en elle la vérité de l'humanité, c'est parce que à travers le style, nous pouvons expérimenter cette négritude, la nôtre ensevelie, imaginée, ou bien visible, cette réalité de l'homme et de la femme, la grande douleur océanique du manque.

Il est clair que deux mondes s'affrontent : celui de l'individualisme, moins conscient de la spécificité des enjeux actuels et qui oscille entre l'appel à l'aide et la vision très illusoire d'un homme providentiel tout

en rejetant les élites, jugées pas assez exemplaires pour être reconnues comme chefs.

Face à cela, il y a l'autre monde dans lequel des individus sont plus épris d'individuation réelle, créatrice et dont le talent est mutilé par des approches trop verticales, pas assez respectueuses de l'expertise propre, de la finesse de la réponse à apporter. Dans ce cas, un haut niveau d'individuation des individus est nécessaire pour rendre cette approche efficace.

Il est du devoir de chacun d'élaborer les conditions de possibilité d'une responsabilité, d'agir dans le monde, sans pour cela devenir nécessairement un être exceptionnel. Là n'est pas l'enjeu.

À l'inverse, l'enjeu est dans le régulier éducationnel, de ne pas lâcher sur l'agrandissement de sa pensée, sur la démultiplication des expériences esthétiques, existentielles, qui permettent à l'esprit de grandir.

Soigner et éduquer doivent être des tâches revendiquées comme essentielles dans l'acte de gouverner. Car la question du bon gouvernement n'est pas exclusivement celle du moment exécutif, mais se situe en amont, dans l'éducation et le soin.

Car la santé démocratique partage cette même aptitude : savoir faire face aux dérèglements internes, ne pas être paralysés par eux, trouver les moyens de progresser malgré les vents contraires.

Faire une analogie entre le corps individuel et le corps collectif pourrait paraître de pas avoir de sens. Pourtant, ne pas les lier est tout aussi ridicule, tant nos sociétés sont désormais constituées par des « individus » qui revendiquent leur individualité avec le plus possible de santé psychique.

Pourquoi tant de haine, refonder le contrat social ?

À l'image de la peste de Camus, un virus invisible, mais hautement contagieux, vient symboliser et stigmatiser nos sociétés malades de leur chômage, de leur économie, de leurs représentants politiques, de leurs institutions, de leur verticalité, sur fond de manifestations citoyennes exprimées par les réseaux sociaux et dans la rue.

Le populisme est, dans beaucoup de nos pays démocratiques, la traduction politique tragique de cette situation malheureuse d'un peuple recherchant les voies d'une expression immédiate et directe. Le cycle infernal des radicalisations et des contestations est en marche. La violence insupportable impose son tempo et dicte l'actualité.

Notre erreur est de croire que la réponse est proprement politique. Le mal est si ancien, si profond, qu'il faut revenir au fondement du corps politique lui-même, à la société civile et à ses multiples mouvements et associations qui se sont manifestés avec la crise sanitaire.

En un mot, il faut revenir au fondement du contrat social (Jean-Jacques Rousseau) qui ne se réduit pas à un simple contrat de gouvernement, mais à un contrat en deux temps, dont le premier temps est l'association entre des citoyens qui se reconnaissent comme des individus libres et égaux, ayant la volonté de vivre ensemble et de construire en commun.

Sans cette citoyenneté de base, le contrat politique est hors-sol, découpé de la société. Alors que la société s'est longtemps incarnée dans le travail et ses promesses d'intégration et de progrès pour tous, il faut trouver les voies d'une nouvelle citoyenneté.

Car le travail ne fait plus le citoyen. Le contrat de travail ne consacre pas seulement un rapport de subordination. Et à l'heure actuelle, il devient toujours plus flexible, aléatoire, intermittent, précaire. Sa fragilité l'empêche de devenir le pivot central du contrat social. Le culte de la performance individuelle devient la règle, chacun étant

sommé de s'instituer en auto-entrepreneur, responsable de sa vie et de l'échec ou de la réussite de ses projets.

Le travail parcellisé, émietté contribue par ailleurs à la perte de sens qu'une personne éprouve dans sa vie civique. Sans parler des inégalités qui se renforcent et qui deviennent de plus en plus illisibles par nos institutions. Les inégalités d'aujourd'hui ne participent plus à un système, en référence à des classes sociales bien typées.

Nous sommes devenus inégaux en fonction de divers biens économiques et culturels dont nous disposons et des différentes sphères auxquelles nous appartenons.

Avec cette perte de citoyenneté par le travail, c'est le socle fondateur et actif du contrat social qui se dérobe. D'où l'extrême défiance à l'égard des politiques qui croient encore qu'un simple contrat de gouvernement, promettant monts et merveilles, peut ressourcer la société.

Par ailleurs nous sommes rentrés dans une nouvelle ère, que l'on pourrait qualifier de quaternaire, basée sur la connaissance et de nouvelles technologies (numériques, biotechnologiques, écologiques, cognitives . . .). Dans cette nouvelle ère, le social devient la ressource majeure de reconnaissance et de production de richesses.

Il y a déphasage, rupture, entre un travail en pleine mutation et sa transcription par nos institutions politiques. Dans toute reconversion, nous devons mettre au centre l'impératif de justice sociale. Bien pensée, celle-ci peut permettre de recréer des emplois, de renouer avec le sens du travail tout en sauvegardant des conditions de vie authentiquement humaines.

L'État-providence doit être remodelé, car il ne peut plus être décidé uniquement d'en haut ni par des « architectes extérieurs ». Il doit résulter d'une co-construction et solliciter tous les acteurs de la démocratie (représentative, continue, intermédiaire, décentralisée).

Il est temps de retisser un lien de société dont la raison d'être est d'y inclure pleinement la fragilité. Peut-on imaginer qu'il ne restera rien de cette attention à l'autre, des manifestations d'entraide que l'épreuve pandémique aura fertilisé dans les familles, les quartiers, les entreprises, comme partout dans la planète, ce fameux « prendre soin de soi et d'autrui ».

L'heure n'est pas à la reprise, dans le repenser, le repartir, le relancer, le reconstruire, mais dans le penser nouveau, avec comme autre préfixe la collaboration et comme points cardinaux la confiance et la responsabilité.

Faire appel à l'intelligence collective pour redonner du souffle à nos entreprises - les nombreuses start-ups, initiées par des jeunes enthousiastes, sont un témoin de ce renouveau. Et loin, très loin des clichés d'une société atomisée du repli sur soi, nous devons développer une économie de la relation, du service, de la réciprocité, de l'échange des connaissances et du bien commun qui sert de référence.

Face à tant de haine et au risque totalitaire qui pourrait en découler, nous devons pallier la verticalité défaillante des Etats par une horizontalité de nos relations dans tous les domaines (économique, social, politique . . .) et refonder le contrat social, premier étage du contrat politique.

D'une société close vers une société ouverte

L'angoisse est une vérité des modernes ; elle peut même s'approfondir et devenir une angoisse sans issue. Il existe alors différentes structures de soutènement : les plus traditionnelles renvoient à la réalité matérielle, en somme la propriété, le rapport au pouvoir ou à la réalité intellectuelle avec la connaissance, ou encore avec la réalité émotionnelle, l'enjeu étant de créer des systèmes de valeur qui soient capables de résister à la panique, notamment celle liée à la finitude, ou au danger que l'autre peut représenter.

Tous nos systèmes de valeur cherchent donc à calmer notre angoisse existentielle. En revanche, le ressentiment produit une inversion de ce système de valeurs dont le sujet ne pourra pas s'émanciper.

Hermann Broch va lui décrire un système de « sociétés ouvertes », pour définir un système de valeurs sain. L'homme va tendre naturellement à vouloir subsumer le monde dans son système de valeurs, cependant il n'empêche qu'il doit pouvoir penser qu'il y a du reste et quelque chose qui résiste à cette synthèse.

Le problème vient du fait que l'individu ou le groupe se cramponnent à leur système et que tout ce qui transgresse celui-ci est jugé comme illégitime. Il ne s'agit pas de valider les systèmes relativistes qui ne hiérarchisent pas leurs raisonnements, mais de produire un ensemble de valeurs compatibles avec l'esprit critique et qui peut accueillir la discussion avec des arguments contradictoires, quitte à les refuser, mais en toute bonne foi.

Un système qui se trouve sous la domination d'un dogme de valeurs est un système fermé ; tel est généralement le cas des religions ou des idéologies intégristes ou totalitaires. Les systèmes ouverts, au contraire, se distinguent par le fait qu'ils ne cherchent pas à subsumer l'ensemble des valeurs du monde dans un édifice commun.

La science est un système ouvert par excellence, qui procède par stabilisation successive des vérités, même si celles-ci peuvent s'effacer devant un nouveau raisonnement les mettant en cause.

Broch fera un pas de plus pour relier l'individu et son système de valeurs, ouvert ou fermé, et dès lors décrire ses ressources pour résister à l'ensemble de ses pulsions, car cela n'est pas sans conséquence sur son psychisme et sur celui de la collectivité.

Tout système de valeurs chez l'individu n'est bien sûr pas le fait unique de valeurs individuelles, mais relève d'une interaction permanente entre ce même individu et les sociétés dans lesquelles il évolue (famille, institutions, culture, etc.), c'est-à-dire son appartenance à différentes communautés.

Ainsi le « type idéal de communauté », est celui qui offre à l'individu à la fois « un maximum de valeurs rationnelles et un maximum de valeurs irrationnelles, sous la forme d'un libre développement de la personnalité et sous la forme de sentiments communautaires. Cette thèse est intéressante d'autant plus qu'elle n'oppose pas le rationnel et l'irrationnel ; elle concède que les deux sont essentiels à l'homme.

La raison, dans son ensemble, ne s'exprime pas seulement par voie scientifique ou en suivant une méthodologie de certification lui préexistant, elle invente aussi ses nouveaux outils d'évaluation, outils jugés parfois insuffisants en termes de rationalité scientifique.

Il est donc important que le système central de valeurs soit capable de produire une sorte d'homéostasie régulière, face aux valeurs et faits nouveaux qui n'ont pas été expérimentés ni pensés jusqu'alors.

Si le sujet se maintient dans son système fermé, incapable de nouvelles symbolisations et sublimations, il peut basculer dans une psychose dangereuse, pour lui-même et la collectivité. S'il maintient le système ouvert, cela ne signifie pas qu'il sera protégé pour autant des assauts d'insécurité (matérielle, émotionnelle, intellectuelle) provoqués par ce nouveau réel, mais il sera capable de les affronter.

Cette optique de système ouvert est peut-être un moyen pour chacun d'élaborer une relation avec une transcendance sans le dogme lui afférent, du moins pour permettre qu'il y ait un territoire non conflictuel possible et commun dans ce lien civique et personnel à la transcendance.

Ce raisonnement permet de comprendre comment la démocratie doit tendre, pour l'individu, à un gain constant et à une rationalité, et ce type de gain renverra lui-même à un espace très personnel, intime et aucunement politique.

Entre le singulier et l'universel, le retour de la société civile

L'insupportable liberté des Modernes

L'individualisme a changé le monde, en libérant la curiosité humaine et en étendant le champ des possibles. Et cet individu, débarrassé du fardeau de sa famille, de son milieu de ses origines, semble incarner ce que Benjamin Constant appelait la liberté des Modernes, cette liberté qui s'épanouit dans la participation aux affaires publiques et ce par la décharge de celles-ci à un nombre limité des personnes (gouvernement représentatif).

Mais ce que nous n'avons pas vu c'est que ce triomphe portait en lui la dissolution des cadres dans lesquels s'enracine sa liberté. Entre le monde et l'individu, il n'y a plus rien : « l'égalité intellectuelle » d'une ambition collective partagée dans l'exercice des droits politiques s'est dès lors évanouie. Où va-t-il trouver la boussole qui le guide, libéré de ses amarres morales, économiques et politiques ?

La réponse de l'utilitarisme économique est simple : Adam Smith, en inventant le concept de « main invisible » fait habilement échapper au monde des valeurs l'activité économique. La question d'une bonne vie est évacuée, comme celle du bon gouvernement : l'étalon de mesure de l'argent permet de donner à chaque objet, chaque situation, un prix, nécessairement juste puisqu'il reflète la somme des préférences individuelles.

L'impasse de la politique traditionnelle

Après la légitimité religieuse qui, dans tant de pays et pendant des siècles, avait été un des piliers de la légitimité politique, la politique était devenue une part de l'identité de l'être humain, et donc aussi de ses rêves. Elle provoquait le débat et le clivage gauche/droite structurait une confrontation qui opposait deux idéologies, deux imaginaires. Mais le triomphe de l'individu jette à présent le doute sur l'idée même de société et l'ambition d'un parti politique de donner une vision globale d'une société a cessé d'être crédible.

La mondialisation n'a fait qu'accentuer cette situation en la radicalisant : dans un monde mobile où l'identité et la cohésion des Etats sont incertaines, quel est le cadre légitime de la solidarité et de la redistribution ? La ville, la région, l'Etat, l'Europe, le monde ? La réponse éthique devrait nous interdire d'établir une quelconque séparation entre les humains mais la réponse politique ne peut ignorer les émotions , et donc les liens de proximité.

Ainsi la politique traditionnelle, dépourvue des repères, n'a plus d'idéologie à répartir, d'intérêts collectifs à arbitrer. Cette défaite a sur les démocraties des conséquences redoutables : désormais impuissantes à négocier des intérêts, elles sont confrontées au choc des identités. Et ces dernières , construites sur l'affirmation d'une différence, loin d'organiser la société en groupes la fragmentent presque à l'infini.

La nouvelle politique

La table de la politique a été renversée, le cadre intellectuel qui structurait le débat s'est effondré et nos démocraties n'ont plus de boussoles qui les guident. La brutalité croissante du langage politique, du président Trump aux gilets jaunes, peut être célébrée comme un sain retour à l'honnêteté ; la civilité, composante essentielle de la vie en société disparaît. Chacun a désormais ses faits à lui et construit un rempart contre les attaques d'un monde aussi incontrôlable qu'incompréhensible. Les faits deviennent des opinions et les opinions des faits.

Cette relation nouvelle à la vérité, ou plutôt ce désintérêt pour la recherche patiente de celle-ci, dévalue le politicien traditionnel, gardien de l'espace public et de l'intérêt commun, et un nouveau type de leader apparaît alors. On se mobilise désormais derrière des individus charismatiques dont on n'attend pas qu'ils argumentent mais qu'ils affirment, confirmant les certitudes dans lesquelles on s'est enfermé.

Les utopies identitaires et le retour du fanatisme religieux ont remplacé les utopies de projet, et le secret de leur réussite est de

permettre à un groupe de s'identifier ; le programme est moins alors un catalogue de mesures qu'un défilé de symboles. L'utopie est donc revenue ; mais ce n'est plus une utopie transformatrice mais une utopie de colère devant la complexité insaisissable du monde, le ressentiment partagé de l'invisibilité à laquelle on est condamné. Ainsi le nationalisme, le repli sur soi offrent la réponse la plus simple en substituant un espace d'expression à celui de l'action.

Le retour des valeurs dans le débat politique est capté par des mouvements identitaires mais il est sans doute aussi porteur d'avenir et c'est tout l'enjeu des mouvements écologiques qui face à un monde fini seraient générateurs de nouveaux projets. L'appartenance à ces mouvements offre alors une identité transnationale ancrée dans des valeurs et des réponses au besoin de collectif. Et les Etats eux-mêmes ont commencé de comprendre que c'est sur le terrain des valeurs que la nouvelle politique mobilise.

L'impact provoqués par les réseaux sociaux

On ne remarque même plus le bouleversement que l'utilisation des médias classiques a introduit dans la vie politique en substituant à la délibération une communication univoque qui s'introduisait dans chaque foyer. Cependant la même logique n'est plus à l'œuvre avec l'essor des réseaux sociaux car les mécanismes de régulation traditionnels deviennent inopérants.

Le détenteur d'un compte Facebook se pense non seulement libre, mais détenteur de pouvoirs nouveaux qui exaltent sa toute puissance et confortent ses certitudes. Cette perspective crée l'apparence d'une remarquable égalité : il n'y a plus de producteurs du savoir, seulement des individus en réseaux, qui se pensent égaux dans leur accès pour recevoir comme pour produire de l'information.

Grâce à l'espace virtuel de l'internet qui abolit la géographie, nous pouvons nous retrouver entre « nous » avec des gens qui nous ressemblent. Et chaque rencontre est une confirmation de la conviction initiale, libérée du filtre des experts et des avis divergents,

nous enfermant dans des bulles qui recyclent et amplifient les informations et mensonges que nous produisons.

La logique de ces communautés virtuelles est profondément différente des communautés géographiques : elle permet à un groupe, en changeant l'échelle de diffusion, d'atteindre une taille critique pour se faire entendre. Et la logique de ces communautés n'est pas nécessairement la recherche de la connaissance mais la poursuite de l'audience et la passion de la violence.

A cela s'ajoute le fait que le recueil systématique des données par les grandes plateformes de l'Internet et leur exploitation par l'intelligence artificielle bouleversent non seulement les conditions d'exercice de la politique mais également les rapports de force dans la société.

D'une part l'écrasement des hiérarchies et la disparition des filtres provoquent un resserrement des liens horizontaux, bien souvent à l'avantage d'une violence grégaire, qui nous éloigne un peu plus du dialogue et de la raison. D'autre part nous assistons à un échange inégal où de grandes entreprises et des Etats tout-puissants thésaurisent nos données et deviennent détenteurs d'une nouvelle forme de pouvoir sur nos vies.

Que voulons-nous ?

Notre avenir est-il circonscrit entre l'endormissement paisible dans une dictature invisible ou dans un monde qui s'émiette, proie de sociétés détenant de nouveaux pouvoirs par les données qu'elles détiennent ? Le contrat social ne peut-il être fondé que sur la manipulation des esprits ou l'exacerbation des peurs et des passions ? Où est le nouvel équilibre à trouver entre l'individu et le collectif, entre le dynamisme de la liberté et l'enracinement dans le groupe, entre le singulier et l'universel ?

Dans le monde entier, des organisations de la société civile se rassemblent contre des lobbies, des sociétés multinationales, des Etats corrompus ou totalitaires. Nous assistons depuis quelques années à une profusion de mobilisations qui ont affecté un ensemble de

sociétés disparates : d'Alger à Santiago du Chili, de Beyrouth à Téhéran, des manifestants ont pu défiler avec des slogans qui se ressemblaient malgré des contextes différents, alimentés par des phénomènes de souffrance sociale. Ainsi le tissu social conditionne de plus en plus l'action des dirigeants.

Mais leur mobilisation ne serait pas si ardente s'ils se battaient uniquement pour un processus. Ils se battent davantage pour une certaine idée de la société. Les chinois qui défilent à Hong Kong défilent contre les mensonges et l'arrogance d'un pouvoir communiste. Les Russes qui contestent la domination de Poutine dénoncent la corruption et la triste pauvreté de la masse du pays.

Ce qui est en jeu c'est l'esprit même de la société, son échelle de valeurs, et les deux mots si souvent utilisés aujourd'hui, populisme et élitisme, confirment que la crise de la démocratie ne se réduit pas à sa seule dimension socio-économique. L'argent a été un formidable moteur de transformation du monde mais, en devenant la mesure de toutes choses, il anéantit la complexité des motifs qui déterminent l'action humaine et abaisse les pauvres autant que les riches.

C'est à une nouvelle renaissance de notre modèle de société qu'il faut travailler, au-delà de l'opposition entre démocraties et dictatures. Ne pas renoncer à une pensée de l'individu qui a fait la grandeur de la tradition occidentale mais le libérer du rétrécissement procédural dans lequel le triomphalisme démocratique s'est progressivement enfermé. Une autre politique est donc à inventer, du local au global.

Reconstruire de nouvelles légitimités de savoir et de pouvoir qui prennent en compte la concurrence que le monde virtuel fait au monde de la géographie, renouveler les institutions politiques en les rendant plus ouvertes à l'intervention directe des citoyens, mais aussi les ouvrir à l'expansion des connaissances sans être dominées par elles.

Et aussi reconnaître que les rapports de force n'ont pas disparu et que le monde n'est pas une collection d'individus atomisés mais qu'au sein de leurs appartenances multiples ils peuvent retrouver des ambitions

collectives qui les rassemblent autour de valeurs plutôt qu'autour d'identités.

C'est en effet l'horizon même de la vie politique, avec la nécessaire inscription de l'action dans la durée, et la redéfinition de son sujet, avec le passage du citoyen-national à l'individu-humanité, qui est en jeu.

Épilogue : un nouvel imaginaire

Une société démocratique est une société autonome où les individus admettent que toute institution est contingente, que la place de l'économie, les finalités assignées à la technique, l'éducation, la validité et la légitimité des normes relèvent de l'imaginaire instituant.

Les individus savent qu'ils sont à l'origine du sens et donc d'un système, même quand ils le subissent. Pour parler comme Cornelius Castoriadis, la démocratie signifie la rupture de la clôture du sens ; elle signifie que le « pouvoir » central fondamental dans une société, le pouvoir premier dont tous les autres dépendent est le pouvoir instituant et que les individus sont prêts à assumer la responsabilité qui découle de cette reconnaissance.

Reconnaître que les significations sociales sont instituées, y compris celles qui nous aliènent et ont colonisé notre imaginaire, comme le capitalisme et la loi de la compétition illimitée, revient à admettre qu'elles n'ont rien de naturel ou de nécessaire, et qu'il est possible de les changer.

Les sujets doivent prendre conscience de leur pouvoir instituant, mais il leur faut également reconnaître qu'il est indispensable de s'en remettre à un moment, à l'institution et à l'autorité des lois et s'organiser politiquement pour vivre ensemble aussi bien que possible.

Cependant, les hommes ont difficile de s'entendre durablement et d'être sûrs de vouloir demain ce qu'ils veulent aujourd'hui, comme le notait Hobbes. La politique a pour tâche de rendre possibles les négociations requises par la pluralité des revendications parfois antagonistes, mais elle implique aussi de savoir mettre fin aux délibérations pour trancher.

La conscience de la contingence et de la nécessité de l'institution revient à accepter que toute décision ait ses limites. Cette prise de

conscience est indispensable si on veut éviter le chaos qui découle de la prétention de chacun à détenir la vérité.

Ainsi la démocratie, parce qu'elle repose sur l'autonomie, est le régime de l'autolimitation et elle doit pouvoir se nourrir de la conflictualité afin de se maintenir et évoluer. L'activité créatrice à l'origine des transformations sociales n'est pas le fait de la seule théorie, mais l'imagination joue aussi un rôle essentiel dans l'action.

L'imaginaire social confère à une société son unité et sa spécificité et une société autonome s'oppose aux sociétés closes dans lesquelles le corps politique est défini *a priori* comme un tout homogène fondé sur des critères ethniques ou culturels.

Il importe dès lors de demander aux individus comment ils pourront s'organiser pour que ce remaniement psychique et intellectuel, qui est vécu individuellement par un nombre croissant de personnes, crée un imaginaire collectif et devienne une force politique incontournable.

Les personnes qui occupent les postes de pouvoir dans les gouvernements, dans les syndicats, dans les entreprises ou même les intellectuels confortablement installés dans leurs idées sont rarement à l'origine des bouleversements les plus profonds de la société.

Toutefois, il faut que ce choc soit partagé, relayé et formulé de telle manière que l'indignation exprimée apparaisse aussi comme la réponse à une situation d'injustice globale montrant l'ensemble des victimes d'un système totalement dépassé et qu'il est urgent de remplacer.

Les transformations doivent, pour être profondes et durables, affecter les modes de production et de consommation, et concerner à la fois les affects et les couches les plus ensevelies de notre psychisme.

C'est ainsi que pourra émerger un nouvel imaginaire. Les connaissances scientifiques et les arguments philosophiques ne

suffisent pas à changer la société. La plupart du temps, ils ne font pas le poids face aux intérêts économiques et aux habitudes.

En revanche, une pensée cohérente, qui propose une vision d'ensemble de la société, s'adresse à la fois à la raison et au cœur, articule la pensée et l'action, et inspire des créations imaginaires attachant des significations nouvelles.

Elle peut donner une force symbolique et une structuration aux mouvements que des citoyens et divers publics ont fait naître, des points qui sont partagés par plusieurs luttes et un potentiel émancipateur des alternatives aux modes de production et de consommation habituels.

Il nous faut redonner confiance en l'avenir en nous mettant sur une trajectoire qui celle d'une véritable transformation sociale, donner sens à une existence en ayant un horizon qui nous transcende, rester humain dans un monde inhumain et vivre avec et pour les autres en œuvrant à la préservation du monde commun.