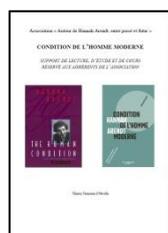
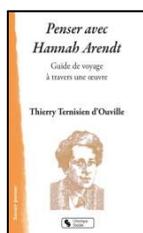
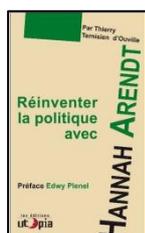
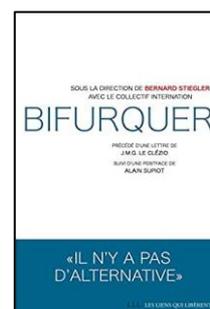
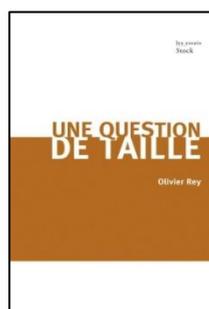
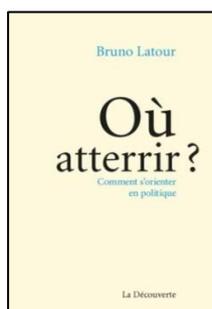
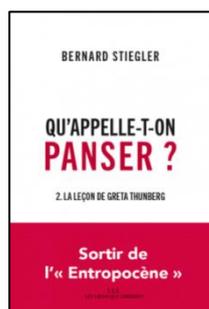
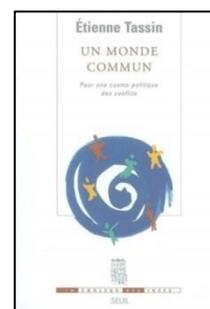
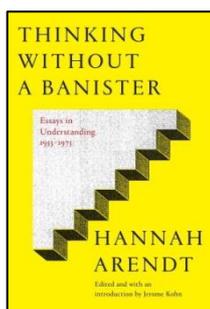
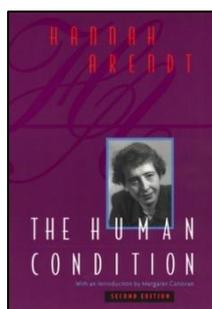


Trois questions pour pænser le monde

Où en sommes-nous ? Où atterrir ? Comment bifurquer ?

Octobre 2020

Thierry Ternisien d'Ouille



Recherche menée dans le cadre de l'association
Autour de Hannah Arendt, entre passé et futur

www.ttoarendt.com

Sommaire

Sommaire	1
In memoriam	4
Confinement ou domination ?	8
Trois questions	10
Où en sommes-nous ?	14
La condition humaine : de l'homme moderne à l'homme d'aujourd'hui	16
D'une domination à l'autre : essai de typologie des formes de domination (Tassin)	20
La technique et le temps, le temps du cinéma et la question du mal-être (Bernard Stiegler)	28
Où atterrir ?	52
Sommes-nous modernes ou terrestres ? (Latour)	54
Instaurer un monde commun (Arendt et Tassin)	62
Terrestres et mondains (Tassin, Latour, Arendt, Stiegler)	66
Comment bifurquer ?	68
Pour une cosmopolitique des conflits (Tassin)	70
La leçon de Greta Thunberg (Bernard Stiegler)	76
Expérimenter plutôt que s'adapter (Barbara Stiegler)	84
Une question de taille (Olivier Rey)	88
Réactiver le sens commun (Isabelle Stengers)	96
Bifurquer (sous la direction de Bernard Stiegler)	106
Annexes	122
De la relation marchande à la raison économique : une réaction en chaîne	124
Quand le supercapitalisme menace la démocratie	128
Hannah Arendt sur Hannah Arendt	132
Notes personnelles	154

In memoriam

En mémoire de Bernard Stiegler, disparu début août un texte personnel, un extrait des écrits existentiels de Goliarda Sapienza, auteur de *L'Art de la joie*, et deux extraits de *Thinking Without a Banister (Penser sans garde-fou)* de Hannah Arendt.

La disparition d'un compagnon de pensée

La disparition de Bernard Stiegler est tragique et me touche au plus profond. Au fil des années, il était devenu un de ces compagnons de pensée dont parle Hannah Arendt à la fin de son essai sur la crise de la culture. Rejoignant ainsi Arendt, elle-même. Ne nous restent maintenant, comme pour Arendt depuis 1975, que ses **réentions tertiaires** : ses livres, articles et entretiens.

Des **ponts** existent entre la pensée de Stiegler et celle d'Arendt, même si ce premier est passé en grande partie à côté, comme beaucoup en France, de la richesse et la profondeur de l'œuvre de cette dernière.

Arendt, écrivant après la catastrophe totalitaire, nous a légué, comme principale réention tertiaire, après avoir analysé les éléments ayant cristallisé dans les totalitarismes, une analyse historique et existentielle de la condition humaine à l'époque moderne, avec *Condition de l'homme moderne* (1958). Stiegler, vivant dans le « monde moderne » né politiquement des explosions atomiques, et dans notre époque, toujours innommée (innommable ?), écrit avant la catastrophe qu'il voit venir, (le devenir numérique empêchant la cristallisation de tout avenir) nous lègue une analyse de ce que la condition humaine est en train de devenir à l'époque numérique et dans l'ère de l'Anthropocène avec *La technique et le temps*, réédité en 2018, puis *La société automatique* (2015) et *Dans la disruption* (2016), et une injonction : la nécessité de *Bifurquer* (2020).

Avec les deux volumes de *Qu'appelle-t-on penser ?* Stiegler construit, sans probablement en avoir vraiment conscience, un **second** pont avec l'œuvre d'Arendt. Autour de ce qu'Arendt appelait le souci du monde, l'amour du monde. Souci du monde dont elle fait la raison d'être de l'éducation des nouveaux venus (enfants et immigrants) dans son essai, très connu et mal compris, sur la crise de l'éducation.

Durant le confinement j'ai tenté, sur mon blog, des premiers croisements entre la pensée d'Arendt, prolongée par Tassin, et celle de Stiegler. Entre la vision d'un monde sans monde (acosmique) et d'une époque sans époque (dans laquelle le Droit ne rejoint pas les faits).

La disparition de Bernard Stiegler est tragique. Elle intervient au pire des moments, au moment où nous aurions le plus besoin de lui.

Heureusement l'inventeur du concept de **réention tertiaire** nous laisse des supports de mémoire très précieux : les lignes de ses livres. Mais, aussi, entre ces lignes, ce qui ne s'y trouve pas ou, plutôt, ne s'y trouvait pas encore. Était-il conscient que le temps lui manquerait lorsqu'il truffait ses cours et même ses livres de *Inch Allah*, Si Dieu veut, lorsqu'il annonçait les thèmes du prochain volume de *La Société automatique*, du troisième volume de *Qu'appelle-t-on penser ?*, des quatre volumes à venir de *La technique et le temps* ? À nous de lire ses lignes et entre ses lignes.

Je n'ai rencontré Bernard Stiegler que trois fois mais le souvenir de ses gestes, ce gilet enlevé et remis lors de ses cours ou sa lutte avec les caprices de son ordinateur, de son visage si lumineux, de son sourire, de sa voix m'accompagnera longtemps. Sa présence va cruellement me manquer.

Elle est morte parce qu'elle a vécu

Chaque personne a droit à son propre secret et à sa propre mort. Et comment puis-je vivre ou mourir si je ne rentre pas en possession de ce droit qui est le mien ? C'est pour cela que j'ai écrit, pour vous demander de me rendre ce droit. (...) et si je meurs foudroyée par l'éclair de la joie, si je meurs vidée de mon sang par les blessures ouvertes d'un amour perdu que rien n'aura pu refermer, je vous demande seulement ceci : ne cherchez pas à vous expliquer ma mort, ne la cataloguez pas pour votre tranquillité, mais tout au plus pensez en vous-mêmes : elle est morte parce qu'elle a vécu.¹

Penser sans garde-fou

J'ai une métaphore (...) que je n'ai jamais publiée mais que je garde pour moi. J'appelle cela **penser sans rampe (garde-fou)** (...). Autrement dit, lorsque vous montez et descendez les escaliers, vous pouvez toujours vous accrocher à la rampe pour ne pas tomber, mais nous avons perdu cette rampe. C'est comme cela que je me le dis. Et c'est bien ce que j'essaie de faire.²

(...) il n'y a pas de pensées dangereuses – penser en soi est déjà assez dangereux.

Si vous pensez à votre propre naissance, alors vous savez que c'est un accident si votre mère a rencontré votre père, et si vous remontez plus loin, il en est de même de la rencontre de vos grands-parents. Aussi loin que vous remontiez, vous ne trouverez jamais une cause absolue et convaincante. Saint Augustin a dit : « pour qu'il y ait un commencement, l'homme a été créé », et il n'a pas voulu dire par ce commencement la même chose que « au commencement » – *bereshith*³ – Dieu créa le ciel et la terre ». Pour le premier verset de la Genèse, il a utilisé le mot latin *principium*, mais pour le début qu'est l'homme, il a employé le mot *initium*, qui est la racine de notre mot « initiative ». Ce que Saint Augustin a dit, d'une manière ou d'une autre, c'est que tout cela est le prix à payer pour être libre – et maintenant vraiment libre dans une mesure terrifiante.

Et la question que nous pouvons nous poser est : « Est-ce que j'aime être en vie et être une personne, au point que je suis prêt à payer ce prix ? » Croire que nous pouvons, en quelque sorte, échapper à cette question me paraît plutôt douteux. Je n'y crois pas. Je pense que la crise est vraiment très profonde.

Penser est une façon de faire face à cela. Non pas en nous en débarrassant, mais en nous préparant toujours à nous confronter, à nouveau, à tout ce que nous rencontrons dans notre vie quotidienne. Je pense donc que « penser », sur quoi j'ai écrit et je suis en train d'écrire – penser au sens socratique – est une maïeutique, une mise au monde. C'est-à-dire que penser fait ressortir toutes les opinions, tous les préjugés que vous avez, quels qu'ils soient, et vous savez que jamais, dans aucun de ses dialogues, Socrate n'a, comme accoucheur, mis au monde d'enfant viable. Il est vrai que vous restez en un sens vide après avoir pensé. **Et c'est ce que je voulais dire aussi quand j'ai dit qu'il n'y a pas de pensées dangereuses –**

¹ Goliarda Sapienza, *Le fil d'une vie*, Éditions Viviane Hamy, 2008.

² Hannah Arendt, *Thinking Without a Banister*, Schocken Books, New York, 2018, p. 473.

³ Au commencement en Hébreu

penser en soi est déjà assez dangereux. En revanche, je dirais que cette entreprise de pensée est la seule qui corresponde en quelque sorte à la radicalité de notre crise, que je voulais porter à votre attention. Et une fois que vous êtes vide, alors (d'une manière difficile à dire) vous êtes prêt à juger – c'est-à-dire, sans avoir de livre de règles sous lequel vous pouvez subsumer un cas particulier, vous devez dire : « C'est bien », « C'est mauvais », « C'est vrai », « C'est faux », « C'est beau », « C'est laid ». Et la raison pour laquelle je crois tant à la *Critique du jugement* de Kant n'est pas que je m'intéresse à l'esthétique mais que je crois que la manière dont nous disons « C'est vrai, c'est faux » n'est pas très différente de la manière dont nous disons : « C'est beau, c'est laid ». Autrement dit, nous sommes maintenant prêts à affronter les phénomènes, pour ainsi dire, de front, sans aucun système préconçu. (Et s'il vous plaît, y compris tout ce que vous pourriez m'attribuer !)

Confinement ou domination ?

Un confinement et une sortie de confinement qui interrogent

17 mars-11 mai 2020, ces huit semaines resteront dans la vie de beaucoup. Resteront-elles dans l'histoire ? Ce serait à souhaiter si c'est comme prise de conscience de la nécessité d'interrompre notre course folle vers le précipice qui engloutira le monde humain.

Pour certains le confinement a été vécu comme le supplice de la cellule qui rétrécit, dont les murs se rapprochent jusqu'à vous écraser. Pour d'autres ces huit semaines ont été une interruption, imposée mais souvent espérée, d'une course folle, d'un processus sans fin, de journées se répétant à l'identique dans un cadre strictement imposé, mêlant automatismes et addictions.

Pour beaucoup le confinement a représenté un surcroît de travail dans des conditions encore plus difficiles, rouages souvent ignorés, même méprisés, du fonctionnement de nos sociétés, devenus des acteurs essentiels pour la survie de tous. Enfin les familles ou les personnes vivant seules dans les situations les plus fragiles ou les plus fragilisées sont restées ou ont été brutalement expulsées dans les marges de notre société où sévissent la pauvreté, la misère et même la faim.

Mais, le 11 mai 2020, sommes-nous vraiment sortis du confinement ? Avons-nous (re)trouvé des vies non confinées, avec le plaisir de respirer un air pur, d'agir ensemble, d'entretenir et de réparer notre monde commun ?

Cette sortie chaotique peut, à la fin de vacances estivales bien particulières, nous interroger encore plus tant nous pouvons y déceler la confirmation de tendances lourdes de ce XXI^e siècle. La confirmation de la disparition progressive de tout ce qui n'est pas du domaine du calculable, de l'incalculable, de l'essentiel. La vie disparaît ainsi derrière une santé mesurée statistiquement à partir d'indicateurs suivis avec une absence de rigueur qui vaudrait un zéro à tout élève du secondaire et de seuils d'alerte modifiés au gré des humeurs politiques. Sans parler de la généralisation des cartes colorées par département : après la météo, bison futé, voici la contagiosité mesurée selon un indicateur ayant changé au fil du temps, paramètre incalculable avant la fin de l'épidémie et qui a entraîné les prévisions les plus folles et les décisions politiques les plus sottes. Là c'est en classe primaire que nous retournons.

La montée, ou plutôt la révélation d'un troisième type de domination, la plus radicale, celle de la technoscience, d'une science totalement asservie à la technique et à l'économie.

Le XXI^e siècle avait démarré sous les auspices de la lutte entre deux formes de domination.

- La domination globale (globalisation économique) avec pour évènements marquants, le référendum de 2005 en France, la crise financière mondiale de 2008, l'asservissement de la Grèce, etc.
- La domination intégrale (montée de l'intégrisme et du terrorisme, aujourd'hui, principalement islamique) avec les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis, puis la vague d'attentats dans le monde, en Europe et en France.

Le XX^e siècle avait vu l'invention de nouveaux régimes politiques autour de la domination **totale** du politique. Le XXI^e siècle voit s'affronter, ou même se combiner, trois types de domination : **intégrale**, **globale** et **radicale**.

Dans tous les cas sont en cause ce qui fait, selon Arendt de nous des êtres humains, non inhumains aurait dit Stiegler : **la pluralité et la natalité**.

Trois questions

Prenant en compte ce que nous apprend la période actuelle, ce que nos lectures et recherches des saisons précédentes nous ont appris, je vous propose d'entamer cette saison un travail autour de trois questions :

- **Où en sommes-nous ?**
- **Où atterrir ?**
- **Comment bifurquer ?**

Au-delà des approches politiques visant, à court ou moyen terme, une hypothétique et toujours repoussée prise du pouvoir – permettant de changer ce monde, de changer de monde –, en deçà des visions catastrophiques conduisant à s'évader du monde – et à, comme dans les années 1950 aux États-Unis, préparer sa survie après la destruction du monde humain –, ce confinement ne nous permet-il pas de réfléchir, seuls et ensemble, à l'époque dans laquelle nous vivons et au monde que nous habitons ?

À nous concentrer donc, non sur la prise du pouvoir et l'installation d'une nouvelle domination, ou, au contraire, la fuite vers le moi protégé et augmenté, mais sur une réflexion philosophique nouvelle et prolongée du politique, du vivre ensemble, de l'agir concerté, de notre rapport à la nature, de ce qu'est devenue une technoscience qui nous demande de nous adapter sans faire aucun effort pour que nous l'adoptions. En résumé à créer un nouveau commencement dans l'activité humaine en réinventant le travail, en redonnant à l'œuvre son rôle de construction d'un monde humain respectant la nature et offrant à tous et chacun l'espace public, à la fois lieu où agir et raison d'être du politique.

Grâce à ces trois questions nous prolongeons et tenterons de faire converger la recherche entreprise en 2015, résumée ci-dessous.

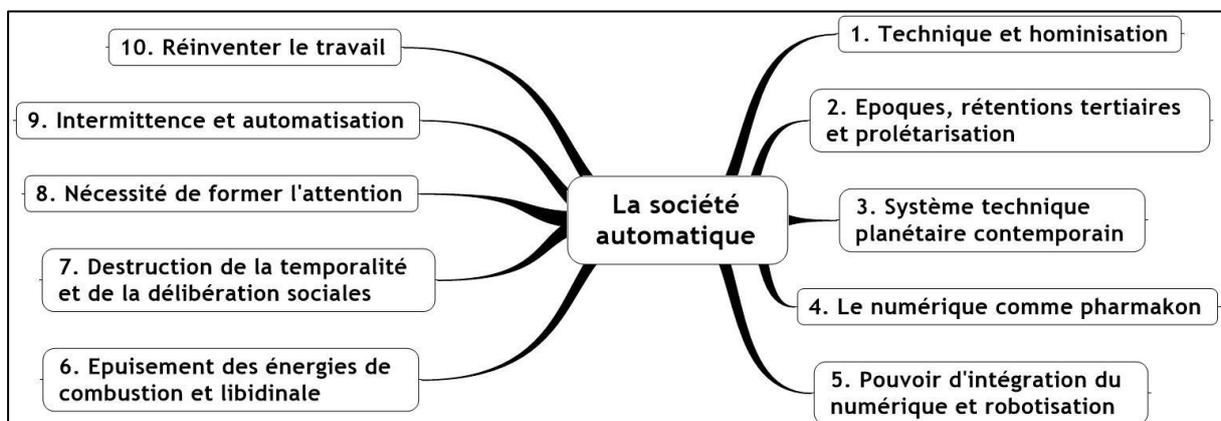
Repères pour un monde numérique : quatre cartes mentales (2015-2016)

La première carte mentale présente les repères obtenus à partir de l'étude de *La société automatique* de Bernard Stiegler.

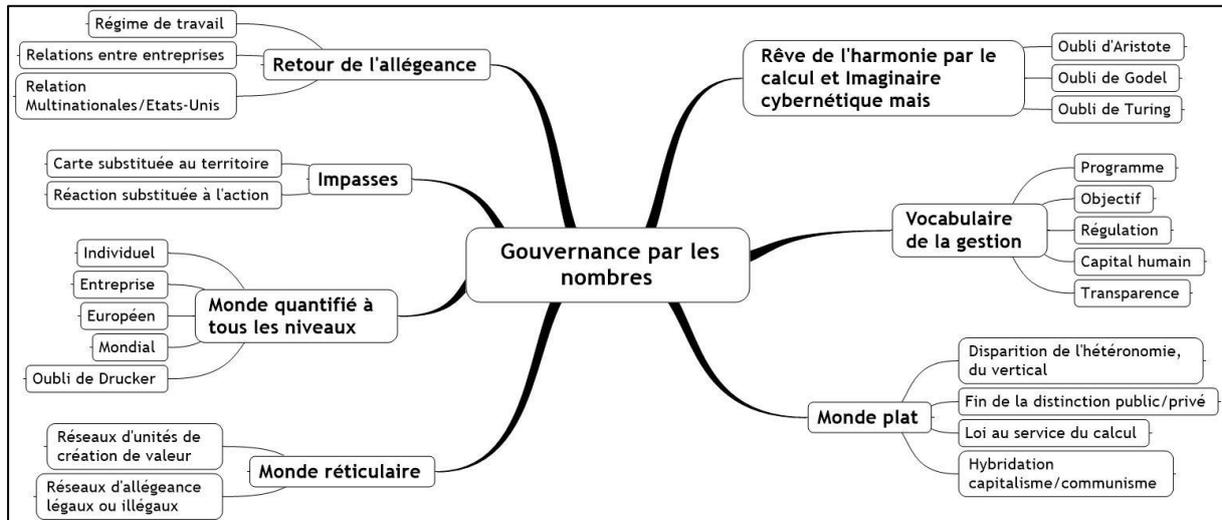
Les deux premiers repères mettent en perspective notre époque et notre monde.

Les deux suivants décrivent le système technique planétaire contemporain et son caractère pharmacologique.

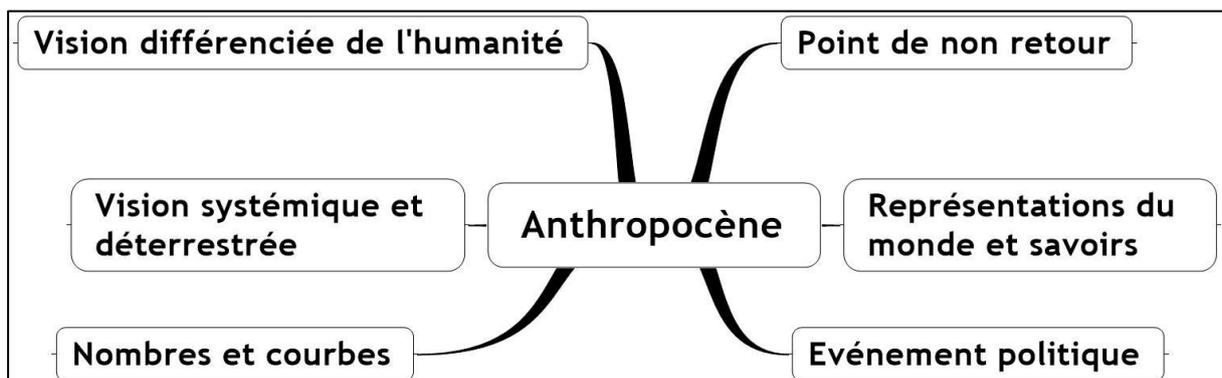
Ils sont suivis de six repères. Les trois premiers pointent les principaux risques et les trois derniers les principales thérapies du *pharmakon* numérique.



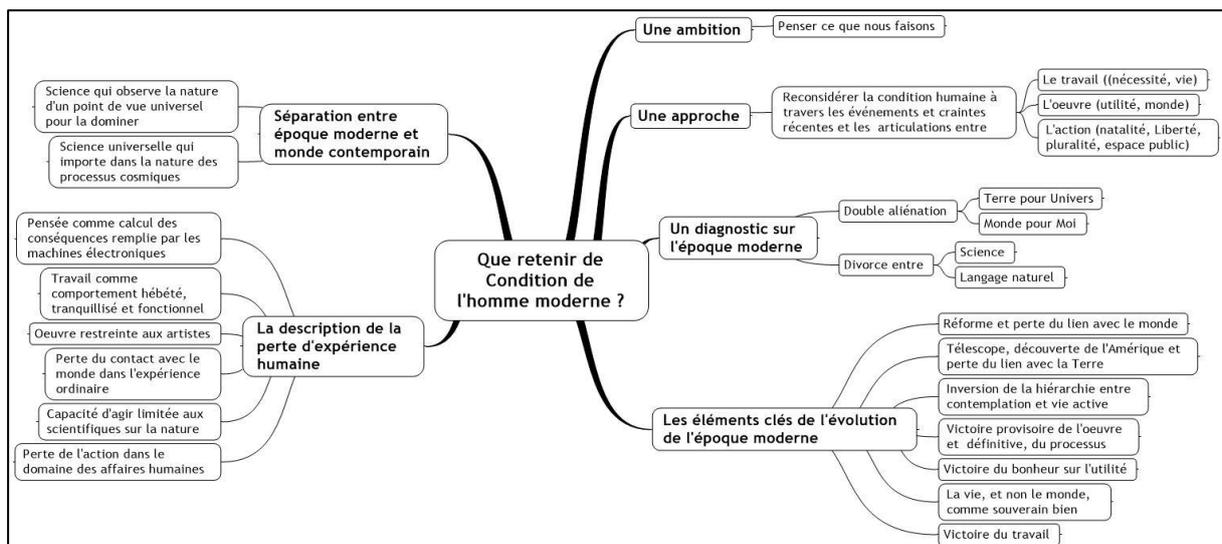
La deuxième carte résume les principaux enseignements de la lecture de *La gouvernance par les nombres* d'Alain Supiot.



La troisième présente six apports à la recherche de repères pour un monde numérique issus de la lecture de *L'évènement Anthropocène* de Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz.



La quatrième tente de synthétiser ce qu'il y a à retenir de l'étude de *Condition de l'homme moderne* de Hannah Arendt, pour la recherche de repères pour un monde numérique et, plus largement, pour notre questionnement sur la condition de l'homme numérique.



Des repères aux questions sur la condition humaine (2016)

La numérisation technologique (domination des chiffres) se traduit par la mise en place au niveau planétaire d'un système technique global basé sur le pouvoir d'intégration sans précédent du numérique. Cette technologie, qui amène un changement d'époque au moins équivalent à celui provoqué par l'invention de l'écriture alphabétique, est, comme toutes les techniques, un *pharmakon* (poison/remède/bouc émissaire). Elle appelle, de façon urgente, une politique traitant les principaux risques qui lui sont associés (robotisation, destruction de l'énergie libidinale, destruction de la temporalité et de la délibération sociales) et apportant les thérapies appropriées (formation de l'attention, utilisation de l'automatisation pour dégager des temps d'intermittence, réinvention du travail).

La numérisation économique (domination des nombres), s'appuie sur l'imaginaire cybernétique et numérique, pour réaliser le vieux rêve occidental de l'harmonie par le calcul et substituer la programmation au commandement. L'emprise de la gouvernance par les nombres, qui succède au vieux rêve commun du capitalisme et du communisme industriels d'étendre à l'ensemble de la société l'organisation scientifique du travail, s'étend à tous les niveaux (individus, entreprises, États, Europe, International). Les impasses auxquelles elle conduit (confusion de la carte et du territoire et remplacement de l'action par la réaction) ont provoqué, dans un monde voulu comme plat par certains et de plus en plus réticulaire, la résurgence d'une structure que l'on croyait disparue avec le féodalisme, l'allégeance, sous la forme de réseaux où chacun compte sur la protection de ceux dont il dépend et sur le dévouement de ceux qui dépendent de lui.

La révolution industrielle du XVIII^e siècle a conduit la Terre à un point de non-retour, **l'Anthropocène**. Cet événement politique, qui voit l'activité humaine devenue facteur tellurique, bouscule nos représentations et mobilise, de façon transdisciplinaire, tous nos savoirs. Les risques sont grands de se limiter à une explication historique dominée par les nombres et les courbes, et à une vision systémique et déterrestrée traitant l'humanité comme un acteur global et indifférencié : l'espèce humaine. Il importe de construire des récits politiques de l'Anthropocène prenant en compte une vision différenciée de l'humanité et intégrant les empreintes écologiques et responsabilités très différentes des hommes et communautés humaines. Récits qui intègrent aussi les controverses existant autour des risques, connus depuis le début, de la révolution industrielle. La richesse de l'humanité et sa capacité d'adaptation future viennent de la diversité de ses cultures, qui sont autant d'expérimentations **de façons d'habiter dignement la Terre**.

Enfin, Hannah Arendt nous a montré, dès 1958, l'importance qu'il y a à **reconsidérer la condition humaine du point de vue des expériences et des craintes les plus récentes**. À un moment où s'achevait, avec les totalitarismes et l'utilisation de la bombe atomique, l'époque moderne et apparaissait une nouvelle époque, encore inconnue, et dans laquelle nous vivons aujourd'hui. **Arendt nous a légué une méthode, avec ses trois points de vue, distincts et reliés, sur la vie active (travail, œuvre, action)** et montré l'exemple avec sa magistrale analyse de l'évolution de l'époque moderne.

La condition humaine à l'époque numérique : huit puis dix questions (2016-2018)

Disposant de ces repères et nous inscrivant dans les pas de Hannah Arendt nous avons consacré trois années, trois saisons, à interroger la condition humaine à notre époque à partir de huit questions :

- Avons-nous encore une vie privée ?
- Avons-nous encore un monde commun ?

- Que deviennent l'action politique et l'espace public ?
- Que devient le travail ?

Quatre questions traitées lors de la saison 2016-2017.

- Savons-nous et pouvons-nous débattre des choix économiques ?
- Savons-nous et pouvons-nous débattre des choix scientifiques et techniques ?
- Que devient notre relation avec la Terre et la nature ?

Trois questions traitées lors de la saison 2017-2018.

- L'Art assure-t-il encore la permanence du monde ?

Question traitée lors de la saison 2018-2019. Saison qui vit émerger, à travers l'étude des livres éponymes d'Emmanuel Todd et de Bruno Latour, deux autres questions :

- Où en sommes-nous ?
- Où atterrir ?

Éléments pour **pænser** notre monde numérique...confiné (2019-2020)

La publication par Bernard Stiegler du premier volume de *Qu'appelle-t-on panser ?*, en écho au livre de Martin Heidegger *Qu'appelle-t-on penser ?*, orienta la saison 2019-2020 vers la recherche d'éléments pour **pænser** (penser et panser) notre monde numérique, avec l'étude des livres d'Etienne Tassin (*Pour quoi agissons-nous ?*), d'Alain Supiot (*Homo Juridicus*), de Grégoire Chamayou (*La société ingouvernable*) et de Bernard Stiegler (*Qu'appelle-ton panser ? 1. L'immense régression*).

Saison qui vit l'évolution de notre monde rattraper nos modestes tentatives de le **pænser** avec les **huit semaines de confinement général**, imposées, dans la plus grande panique, pour faire face à la pandémie COVID 19.

Huit semaines, qui me confortèrent dans l'idée que cette recherche était devenue indispensable, ne serait-ce que pour conserver ma santé mentale face à la psychose et la peur.

Avec la douleur de perdre le 5 août 2020 un compagnon de pensée choisi pour traverser la vie.

Avec la conviction qu'il fallait défricher des chemins en traitant **simultanément** de trois questions :

- Où en sommes-nous ?
- Où atterrir ?
- Comment bifurquer ?

Cette dernière question m'étant inspirée par le dernier livre publié sous la direction de Bernard Stiegler, juste avant sa disparition.

Où en sommes-nous ?

Cette **première** question donne lieu à une littérature abondante. Les diagnostics s'empilent, les dénonciations de boucs émissaires se multiplient. Il y manque, en général, un axe de lecture adapté à la situation de notre époque, de notre monde et de notre condition humaine en cette fin de la deuxième décennie du XXI^e siècle.

Nous avons, pour notre part et depuis 2010, retenu comme axe celui de la **numérisation**, économique et technologique, du monde.

Numérisation technologique que nous étudions, depuis 2015, à travers l'œuvre de Bernard Stiegler, centrée sur *La technique et le temps*, et trois de ces livres : *La société automatique* ; *Dans la disruption* ; *Qu'appelle-t-on panser ? 1. L'immense régression*.

Numérisation économique que nous avons étudiée, depuis 2015, à travers deux livres d'Alain Supiot (*La gouvernance par les nombres*, *Homo juridicus*). Numérisation économique qu'Olivier Rey appelle « **Quantification du monde** »⁴.

Je vous propose cette année trois textes pour compléter notre réflexion autour de cette question :

- **La condition humaine : de l'homme moderne à l'homme d'aujourd'hui**. Un texte personnel tentant de prolonger la réflexion d'Arendt de l'homme moderne à l'homme contemporain.
- **Un essai de typologie des formes de domination** que connaît le monde contemporain par Étienne Tassin⁵.
- **Des extraits du troisième volume de *La technique et le temps* de Bernard Stiegler : *Le temps du cinéma et la question du mal-être***. Probablement son livre le plus important et qui constitue, avec *Condition de l'homme moderne*, un formidable outil pour décrypter notre monde et notre époque⁶.

En complément, vous trouverez en annexe deux articles de blog que j'ai publiés en 2007 et 2008 à partir des livres :

- de Jean-François Billetter (*Chine, trois fois muette*),
- et de Robert Reich (*Le supercapitalisme*).

⁴ Olivier Rey, *Quand le monde se fait nombre*, Éditions Stock, 2016.

⁵ Etienne Tassin, *Pour quoi Agissons-nous ? Questionner la politique en compagnie d'Hannah Arendt*, Éditions Le Bord de L'eau, 2018

⁶ Bernard Stiegler, *La technique et le temps. 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Fayard, 2018 (2001).

La condition humaine : de l'homme moderne à l'homme d'aujourd'hui

Plus de soixante ans après, nous pouvons tenter de reprendre et poursuivre la réflexion menée par Arendt sur *La condition humaine*⁷ à la suite de son premier livre, *Les origines du totalitarisme*.

Dans quelle époque vivons-nous ? Quel monde habitons-nous ? Quelles sont les conditions de base dans lesquelles la vie sur Terre est donnée aux hommes d'aujourd'hui ?

Condition de l'homme moderne

Nous en étions restés à la sortie de l'époque moderne avec :

- une humanité doublement aliénée, fuyant le monde pour le Moi et la Terre pour l'univers ;
- un monde moderne, différent de l'époque moderne, né politiquement avec les explosions atomiques, dont Arendt ne traite pas mais qui sert de toile de fond à la rédaction de son livre ;
- la victoire du travail de *l'animal laborans*, sur l'œuvre de *l'homo faber* et l'action de l'homme agissant ;
- l'absorption de l'œuvre par le travail et l'enfermement de l'homme dans son corps producteur et consommateur ;
- l'assimilation de l'œuvre à l'action, la substitution du faire à l'agir, dans le contexte moderne de la détermination purement instrumentale de la raison – soumise aux catégories des moyens et de la fin définies en boucle selon un cercle pragmatique – et de l'instrumentalisation de la violence prise elle-même dans ce cercle sans fin – instrumentalisation illimitée devenue insensée dans l'inversion des moyens et de la fin, comme l'illustre la logique de la domination totale ;
- la contamination de l'œuvre par l'action et son illimitation, menaçant de détruire le monde et la nature ;
- la perte d'expérience humaine considérable accompagnant la disparition de la contemplation et la transformation de la pensée, devenue calcul des conséquences, en une fonction du cerveau que les machines électroniques remplissent, logiquement, mieux que l'homme ;
- une société d'employés, dernier stade de la société du travail, n'exigeant plus de ses membres qu'un fonctionnement automatique ;
- une vie individuelle submergée par celle de l'espèce ;
- des individus requis d'abandonner leur individualité, leur peine et leur inquiétude de vivre pour adopter un comportement hébété et fonctionnel ;
- le changement de l'homme en cette espèce animale dont, depuis Darwin, il imagine qu'il descend ;
- un homme usant pour lui-même, malgré l'avertissement de Kafka, du point d'Archimède pour observer ses activités depuis un point de l'univers suffisamment éloigné pour qu'elles deviennent des processus – la motorisation, par exemple, devenant un processus de mutation biologique dans lequel les corps humains se recouvrent graduellement de carapaces d'acier ;

⁷ Traduction du titre original de *Condition de l'homme moderne*.

- un homme moderne qui, cependant, persiste à fabriquer et à construire : activités de plus en plus restreintes aux seuls artistes de sorte que la prise de contact avec le monde qui les accompagne échappe, de plus en plus, à l'expérience ordinaire ;
- une capacité d'agir devenue le privilège des hommes de science qui ont agrandi le domaine des affaires humaines au point d'abolir l'antique ligne de protection qui séparait la nature et le monde humain ;
- la pensée qui reste possible et en acte partout où les hommes vivent dans des conditions de liberté politique. Mais cette faculté humaine reste la plus vulnérable, agir étant plus facile que penser sous la tyrannie.

Telle était, décrite en 1958 par Hannah Arendt, la condition de l'homme moderne. Où en sommes-nous aujourd'hui ?

Des évènements « cristallisateurs »

Arendt mène son analyse de l'époque moderne, et de la *Condition de l'homme moderne*, à partir de trois évènements prémodernes qui en fixent le caractère : la découverte de l'Amérique suivie de l'exploration et de la cartographie du globe tout entier ; la Réforme et l'expropriation des biens ecclésiastiques et monastiques ; l'invention du télescope et l'avènement d'une science nouvelle qui considère la nature terrestre du point de vue de l'univers. Évènements qui se traduisent, pour le premier et le troisième, par l'aliénation de la Terre, la fuite de la Terre vers l'univers, et pour le deuxième par l'aliénation du monde, la fuite du monde vers le Moi. L'aliénation du monde est la caractéristique première de l'époque moderne, l'aliénation de la Terre, celle de notre « époque », de notre « monde ».

De même, Arendt dans son prologue de *Condition de l'homme moderne*, situe l'époque nouvelle et inconnue qu'elle voit s'ouvrir sous l'influence de **trois** évènements :

- le lancement de satellites autour de la Terre, évènement vécu par ses contemporains comme **le premier pas vers l'évasion hors de la prison terrestre**, signe d'une récusation de la condition terrestre consécutive à l'altération moderne de la condition d'appartenance-au-monde ; désir d'échapper à cette condition qui se manifeste aussi dans les essais de création en éprouvette et l'espoir de prolonger la durée de l'existence humaine au-delà de la limite des cent ans jusqu'alors admise.
- Le développement d'une logique discursive de la science et de la théorie presque entièrement coupée de l'ordre de l'expérience commune et de « l'expression normale dans le langage et la pensée », véritable manifestation d'une **crise politique des sciences** dès lors que, se mouvant « dans un monde où le langage a perdu son pouvoir », **les sciences s'aliènent le monde** dont elles sont censées être l'expression.
- L'avènement, enfin, de **l'automatisation** qui pourrait « libérer l'humanité de son fardeau le plus ancien et le plus naturel, le fardeau du travail, de l'asservissement à la nécessité », extrayant l'homme du cycle vital qui le retient prisonnier.

À partir de ces trois évènements que peut-on dire, depuis, de la condition humaine aujourd'hui, de notre époque, si époque il y a, de notre monde, si monde il y a encore ?

Vers une domination globalitaire ?

Ces trois évènements ont, depuis la mort d'Arendt en 1975, convergé vers une nouvelle forme de domination conjuguant la domination radicale d'une technoscience devenue autonome, la domination globale d'un système technique et économique numérique et réticulé, et, (en réaction ?), la domination intégrale de communautés voulant imposer des modes de vie privés

dans le domaine public.

Les effets telluriques de l'activité humaine associée à ce qui pourrait être appelé une domination globalitaire née de l'époque moderne, commencent à être reconnus à travers les concepts d'Anthropocène et de changement climatique.

Émerge ainsi la nécessité de **bifurquer** avant que la flèche du progrès, allant du local au global, ne précipite les humains et ce qui reste de leur monde dans le vide. D'où une **mauvaise humeur** de plus en plus généralisée accompagnée de conduites suicidaire ou de dénis et de la multiplication d'actes terroristes ou d'œuvres dystopiques. L'épisode moyenâgeux du confinement généralisé imposé dans des pays parmi les plus riches et les plus développés aura contribué à révéler et fixer, au sens photographique, l'image catastrophique de notre présent.

Aurons-nous le courage, individuel et collectif, de bifurquer pour sortir d'une ère impropre à notre survie ?

Ou laisserons-nous simplement mourir une civilisation occidentale, dont le caractère toxique l'a emporté sur le caractère bénéfique, au risque d'entraîner l'ensemble d'une humanité interconnectée et interdépendante dans sa chute ?

Vers une époque, un monde et une condition humaine numériques ?

Si nous reprenons notre énumération issue de *Condition de l'homme moderne* nous pouvons, sans beaucoup de risque de nous tromper, faire les quelques remarques qui suivent.

- Concernant la double aliénation du monde et de la Terre, si la nature semble revenir au centre de nos préoccupations, en particulier chez les plus jeunes, le monde, comme milieu artificiel qui nous relie, nous sépare et nous protège, justement, de la nature, reste complètement ignoré, comme Arendt s'en désolait à la fin de sa vie. Si monde commun nous avons encore, c'est un monde acosmique, faisant de l'absence de souci pour lui-même sa condition d'existence. Nous reviendrons sur ce thème avec le livre d'Etienne Tassin, *Un monde commun*.
- Le travail, malgré la robotisation et l'informatisation, est toujours la valeur centrale de nos sociétés et domine (emprisonne), avec son complément la consommation, l'activité quotidienne à travers l'emploi salarié ou sa recherche. À travers la croissance, économique et démographique, la vie individuelle est, contrairement à certaines apparences, de plus en plus submergée, par celle de l'espèce.
- Les activités artisanales sont progressivement toutes industrialisées. L'art est devenu un marché spéculatif. Seuls quelques artistes, de moins en moins nombreux et de façon de plus en plus intermittente, goutent encore à la prise de contact avec le monde qui accompagne la création et l'œuvre.
- Le politique est devenu la politique avec la substitution du faire à l'agir et sa complète professionnalisation. Politique qui s'est centré non sur un monde commun, condition et horizon d'un espace public, mais sur la défense des intérêts privés. Avec pour corollaires sa soumission à la technoscience et l'économie et la montée sporadique de la violence de citoyens ou communautés mis dans l'incapacité d'agir.
- L'intervention de l'homme sur la nature se fait de plus en plus sous le régime de l'action et non de l'œuvre avec, d'un côté, les effets telluriques de l'Anthropocène et, de l'autre, l'irréversibilité et l'imprévisibilité de processus qui menacent le monde humain et la nature comme le démontrent, par exemple, les trois catastrophes du nucléaire civil (Three Miles Island, Tchernobyl, Fukushima).

- La science, devenue en grande partie technoscience, avance de façon autonome. Comme observé par Arendt, les scientifiques se sont isolés du reste de la société et la science, qui se meut dans un monde où le langage a perdu son pouvoir s'est aliéné le monde dont elle devrait être l'expression. La pandémie du COVID 19 a constitué un révélateur puissant et a fixé l'image d'une science en pleine crise interne et politique.

Nous pourrions poursuivre une telle énumération. Mais la principale cristallisation des trois événements cités par Arendt a eu lieu en 1993 avec l'invention du WEB qui a permis la généralisation d'Internet et la mise en place autour du numérique, d'un système technique réticulé. Associé à l'invention des containers lors de la guerre du Vietnam, comme nous le verrons avec Robert Reich, il a permis le développement accéléré d'une **globalisation économique et technique**, pour la première fois dans l'histoire. Globalisation à ne pas confondre et réduire à la mondialisation des échanges commerciaux qui, elle, a eu des précédents historiques.

Grâce à l'étude de Bernard Stiegler et, en particulier de trois de ses livres (voir plus haut), nous avons pu percevoir la mise en place d'une **société automatique** dans laquelle l'ensemble des savoirs (savoirs, savoir-faire, savoir-vivre) étaient progressivement numérisés et les professions, les unes après les autres, prolétarisées.

La vitesse permise par la rétention tertiaire numérique (200 millions mètres/seconde pour un ordinateur fonctionnant à plein régime et connecté par une fibre optique contre les 60 m/s du système nerveux) a interdit l'individuation des systèmes psychiques et sociaux, interdisant de faire époque avec des modes de pensée et des thérapies politiques et sociales nous permettant d'adopter ce nouveau système technique, et non de tenter, sans succès, de nous y adapter.

Nous ne pouvons donc parler, à ce stade, d'époque numérique ni d'époque, en général. Nous vivons l'époque de l'absence d'époque.

D'une domination à l'autre : essai de typologie des formes de domination (Tassin)

L'hypothèse d'Étienne Tassin, repose sur une tentative, malheureusement interrompue par sa mort accidentelle, de typologie des formes de domination que connaît le monde contemporain, qui prend son départ dans l'analyse critique de la domination totale avancée par Arendt dès les années quarante du XIX^e siècle.

De la **domination totale** mise en place par le système totalitaire, et que Hannah Arendt a sérieusement documentée et analysée comme un **pervertissement de la logique politique**, il nous faut **distinguer** aujourd'hui :

- la **domination globale** qui procède de la généralisation à toutes les sphères de l'existence humaine et à tous les domaines de la vie sociale d'une logique économique néolibérale ordonnée à la quête inconditionnelle du profit ;
- la **domination radicale** qui relève, elle, d'une soumission des conditions les plus radicales de l'être humain (comme la naissance et la mort, la souffrance ou le bonheur) à une logique technoscientifique de toute puissance ;
- enfin la **domination intégrale** de l'islamisme radical commandée par la transposition sur la scène publique du principe moral et religieux de l'intégrité supposé ordonner la sphère privée de l'existence et certainement pas destiné à s'ériger en principe de vie collective.

La **domination politique, totale**, est l'excroissance de la sphère de l'action qui, contaminée par les traits de la fabrication, contredit la condition de la pluralité en réduisant les humains à l'illusoire unité d'un corps politique homogène et unifié. Dans la domination totale, l'action est rabattue sur les caractéristiques de l'œuvre : la politique devient technologie du pouvoir, perdant ainsi son sens politique proprement dit, tandis que la vie s'impose, sous la forme d'une survie, comme la seule dimension de l'existence. C'est ce dont les camps firent la démonstration.

La **domination technoscientifique, radicale**, correspondant à l'excroissance de la sphère de l'œuvre qui envahit tous les domaines d'activité humaine mais retourne la condition du monde contre elle-même. Dans la domination radicale, l'œuvre est en effet traitée comme une action dont elle épouse les caractéristiques : imprévisibilité, irréversibilité, mais aussi illumination : elle se voit investie de cette tendance propre à l'action de « franchir toutes les bornes ». Corrélativement, le travail et l'action qui, l'un au nom de la vie, l'autre au nom de la pluralité, s'élèvent potentiellement ou réellement contre le monde, « œuvrent » alors à la destruction du monde. L'artificialisation dont procédait le caractère humain du monde est poussée au point de prétendre soustraire les humains aux conditions qui les font « hommes », à commencer par leur condition terrestre.

La **domination économique, globale**, est l'excroissance de la sphère du travail qui envahit tous les domaines d'activité humaine en les soumettant à la condition de la vie. Dans la domination globale, le travail est traité comme s'il était une œuvre, voire une action ; corrélativement, l'œuvre et l'action sont considérées comme si elles avaient la vie pour condition. Le schème productiviste du travail s'imposant aux autres activités, l'édification du monde par l'œuvre et l'institution d'un lien politique par l'agir concerté sont évaluées au seul regard de la consommation et du profit. Le monde devient un matériau exploitable par le travail et une marchandise consommable jusque dans ses manifestations culturelles et politiques.

On pourrait résumer ce mouvement en disant que :

- la **domination totale** procède d'une **réduction** de l'action à l'œuvre, par où l'action perd

ses caractères propres – révélation du « **qui** », relation des acteurs entre eux, institution d'un espace de visibilité commune – pour être transformée en projet de fabrication d'un homme nouveau dans une société nouvelle ;

- la **radicalisation technoscientifique** des différents aspects de l'existence humaine procède, elle, d'une **contamination** de l'œuvre par l'action. La puissance illimitée de l'agir se trouve mobilisée au service d'une fabrication technoscientifique de l'humain et du monde au point de se déployer contre le monde qu'elle était supposée faire naître, et de le détruire. De la conquête spatiale au clonage en passant par le développement des OGM, chaque jour apporte la confirmation de cette toute-puissance et du risque de désintégration qu'elle entraîne au prétexte de libérer le monde et les humains de leurs conditions natives.
- la **globalisation économique** des sphères d'activité procède, elle, d'une absorption de l'œuvre et de l'action dans le travail, la production économique devenant ainsi le paradigme de l'existence humaine et la condition de la vie subordonnant toutes les autres qu'elle prive de sens.

Domination globale et domination totale : le globalitarisme

On reconnaîtra alors que tout distingue la domination globale qui se généralise sous nos yeux de la domination totale. La domination totalitaire ne pouvait s'exercer, par définition, au niveau mondial : pour être **totale**, la domination devait être **locale**. L'internationalisme prolétarien se réduit au « communisme dans un seul pays », l'expansion vitale se cantonne dans les limites du Reich quand bien même celui-ci tend à étendre son empire.

La **globalisation** désigne au contraire un **triple processus de délocalisation et d'ouverture** : extension et recomposition au niveau international du système économique de production et de consommation, couplées à une internationalisation des marchés financiers ; planétarisation des déséquilibres écologiques dont les effets destructeurs au niveau mondial font système avec d'autres phénomènes « mondiaux », aussi bien naturels que techniques ou humains : épidémies, sida, pollutions, mafia, trafics d'armes ou d'organes, etc. ; développement des technologies de communication et d'informatisation assurant une connexion immédiatement planétaire sans l'intermédiaire des services publics ou des infrastructures nationales. En aucun de ces aspects, une société globalisée ne saurait être dite totalitaire : ni monopartisme ni autocratie, ni monopole de la violence ou des moyens de communication, ni usage de la terreur ni contrôle étatique de l'activité économique. Chacun des traits caractéristiques du totalitarisme est démenti par la globalisation, qui figure une nouvelle forme de la domination, fondamentalement économique, et en réalité financière. Celle-ci ne saurait être **totale** ; mais elle est **globale**.

La domination globale se manifeste par le **croisement** d'une **extension**, horizontale, planétaire, des seules activités génératrices de profit, et d'une **absorption** hégémonique, verticale, de l'économie sur les différentes sphères de l'existence et l'ensemble des mondes proprement humains, actions et œuvres étant ainsi rabattues sur le registre de la consommation, c'est-à-dire de la vie et de la survie. C'est à ce niveau que la société « globalitaire » rencontre un aspect de la société totalitaire : l'une comme l'autre **sacrifie le monde à la vie**, soumettent les registres signifiants de l'existence et de l'activité humaines à la seule loi de « reproduction d'une vie perpétuellement mourante » (Marx). C'était déjà là un trait du capitalisme du XIX^e siècle. **Mais la globalisation produit une systématisation de cette réduction de l'existence à sa seule condition vitale au détriment de ses conditions mondaine et plurielle.**

Nous pouvons appeler « **pouvoir globalitaire** » celui qu'exercent aussi bien les

multinationales que les bourses et les agences de notation, ou toute logique de rentabilité qui impose de renoncer à une vie mondaine pour contraindre les individus à chercher leur accomplissement dans la consommation tout en imposant à la majeure partie d'entre eux d'y renoncer, sollicités qu'ils sont pour la production de ce dont ils ne sauraient jouir. Les effets destructeurs en sont incontrôlables et irréversibles. Mais « pouvoir » ne désigne plus ici une instance, un appareil, une organisation, etc. Pouvoir désigne simplement la **puissance destructrice** déclenchée par une financiarisation de l'économie qu'aucune instance, nationale ou internationale, n'est en position de réguler. Alors que le pouvoir totalitaire est soutenu par un appareil policier encore soumis aux ordres d'un autocrate, le pouvoir globalitaire est sans visage.

Sa domination est **globale parce qu'elle inclut la totalité des vies sans aucune échappatoire**. Il ne saurait y avoir d'« autres » puisque les exclus du système de la marchandisation mondiale le sont à l'intérieur sous les formes d'une paupérisation et d'une désaffiliation qui les réduit à la seule survie.

Que cette domination globale instrumentalise les États et leurs appareils policiers à son service ne doit pas nous laisser croire qu'on a à faire à un processus maîtrisé que certaines sphères économique-politiques contrôlent. Au contraire, comme les Bourses, les États eux-mêmes, au prix de leur légitimité et de leur crédibilité, lui ont, en grande partie, rendu allégeance. Et, comme elles, ils peuvent être surpris et révéler leur extraordinaire faiblesse.

À la différence du totalitarisme, qui prétend mettre en œuvre la loi de la Nature (l'avènement de la race) ou celle de l'Histoire (l'avènement de la société sans classe), le globalitarisme est réellement la mise en œuvre de la loi de la Vie (la reproduction destructrice du vivant dans la consommation). Et c'est au nom de cette loi que, sous le motif illusoire d'une « mondialisation » en réalité déniée, il exploite et détruit systématiquement le monde qui jusqu'à aujourd'hui encore pouvait être dit la demeure des hommes.

Si nous sommes fidèles à la pensée d'Arendt, nous ne pouvons pas nous arrêter sur cette note assez sombre et nous devons nous rappeler la « **bonne nouvelle** » qui signe aussi bien son analyse du totalitarisme que son analyse de l'action politique, et qui n'a rien perdu de son actualité, au contraire : **la capacité d'agir des hommes accomplit des miracles.**

Le mot de la fin est celui du commencement.

« Chaque fin dans l'histoire contient nécessairement un nouveau commencement » et « ce commencement, avant de devenir un événement historique est la suprême capacité de l'homme : politiquement, il est identique à la liberté de l'homme »⁸.

Domination intégrale et domination totale : convergences et divergences

Convergences : une terreur inutile et une idéologie déréalisée

Tout comme Arendt a montré que la terreur exercée par le totalitarisme ne connaissait aucun terme, la terreur pratiquée par le terrorisme de l'État islamique, ses séides ou les autres groupes en compétition avec lui, n'a aucune raison de cesser puisque seule son amplification

⁸ *Les origines du totalitarisme*, p. 838.

peut répandre la terreur. Aucun gain, ou aucun compromis ne saurait y mettre un terme, ne serait-ce que parce que l'usage de cette violence extrême ne vise jamais à obtenir un avantage dont la possession rendrait la violence inutile. Au contraire, cette violence étant gratuite, elle ne répond pas à une logique utilitaire. **De même que le totalitarisme invente le concept d'un pouvoir qui, à la différence de tout autre pouvoir, ne répond à aucune quête d'un bien particulier sinon la perpétuation de son seul exercice, de la même façon la violence terroriste ne peut pas cesser sauf avec l'élimination totale de ceux qui l'exercent.** Or c'est précisément la généralisation de cette logique de l'élimination qui la qualifie dans ses effets. Les gouvernements des États ciblés par les assassinats de masse réagissent par une surenchère de cette violence dite « légitime », la violence d'État, substituant ainsi à l'usage mesuré de la force — usage encore politique — le recours à une violence analogue à celle subie. L'adoption de l'état d'urgence, et sa prolongation en France bien au-delà du temps requis, tout comme le *Patriot Act* aux USA en 2001, signent ainsi la victoire du terrorisme en ce qu'ils font basculer les États d'une réponse politique vers une réponse guerrière et policière homologue à la violence terroriste, la légitimation d'État en plus. La violence terroriste réussit ainsi à **dépolitiser les démocraties, c'est-à-dire à les « déconflictualiser »**, comme l'atteste l'unanimité affichée sous couvert de l'union nationale opposée aux terroristes.

Le terrorisme intégral s'apparente encore au totalitarisme par le ressort idéologique. Arendt indiquait que la terreur totalitaire n'obéit à aucun principe (politique) mais seulement à une idéo-logique, une logique des idées qui impose sa nécessité dans la plus grande indifférence à l'expérience d'un monde commun partagée par le sens commun. L'idéologie est une **perte du sens du** réel dans l'aliénation de la pensée à la seule logique supposée démonstrative de l'idée. Il est incontestable que c'est aussi là un trait remarquable du fanatisme fondamentaliste qui anime le terrorisme actuel. Que le ressort de cette idéo-logique soit l'instrumentalisation du Coran, en totale contradiction et avec l'esprit du Coran et avec l'expérience de vie des Musulmans croyants, ne change rien à sa fonction rhétorique : prouver contre toute expérience sensible partagée que la loi de l'idée prévaut sur toute épreuve de la réalité et s'impose, quelles que soient les contre-épreuves intuitives et expérientielles.

Divergences : pas de façade étatique ni de camps d'extermination

Néanmoins, cette violence terroriste s'éloigne aussi de la terreur totalitaire sous deux aspects. D'abord en ce qu'elle ne s'appuie pas sur un appareil d'État constitué que le système totalitaire mobilise comme une façade de respectabilité mais qu'il double de milices terroristes qui échappent entièrement au contrôle d'État. C'est peut-être par un autre aspect, cependant, que la violence terroriste de la domination intégrale diffère de celle de la domination totalitaire. Cette dernière repose, selon Arendt, sur les camps de concentration. Ces camps sont des usines de fabrication massives de morts vivants et servent de « laboratoire où l'on expérimente des mutations de la nature humaine⁹ » dans leur variante nazie, ils se prétendent destinés à la « rééducation » de l'esprit humain dans leur variante stalinienne, maoïste, cambodgienne, etc. À la connaissance de Tassin, on ne rencontre rien de tel dans les univers terroristes qui n'obéissent pas à cette fonctionnalité totalitaire : expérimenter la production industrielle de l'inhumanité. Le fondement idéologique de la domination intégrale requiert l'obéissance aveugle, et donc une soumission intégrale des individus à la loi prétendue religieuse, mais il

⁹ *Les origines du totalitarisme*, p. 782, 783, citation p. 810.

ne se traduit pas par l'installation de camps destinés à changer la nature humaine. **L'alternative à laquelle elle condamne les individus est : se soumettre ou disparaître.** Il est vrai, cependant, qu'à défaut de camps de concentration organisés, on ne peut que relativiser cette différence au vu de pratiques individualisées dont on doit interroger la signification : quand on demande à des enfants d'abattre des otages ou qu'on demande aux otages de confesser leur culpabilité avant d'être exécutés, en quoi est-ce moins une négation de l'humain que ce qui s'entend dans les camps ?

En revanche, et à la différence de la domination totale, cette idéologie et sa terreur esclavagisent les êtres rétifs à la soumission. Et plus particulièrement encore, d'une manière qui exigerait certainement qu'on entreprenne une enquête philosophique inédite, elle déploie fondamentalement cette logique de soumission et d'esclavage sur les femmes. **On ne saurait trop insister sur la soumission et l'exploitation des femmes dans les univers terroristes mentionnés.** Car il ne s'agit pas d'y voir un dommage collatéral : bien au contraire, **on peut penser que la domination du sexe féminin appartient fondamentalement au type de violence terroriste développé par l'idéologie intégriste.** Plus encore, qu'elle est constitutive de cette forme de domination qui ne s'expérimente pas sur certaines populations, comme le nazisme l'a fait sur les peuples juif ou rom, mais sur l'infériorisation de genre et la condamnation des orientations sexuelles susceptibles d'affaiblir le grand partage inégalitaire entre hommes et femmes.

La haine du politique

S'il fallait caractériser la domination intégrale déployée par la violence terroriste, trois traits semblent ressortir : le fondamentalisme, l'acosmisme, l'exterminisme.

Fondamentalisme intégriste : sous ce nom, Tassin entend le transfert dans la sphère publique politique d'une règle morale et religieuse qui enjoint d'être toujours en accord avec soi-même quel que soient les circonstances de la vie commune, et qui refuse toute transaction. Soit encore, la prévalence d'une fidélité à soi sur la fidélité à la cité ou mieux sur la fidélité à l'espace public sans lequel aucune vie politique ne peut se déployer. La confusion des deux ordres, celui de la vie de la conscience (vie avec soi et avec Dieu) et celui de la vie avec autrui (vie avec les étrangers au sens propre, à savoir celles et ceux qui ne partagent pas les mêmes valeurs que moi, dont les dieux diffèrent, mais avec lesquels il faut non seulement cohabiter mais agir de concert), cette confusion a pour effet d'imposer à la vie publique **une logique communautariste du tout ou rien** qui revient à exiger de tout autre qu'il épouse les mêmes valeurs que moi, ou qu'il périsse. **En ce sens, l'intégrisme fondamentaliste est la récusation idéologique du monde commun**¹⁰.

Acosmisme : Tassin emprunte ce terme à Arendt et le définit par différence du nihilisme. Si le nihilisme obéit à la formule : « tout est permis », l'acosmisme obéit à la formule : « **tout est possible** » (David Rousset rappelle que « Ici tout est possible » est la formule de la terreur totalitaire¹¹). Si tout est possible, alors rien ne s'oppose à l'esclavagisation des femmes, au meurtre gratuit des incroyants, aux attentats suicides. Plus aucune considération de ce qu'exige un monde pour exister, et être un monde commun, ne vient limiter, proscrire, rendre

¹⁰ À l'inverse, le partage machiavélien entre sphère privée et sphère publique, éthique et politique, convictions et conventions, valeurs et principes, est la condition d'une vie politique.

¹¹ Les origines du totalitarisme, p. 786 et suivantes.

insensé telle ou telle conduite. Ce sont alors aussi les œuvres de culture qu'il faut éliminer, les manuscrits de Tombouctou ou les vestiges de Palmyre, pour effacer de cette terre toute trace d'un monde qui porterait les signes de la pluralité. **En ce sens, l'acosmisme est la destruction idéologique et devenue effective du monde commun.**

Exterminisme : inutile d'insister, on sait combien le meurtre collectif, l'accroissement du nombre des victimes, l'absence de qualification de celles-ci, tout concourt à justifier l'élimination des vies dès lors qu'elles ne se soumettent pas à la logique de l'idée. L'extermination est alors aussi bien une méthode qu'une visée, un moyen qu'une fin, un état de fait qu'un dogme. Exterminer devient l'élément qui ordonne toutes les conduites comme les pensées. **En ce sens, l'exterminisme est la réalisation effective de l'intégrisme, l'élimination de la pluralité constitutive d'un monde commun.** Il conviendrait bien sûr ici d'inscrire cette figure intégritaire de l'exterminisme dans sa généalogie proprement européenne. Tassin renvoie au livre de Sven Lindqvist : «*Exterminez toutes ces brutes!*» sur les « origines du génocide européen » auquel l'exterminisme ressortit peut-être encore¹².

Réunis, ces trois traits font de la violence extrême le (non)sens du fondamentalisme érigé en prétendue politique et se révélant en réalité une anti-politique fondamentale. **L'intégrisme** met moi, mes valeurs, ma communauté, mon dieu au-dessus de tout. L'unification du monde qu'il promeut combat fanatiquement la pluralité qui est la condition de l'action politique. **L'acosmisme** détruit par avance toute possibilité que s'élève un monde commun accueillant des jeux de valeurs opposées. À l'égalité de droit des cultures, il oppose une idéologie qui récuse le monde dans le déni de l'égalité. **L'exterminisme intégritaire** est la réponse extrême à toute manifestation d'une liberté de pensée et d'action qui par sa seule expression récuse l'idéo-logique. On peut donc dire que le terrorisme mis au service d'une domination intégrale est **l'expression la plus haute de la haine du politique**, qui est **une haine du monde et de la pluralité** de celles et de ceux qui le peuplent. Haine de la politique : haine de la pluralité, haine de la liberté, haine de l'égalité. Ce qui peut aussi se nommer une haine de l'humanité.

Mais à cette conclusion, il y a un corollaire. Donner raison aux terroristes en adoptant pour les combattre les armes dont ils se servent pour détruire, c'est participer, toutes proportions gardées, à cette haine : c'est tout au moins contribuer à la dépolitisation de la société que s'efforce d'accomplir la violence terroriste. Déclarer l'état d'urgence mais surtout le proroger en lieu et place d'une politique, c'est adopter les armes de l'adversaire et renoncer par avance à la politique qui non seulement peut prévenir la violence mais aussi la dénoncer. La riposte militaire à l'extérieur et policière à l'intérieur ne fait pas, et ne fera jamais, une politique. Le terrorisme exige aussi de nous, et avant tout, une **réponse politique**, c'est-à-dire une **réponse démocratique**, qui reste toujours à inventer et à l'élaboration de laquelle nous avons la responsabilité de contribuer en multipliant les aires de confrontations démocratiques. N'est-ce pas le sens de ce qui s'invente sur les places et dans les mouvements de protestation qui se renforcent en France et en Europe aujourd'hui ? L'Europe en proie au terrorisme issu de ses anciennes colonies est-elle capable de résister à cette spirale de la terreur et de la violence d'État qui fait le jeu de la domination intégritaire et nous condamne à une destruction totale ?

¹² S. Lindqvist, *Exterminez toutes ces brutes. L'odyssée d'un homme au cœur de la nuit et les origines du génocide européen* (1986), Le serpent à plumes, 1998.

Une époque caractérisée par quatre figures connexes de la domination

Notre époque se caractériserait ainsi par **quatre** figures connexes de la domination : dominations **totale, globale, radicale** et **intégrale** qui prises ensemble font **système** – le système totalitaire étant relayé aujourd’hui dans l’univers soumis à une logique économique globale et à une logique technoscientifique radicale, par la variante inédite que constitue le système intégritaire porté par le fondamentalisme.

La domination intégrale est alors proche de la domination totale sur au moins deux points : l’usage systématique de la terreur ; le ressort idéologique qui l’anime.

Mais elle en diffère également sous deux aspects : son rapport à l’État et son idéologie.

La technique et le temps, le temps du cinéma et la question du mal-être (Bernard Stiegler)

Quelques extraits du livre probablement le plus important de Bernard Stiegler, le troisième tome de La technique et le temps paru en 2001, réédité en 2018 avec une postface de mars 2017.

Introduction

Troisième tome de *La technique et le temps, Le temps du cinéma et la question du mal-être* peut cependant être lu de façon autonome : les problématiques qui, ayant été instruites dans les deux premiers ouvrages, sont indispensables à la compréhension de celui-ci, y sont réintroduites, creusées et réexaminées, de sorte qu'il n'est pas nécessaire d'avoir lu les deux livres précédents pour comprendre le troisième. À certains égards, on pourrait même dire que *Le temps du cinéma et la question du mal-être* constitue une bonne introduction à *La faute d'Épiméthée* et à *La désorientation*.

Dans le dernier chapitre de *La désorientation*, j'avais introduit la thèse selon laquelle **les objets temporels industriels constituent l'élément déterminant du siècle** :

Les industries de programmes, et plus particulièrement l'industrie médiatique de l'information radiotélévisée, produisent en masse des objets temporels qui ont pour caractéristique d'être écoutés ou regardés simultanément par des millions, et parfois des dizaines, des centaines, voire des milliers de millions de « consciences » : cette coïncidence temporelle massive commande la nouvelle structure de l'événement, à laquelle correspondent de nouvelles formes de conscience et d'inconscience collectives.

J'avais repris sous une autre forme cette même idée sur la quatrième page de couverture :

Un objet est « temporel » lorsque son écoulement coïncide avec le flux de la conscience dont il est l'objet (exemple : une mélodie). Dans la nouvelle calendarité, les « flux de conscience » de la collectivité mondiale se déroulent en coïncidence avec les écoulements temporels des produits des industries de programmes, dont il résulte un bouleversement du processus même de l'événementialisation (de « ce qui arrive », de ce qui a lieu, de ce qui conjugue l'espace au temps, comme temps). Bouleversement qui affecte aussi l'événement biologique, commande le « temps réel » numérique, etc.

Analyser l'industrialisation de la mémoire, c'est ouvrir à nouveau la question philosophique de la synthèse (de l'unité du flux de la conscience, du jugement) – mais à nouveaux frais : en rupture avec ce qui, dans la philosophie, ne peut pas penser la synthèse qu'est déjà la prothèse.

La convergence numérique, en faisant fusionner les industries de la logistique (informatique), de la transmission (télécommunications) et du symbolique (audiovisuel), permet **l'intégration fonctionnelle technologique, industrielle et capitaliste du système mnémotechnique au système technique de production de biens matériels**, faisant passer le monde industriel au stade **hyperindustriel**, asservissant du même coup le monde de la culture, du savoir et de l'esprit en totalité, aussi bien la création artistique que la recherche et l'enseignement supérieur, aux impératifs du développement et des marchés.

Le développement et l'intégration des technologies de la logistique et du symbole constituent une **perte d'individuation** au sens où Gilbert Simondon l'avait déjà analysée, en ce qui concerne le monde du travail manuel, comme typique de ce qui advient au XX^e siècle avec la machine-outil, « individu technique » qui se substitue à l'ouvrier, lequel, ayant ainsi

extériorisé son savoir, se trouve dès lors privé de la possibilité de s'individualiser, c'est-à-dire condamné à se prolétarianiser. La confusion de la logistique et du symbole, c'est-à-dire leur intégration non critique, conduit à une pure et simple **prolétarianisation de l'esprit** comme à la **paupérisation de la culture**.

Il s'agit en fait d'industrialiser ce qui jusqu'alors n'était pas industrialisable, les comportements individuels, en les renforçant de telle sorte que les consommateurs ne puissent plus sortir de ceux-ci, s'y trouvent enfermés, et qu'ils puissent donc être parfaitement anticipés et contrôlés, les « personnes » ne pouvant donc plus s'individualiser, devenant en quelque sorte *Personne*, cyclopes sans perspective.

Cette perte d'individuation, où le « je » ne s'éprouve plus que comme un immense vide, n'étant plus confronté à un « nous », qui, étant tout sauf la confusion de tous les « je » en un seul et même flux (ce qui est le modèle totalitaire de la « communauté »), est condamné à se dissoudre dans un *On* devenu planétaire, cette perte d'individuation conduit à **une immense souffrance existentielle**. Dans les cas les plus tragiques, cette **quasi-inexistence** engendre les personnalités multiples, la consommation de drogues mortelles, et la violence, tribale ou individuelle, à commencer par le suicide, qui est devenu en France la seconde cause de mortalité chez les jeunes adolescents, et la première chez les jeunes adultes.

Tel est le mal-être, auquel personne n'échappe tout à fait aujourd'hui.

Dans *La faute d'Épiméthée* et *La désorientation*, j'avais exploré la question et les conditions du passage qu'est le temps. Et j'y avais exploré la question et les conditions d'une épokhalité contemporaine d'exception, la difficulté exceptionnelle de ce que j'avais caractérisé d'autre part comme le « double redoublement épokhal ». J'avais appelé « épokhal » ce qui, suspendant les programmes en vigueur propres à une époque, ouvre les conditions d'une nouvelle époque.

Le premier moment est celui d'un processus qui peut être caractérisé comme **devenir technique**. Le second moment est celui de la **transformation de ce devenir en avenir**.

Aujourd'hui, les conditions de ce second redoublement ne sont pas réunies. Il n'a pas lieu. Le devenir, qui est devenu **foudroyant**, ne donne pas d'avenir.

Le temps du cinéma

Le désir d'histoires

Ce **désir du récit** très **archaïque** commande encore les sociétés modernes : il en anime les rouages les plus complexes et les plus secrets. Mais les conditions de sa satisfaction se sont **radicalement transformées**.

Ce désir est à présent tellement soumis aux conditions de développement des industries de la transmission, dont cette fin de XX^e siècle et ce début de troisième millénaire connaissent le triomphe, que **l'on peut s'interroger sur la pérennité de la possibilité même de transmettre, du moins comme acte d'un héritage, effectivité d'une liaison et énonciation d'une filiation entre générations**.

Le commerce mondial se développe en mobilisant des techniques de persuasion qui doivent tout aux arts de la narration.

Il faut cependant analyser en détail la singularité des techniques apparues avec le cinéma, qui commandent plus que jamais l'ensemble des productions des industries dites « de programmes », pour pouvoir rendre compte de **l'efficacité incomparable** de l'image animée

sonore, pour comprendre l'extraordinaire **effet de croyance** qu'elle produit sur son spectateur, pour expliquer comment et pourquoi le cinéma, devenu télévision, c'est-à-dire **réseau technique producteur et diffuseur de symboles produits par une industrie planétaire**, peut combler le désir universel de fiction et par là même **conditionner le devenir de l'humanité toute entière** au risque d'épuiser son désir d'histoires.

Cette analyse est d'autant plus nécessaire que la singularité du cinéma révèle la singularité de l'« âme humaine » en tant que telle : elle exhume technologiquement le « mécanisme » de l'« art caché » dans ses « profondeurs ».

L'ennui

Pourquoi n'éteint-on pas alors le poste pour prendre un livre, par exemple, un livre où serait racontée une belle histoire, une histoire forte et bien écrite ? Pourquoi dans ces dimanches après-midi le mouvement des images l'emporte-t-il sur celui des mots inscrits dans les beaux livres ? C'est qu'il n'y a rien à faire d'autre que regarder. Et même si ce que l'on regarde est une niaiserie, pour peu que le réalisateur ait quelque habileté à exploiter les possibilités vidéo-cinématographiques, il saura attirer notre attention dans le cours des images de telle sorte que, quelles qu'elles soient, nous voudrions voir les suivantes. **Nous adhérons au temps de cet écoulement**, nous nous y oublions, peut-être nous y perdons-nous (y perdons-nous notre temps), mais quoi qu'il en soit, nous aurons été suffisamment capté, sinon captivé, pour parvenir jusqu'à la fin. Pendant les quatre-vingt-dix ou cinquante-deux minutes qu'aura duré ce passe-temps, le temps de notre conscience se sera totalement passé dans celui de ces images en mouvement, liées entre elles par des bruits, des sons, des paroles et des voix. Quatre-vingt-dix ou cinquante-deux minutes de notre vie se seront passées hors de notre vie réelle, dans une vie ou dans des vies de personnages, réels ou fictifs, dont nous aurons épousé le temps, dont nous aurons **adopté** les événements qui nous seront arrivés comme ils leur sont arrivés.

Les deux principes fondamentaux du cinéma

Conclusion de ces deux observations : la singularité de la technique d'enregistrement cinématographique résulte de la **conjugaison de deux coïncidences** :

- d'une part, la coïncidence photophonographique entre passé et réalité (« il y a double position conjointe : de réalité et de passé »), qui induit cet « effet de réel », c'est-à-dire de croyance, où le spectateur est installé d'avance par la technique elle-même,
- d'autre part, la coïncidence entre flux du film et flux de la conscience du spectateur de ce film, qui, par le jeu du mouvement créé entre les poses photographiques, liées entre elles par le flux phonographique, déclenche le mécanisme d'**adoption complète du temps du film par le temps de la conscience du spectateur**, qui, en tant qu'elle est elle-même un flux, se trouve captée et « canalisée » par le mouvement des images. Ce mouvement, investi par le désir d'histoires qui habite tout spectateur, libère les mouvements de conscience typiques de l'émotion cinématographique.

La conscience de l'« illusion cinématographique »

C'est Husserl qui a pensé l'objet temporel. Critiquer Bergson et Deleuze au nom de Husserl est cependant délicat : lui-même néglige totalement la question de l'enregistrement dans son analyse. Il faut même dire qu'il l'exclut. J'ai tenté de montrer qu'il commet par là une grave erreur, ce qui m'a conduit à **former l'hypothèse d'une structure essentiellement cinématographique de la conscience en général**, comme si elle avait « toujours fait du cinéma sans le savoir » – ce qui expliquerait la singulière force de persuasion du

cinématographe. C'est au développement de cette hypothèse que sera consacré cet ouvrage. Pour ce faire, je dois rappeler ci-dessous, en le résumant, l'essentiel de ce qui fut établi dans le dernier chapitre de *La désorientation*, « Objet temporel et finitude rétionnelle » – mais au regard d'une nouvelle problématique : celle de l'« effet Koulechov ».

L'« effet Koulechov »

Husserl s'engage sur le chemin de l'objet temporel lorsque, dans la cinquième des *Recherches logiques*, il tente de rendre compte de la temporalité de toute conscience comme structure de flux. La question est alors d'analyser les conditions phénoménologiques selon lesquelles ce flux peut se constituer. Or, il est impossible pour le phénoménologue de mener de telles analyses à même la conscience : sa structure étant intentionnelle, toute conscience est toujours conscience de quelque chose ; rendre compte de la temporalité de la conscience n'est possible qu'à travers l'analyse d'un objet lui-même temporel.

Husserl trouve cet objet en 1905 : c'est la **mélodie**. Une mélodie est un objet temporel au sens où il ne se constitue que dans sa durée. (...) l'objet proprement temporel n'est pas simplement dans le temps : il se constitue temporellement, il se trame au fil du temps – comme ce qui apparaît en passant, comme ce qui passe, comme ce qui se manifeste en disparaissant, comme flux s'évanouissant à mesure qu'il se produit. Et c'est le bon objet pour rendre compte de l'étoffe temporelle du flux de la conscience elle-même parce que **le flux de l'objet temporel coïncide absolument avec le flux de la conscience dont il est l'objet**.

Dans l'objet temporel qu'est une mélodie, Husserl découvre la **réention primaire**.

Lorsque j'écoute une mélodie, l'objet se présente à moi en s'écoulant. Au cours de cet écoulement, chacune des notes qui se présente maintenant retient en elle la note qui l'a précédée, celle-ci retenant elle-même la précédente, etc. La note actuelle maintient en elle toutes les notes qui l'ont précédée, elle est le « maintenant » comme maintien de la présence de l'objet : le présent de l'objet temporel est sa maintenance. C'est ainsi que se constitue **l'unité** de l'objet temporel.

La réention primaire est (...) une association originaire entre le maintenant et ce que Husserl nomme son « tout-juste-passé », qui reste présent dans le maintenant.

La maintenance du tout-juste-passé dans le présent passant est ce qui accorde son contenu à ce qui se présente maintenant et c'est ce qu'illustre à l'évidence la mélodie, où il est clair que la note ne sonne que par rapport aux notes qui la précèdent et la suivent (celles qui suivent étant celles où elle résonnera comme réention qu'elle sera devenue à son tour, mais dont elle ménage **maintenant** la venue comme protentions qu'elle-même recèle et maintient depuis les réentions qui l'ont précédée). C'est aussi ce qu'illustre de façon particulièrement claire ce qui a été appelé l'« effet Koulechov », (...). Cette expérience consista à insérer plusieurs fois le même plan du visage du comédien Mosjoukine, dans plusieurs séquences, construites autour de ce plan monté chaque fois avec trois autres plans représentant trois sujets très différents. Or, le plan du visage de Mosjoukine, toujours identiquement le même, aurait pourtant été perçu par les spectateurs comme trois plans différents, chacun reproduisant trois expressions différentes d'un même visage.

De fait, tel est le « **cinéma** » **que se fait sans cesse la conscience**, qui projette sur ses objets ce qui les précède dans la séquence où elle les insère, et qu'elle seule produit. De fait, tel est aussi, en effet, le principe même du cinéma : **agencer des éléments en un seul et même flux temporel**.

Sélections, critères et enregistrements

La conscience est affectée par les phénomènes qui se présentent à elle en règle générale, mais elle l'est de manière particulière par les objets temporels. Cela nous importe parce que le film, comme la mélodie, est un objet temporel. Comprendre la singularité de l'affection de la conscience par les objets temporels, c'est donc commencer à comprendre ce qui fait la spécificité du cinéma, sa force, et comment il peut **transformer** la vie – **par exemple faire adopter *The American Way of Life*** au monde entier.

Cela suppose d'analyser la spécificité de la technique d'enregistrement qui permet le flux cinématographique, et les effets que celui-ci engendre sur la conscience, en tant qu'elle est **déjà cinématographique** dans ses principes de sélection des souvenirs primaires – sélection qui suppose des critères de sélection, lesquels sont fournis par le jeu des souvenirs secondaires et tertiaires associés, le tout formant un montage par lequel se constitue l'unité d'un flux – d'un flux de conscience, cet objet temporel qu'est un film, résultat d'un montage.

Ce sont les conditions de cette association du primaire, du secondaire et du tertiaire, de ce montage-association-de-rétentions, que nous allons maintenant explorer.

Nous disons que la conscience a changé entre les deux écoutes et que c'est pourquoi elle ne sélectionne pas les mêmes souvenirs primaires d'une écoute à l'autre – l'objet étant le même, le phénomène est chaque fois différent. Mais nous devons nous demander maintenant : **comment est-il possible qu'une conscience puisse écouter deux fois de suite le même objet temporel ?**

De fait, c'est impossible tant que n'existe pas la **technique d'enregistrement analogique** d'une mélodie sur un **phonogramme**.

Inscrite dans ma mémoire, l'antériorité de la première audition relève du souvenir secondaire, c'est-à-dire de l'imagination et de la fiction. L'étrange est évidemment que ce **déjà** engendre du **pas-encore**, que le déjà-entendu donne lieu au pas-encore-entendu – qui fait écho (...) à une attente protentionnelle entée sur un jeu d'archi-protentions.

C'est qu'entre les deux auditions, la conscience a changé parce qu'un **frayage** a eu lieu. La rétention primaire est une sélection effectuée **selon des critères établis au cours de frayages précédents qui sont eux-mêmes des sélections issues d'autres frayages plus anciens**. Et il en va ainsi parce qu'en tant que **mémorisation**, la rétention primaire est aussi un **oubli primaire**, une **réduction** de ce qui passe à un **passé** qui ne retient en lui **que** ce que les **critères** que constituent les **rétentions secondaires** lui permettent de sélectionner. Des rétentions secondaires habitent par avance le processus de rétention primaire.

C'est le cas lorsque j'ai déjà entendu la mélodie, mais c'est aussi le cas lorsque je ne l'ai encore jamais entendue, car alors, je l'entends à partir d'une attente constituée par tout ce qui m'est déjà **musicalement arrivé** – répondant aux Muses gardant en moi le défaut d'origine de mon désir.

Il en va ainsi parce qu'il **n'y a de mémorisation que comme oubli** et parce qu'il n'y a d'oubli qu'en fonction de critères – pouvant faire l'objet d'une critique. Si mémoriser ne signifiait pas déjà oublier, rien ne serait retenu parce que rien ne passerait, rien ne se passerait.

La répétition et l'inconscient

(...) nous pouvons dire à présent que **la conscience est toujours en quelque manière montage de souvenirs primaires, secondaires et tertiaires les uns par les autres**. Étant entendu qu'on appellera rétention tertiaire toute forme de « souvenir » objectif :

cinématogramme, photogramme, phonogramme, écriture, tableau, buste, mais aussi monument et objets en général, **tels qu'ils témoignent pour moi d'un passé que je n'ai pas forcément vécu moi-même.**

On appellerait « conscience » ce centre de post-production ou cette régie qui assure le montage, la mise en scène, la réalisation du flux des rétentions primaires, secondaires et tertiaires – dont l'inconscient, chargé de dispositions protentionnelles, c'est-à-dire aussi spéculatives, serait le producteur.

La télévision

À ces effets propres à la photographie et au cinéma, la télévision ajoute deux nouvelles déterminations :

1. Comme technique de télédiffusion, elle permet à un public de masse de **regarder simultanément le même objet temporel en tous points d'un territoire**, et elle rend possible la constitution de **méga-objets temporels : les grilles de programmes**, où les flux des différents objets temporels audiovisuels s'enchaînent les uns aux autres pour former la chaîne d'un archi-flux – la « chaîne de télévision ».
2. Comme technique de captation et de **retransmission** en direct, elle permet que ce public vive collectivement et en tous points du territoire l'événement capté au moment même où il a lieu – diffusion d'un type d'objet temporel « **live** », dont la coupe du monde de football fut en France, le 12 juillet 1998, un cas exemplaire : c'est ici immédiatement la « réception » de l'événement qui constitue cet événement.

Ces deux effets proprement télévisuels transforment et la nature de l'événement lui-même, et la vie la plus intime des habitants du territoire : les industries de programmes mettent en œuvre une **synchronisation subitement accrue des diachronies** constitutives des **cultures**, c'est-à-dire aussi des consciences. C'est ce processus qui constitue le fond de la critique de ce que Horkheimer et Adorno appelleront les industries culturelles.

Le cinéma de la conscience

Hollywood, capitale du schématisme industriel

Il n'y a de « culture » et d'« esprit » qu'à partir du fait de la technique. Adopter un tel point de vue est lourd de conséquences quant à la critique que l'on peut tenter du concept d'industrie culturelle élaboré par Horkheimer et Adorno.

Horkheimer et Adorno accusent ainsi le cinéma de paralyser l'imagination et plus généralement le discernement du spectateur au point que celui-ci n'est plus en mesure de distinguer perception et imagination, réalité et fiction – discours qui pourrait s'appliquer aujourd'hui tel quel à la réalité virtuelle ou aux jeux électroniques : plus [l'industrie culturelle] réussit par ses techniques à donner une reproduction ressemblante des objets de la réalité, plus il est facile de faire croire que le monde extérieur est le simple prolongement de celui que l'on découvre dans le film. L'introduction subite du son a fait passer le processus de reproduction industrielle entièrement au service de ce dessein. Il ne faut plus que la vie réelle puisse se distinguer du film.

La commune hantise de Husserl, Horkheimer et Adorno, et l'économie politique de la conscience

(...) le cœur de la question des industries culturelles est alors que celles-ci constituent une mise en œuvre industrielle et donc systématique de nouvelles technologies des

réentions tertiaires, et à travers elles, de critères de sélection d'un type nouveau – et, en l'occurrence, totalement soumis à la logique des marchés, c'est-à-dire aux actionnariats.

La réention tertiaire est de façon très générale cette prothèse de la conscience sans laquelle il n'y aurait pas d'esprit, pas de revenance, pas de mémoire du passé non vécu, pas de culture. Le phonogramme est une telle prothèse, mais elle en constitue un type tout à fait singulier – singulier en ceci qu'il rend **évident** que, comme enregistrement d'une trace dans un objet, ici un enregistrement analogique, **le souvenir tertiaire surdétermine à son tour l'articulation des réentions primaires et secondaires.**

La « triple synthèse » dans la Critique de la raison pure

Les trois synthèses d'appréhension, de reproduction et de recognition que Kant distingue dans la première version de la « Déduction transcendantale » sont en effet étroitement solidaires des réentions primaires, secondaires et tertiaires, et il n'est possible pour les industries culturelles de « tout schématiser pour [leurs clients] » que dans la mesure où **les réentions tertiaires jouent ici (dans la constitution de la conscience) un rôle primordial.**

S'il peut y avoir un « schématisme industriel », c'est parce que **le schème est originairement et dans sa structure même industrialisable : il passe par la réention tertiaire**, c'est-à-dire par la technique, la technologie et aujourd'hui l'industrie.

Le milieu du moi comme matériel de projection

Autrement dit, si Kant peut et doit écrire que tous les phénomènes sont en moi, c'est-à-dire qu'ils « sont des déterminations de mon moi identique, qu'ils expriment comme nécessaire une unité totale de ces déterminations dans une seule et même aperception », il reste que le moi n'est pas lui-même simplement en lui-même, mais originairement hors de lui-même. Le moi est au milieu de « lui-même », c'est-à-dire de ses objets et prothèses, milieu qui, du coup, n'est pas seulement lui-même, mais son autre.

Et il s'agit d'un autre qui le précède, d'un déjà-là, d'un passé qu'il n'a pas vécu et qui n'est son passé qu'à la condition de devenir son avenir. Cette structure de **précédence prothétique**, que fonde la possibilité de la tertiarité des réentions, est le **support projectif** de la conscience lui permettant d'hériter du passé de toutes les consciences qui l'ont précédée – **ainsi de nous-mêmes en ce moment** : comme ensemble du public lecteur des livres de Kant –, il est aussi ce qui lui permet de projeter (d'imaginer) un avenir.

C'est cette **équivalence générale où l'espace donne figure au temps** qui permet ce que Marx nomme l'« équivalent général » : le capital, comme argent permettant **d'accumuler** une valeur abstraite **parce que manipulable**, est donc aussi du temps mis en réserve, conservé, en quelque sorte cristallisé, ou congelé, comme dirait Queneau. La réention tertiaire, dont l'argent est la forme la plus abstraite, et qui permet l'abstraction à partir du principe de correspondance, ouvre donc du même coup la possibilité de la manipulation abrégée, dont la numération de position est une exploitation systématique comme système d'équivalences spatiales (les images des nombres) d'opérations temporelles (de dénombrements comme écoulements faillibles du flux de conscience).

Le milieu de la conscience comme système général des réentions tertiaires et les gestes de la pensée

Thalès (...) ne saurait en aucun cas raisonner géométriquement sans gestes figurant l'espace pur, c'est-à-dire les conditions **a priori** de l'espace empirique, **dans cet espace empirique lui-même**. Si Thalès construit la figure, et ne se contente pas de la suivre, il construit une

figure sans laquelle il n'y aurait pas de **concept**. La construction du concept **est** celle de la figure **et réciproquement** – certes accompagnée d'un **discours**, mais ce discours est lui-même inscrit **à la lettre** : il doit tout autant être **fixé** que la figure doit **garder** dans l'espace sensible la trace d'un raisonnement sur l'espace pur, c'est-à-dire sur les conditions de possibilité **a priori** de l'intuition. Ici comme dans la numération, il n'y a pas de pensée possible sans figurations qui sont aussi des tracés, des **gestes de la pensée** telle qu'elle doit se soutenir de ses inscriptions dans l'espace, inscriptions qui permettent de dégager, dans l'intuition du donné empirique, une intuition pure des conditions formelles de cette intuition empirique – et qui sont, nous l'avons déjà souligné, les béquilles de l'entendement, et non seulement de l'espérance et de la foi.

Image et schème sont les deux faces d'une même réalité qui constitue **un processus historique** conditionné par la structure épiphylogénétique – laquelle désigne **le système général des rétentions tertiaires formant le milieu de la conscience**, son monde comme spatialisation du temps des consciences passées et passantes en tant que *Weltgeschichtlichkeit*.

Pour nous en effet, la synthèse d'appréhension est celle des rétentions primaires du présent, la synthèse de reproduction celle des rétentions secondaires du passé, et la synthèse de reconnaissance celle des protentions unitives du flux dans sa totalité, c'est-à-dire comme projection de son avenir et de sa fin. Mais elle est aussi ce qui suppose ce matériel de projection (d'images) qu'est cette mémoire de synthèse que nous nommons rétention tertiaire.

Les béquilles de l'aperception

La réfutation de l'idéalisme signifie la nécessité de la rétention tertiaire comme **possibilité de l'inscription d'une représentation permanente dans quelque chose de permanent** et comme synchronisation des sens internes et externes garante de l'identification du flux « qui n'a rien de durable » ni donc d'identique, substrat qui est aussi la condition de l'orientation. Cette durabilité comme **béquille identitaire du temps de l'aperception** définie comme processus d'unification lui-même totalement fluide et ne pouvant donc se suffire à lui-même, confère une place cruciale à la rétention tertiaire : elle constitue le flux par sa durabilité comme durabilité du passé, de ce qui s'est passé.

La conséquence de ces analyses est immense et c'est pourquoi nous avons dû tant nous attarder en elles : **la rétention tertiaire est autant spatiale que temporelle**, et elle conditionne la possibilité même de **distinguer** l'espace et le temps. C'est pourquoi les industries de la rétention tertiaire que sont les industries culturelles et de programmes sont aussi des industries de la **vitesse**.

La synchronisation des flux et la constitution du marché des consciences

Cette spatialité de la rétention tertiaire est ce qui la voue à toutes les manipulations possibles. En tant qu'elle permet de **canaliser la diversité des flux** non seulement en retenant leur attention au même moment (...), mais en déclenchant par là des processus de sélection dans les rétentions primaires par les rétentions secondaires sous contrôle de rétentions tertiaires qui peuvent être **synchroniquement** sélectionnées, « régies », et **adoptées** parfois par des millions ou dizaines de millions de consciences chaque jour, la spatialité de la rétention tertiaire est ce qui permet une **quasi-matérialisation** de ces consciences et en tout cas leur « réification », **masses de consciences** qui peuvent donc devenir la **matière première pour l'industrie des audiences** que sont les industries de programmes. La fin du XX^e siècle voit ainsi se constituer un immense **marché des consciences**, voué à devenir mondial par-delà toutes les barrières.

Or, ce marché, qui effectue des investissements dont il attend des retours, constitue un **processus protentionnel tout à fait nouveau**.

Nous avons montré qu'il ne peut y avoir protention que parce qu'il y a inadéquation. Cette inadéquation, qui est une mise en œuvre de l'indétermination de ce qui reste à venir (et de l'interprétabilité de ce qui reste du passé), est ce qui constitue **la situation ordinairement diachronique des consciences les unes à l'égard des autres**, c'est-à-dire : ce qui constitue la singularité des flux de chaque conscience et, autrement dit, la singularité de chaque **Je pense**, qui est ainsi dit être un auto-mouvement, une autonomie de la pensée, à proprement parler l'aperception d'un soi comme conscience de soi : une **réflexivité**.

L'avenir de l'esprit

L'intégration numérique des industries culturelles par la convergence des technologies de l'information, de l'audiovisuel et des télécommunications a commencé à la fin des années 1990 – largement accélérée par l'ouverture du réseau internet aux publics du monde entier en 1992 à travers la mise en œuvre de la norme d'interopérabilité TCP-IP, par l'adoption de la norme de compression des images et des sons MPEG, et par la privatisation massive des opérateurs de télécommunications.

Cette intégration, plus généralement appelée « convergence », constitue un nouveau cadre de production et de diffusion des « rétentions tertiaires », et un **nouveau milieu pour l'esprit**. C'est au cours du XX^e siècle que le milieu de l'esprit est devenu celui d'une exploitation industrielle des temps de consciences. Il ne s'agit pas là d'une évolution monstrueuse par laquelle le « schématisme » passerait tout à coup hors de la conscience : **la conscience n'a jamais été conscience de soi autrement qu'en se projetant hors de soi**. Mais à l'époque des industries de l'information, et en particulier des technologies analogiques et numériques qui la rendent possible, cette conscience extériorisée et matérialisée devient matière à **manipulations de flux et à projections de masses telles qu'une pure et simple annulation de la « conscience de soi » par son extériorisation** devient possible pour les hypermasses de consommateurs de produits et de modes de vie industriels voués aux marchés de taille mondiale : c'est ce que donne à penser la synchronisation homogénéisante des flux de consciences par les objets temporels audiovisuels, qui ne tardera pas à renverser les frontières nationales et géographiques, le numérique ne s'encombrant pas des contraintes de la diffusion hertzienne.

La **critique** de la manipulation que permet cette synchronisation des consciences à l'époque des objets temporels audiovisuels et industriels de masse ne peut pas être une dénonciation d'une dénaturation de la conscience par le cinéma, mais au contraire la mise en évidence que **la conscience fonctionne comme un cinéma**, ce qui permet au cinéma (et à la télévision) d'avoir prise sur elle. Dès lors, la critique du cinéma et de la télévision comme phénomènes sociaux qui pourraient en venir à détruire la conscience elle-même (c'est la question d'une « écologie de l'esprit ») appelle une nouvelle critique de la conscience elle-même, une remise en chantier de l'entreprise kantienne.

Dans le devenir industriel de la culture, c'est la conscience qui est elle-même à vendre. On peut toujours dénoncer là une dégénérescence barbare, un état de fait monstrueux : ce n'est que la stricte conséquence de la finitude du flux des consciences en général, et de leur prothéticité originaire. On ne peut lutter contre cette **possibilité** sans l'avoir reconnue comme telle, c'est-à-dire sans avoir tiré des analyses précédentes la conclusion qu' **il n'y a pas d'« esprit » sans milieu rétentionnel objectif**, et que l'histoire de ce milieu est aussi une histoire de la technique, c'est-à-dire aujourd'hui de l'industrie. L'avenir de l'esprit ne peut

consister qu'en une géopolitique des technologies culturelles qui serait aussi une politique écologique de l'esprit. Car une **politique de la conscience** (mais qu'est-ce que la politique, sinon, en tout premier lieu, une politique de la conscience ?) est nécessairement une politique de la technique.

Et celle-ci, comme nous allons nous y pencher maintenant, est nécessairement aussi une **politique de l'adoption**.

Je et Nous, la politique américaine de l'adoption

« Processus d'extériorisation » et géopolitique de l'esprit

La numération, avant d'être une faculté mentale, est une activité motrice qui a été intériorisée et qui finit par devenir, comme toutes les activités motrices, mentalisées ou non, une activité machinique. Calculer signifie alors manipuler un clavier commandant une machine alphanumérique à laquelle l'entendement délègue certaines de ses opérations. Le but de *La faute d'Épiméthée* était de montrer que la raison et l'entendement humain commencent par la possibilité de cette **délégation vers une prothèse**, c'est-à-dire par l'existence d'un milieu technique comme capacité de transmission épiphylogénétique, dont les systèmes de numération sont des cas.

La double récusation de l'empirisme et du transcendantalisme que nous tentons donc ici est entre Amérique du Nord et Europe. La difficulté du dialogue entre ces deux entités spirituelles traduit un clivage, dans l'histoire de l'« esprit », entre empirisme anglo-saxon et transcendantalisme européen dit « continental ». Cette tradition anglo-saxonne, qui s'est étendue – sur le continent nord-américain, s'y est concrétisée par une culture de la machine de calcul, et par une mise en œuvre des savoirs logiques au service de la logistique, ce qui fut appelé la cybernétique, telle que finalement, les États-Unis devinrent le grand pays des technologies de l'information et de la première grande entreprise informatique transnationale que fut IBM. Cette concrétisation industrielle est ce que la philosophie, qu'elle soit « continentale » ou « anglo-saxonne », s'avère décidément et massivement incapable de penser, y compris du côté des « philosophies de l'histoire ». Car si Marx fut évidemment un grand penseur de l'industrie (comme Hume), il ne put jamais accéder à la question de l'industrialisation du calcul et du milieu rétionnel dont il n'eut finalement pas plus le concept que ses prédécesseurs.

Notre tentative ici serait donc d'échapper à cet antagonisme transatlantique constitué par une **commune inattention** de l'esprit à ses matières comme substrats des flux où il consiste.

Quant à l'actuelle brutalité de la géopolitique de l'industrie nord-américaine, elle résulte d'un investissement massif du capital dans une **technologie de rupture**. Autrement dit, si la possibilité de synchroniser des flux de conscience et d'organiser industriellement le calcul et la mise en œuvre de critères de sélection dans les rétentions tertiaires ne constitue pas une rupture dans la structure intime de ces flux, tels qu'ils mettent en œuvre des synthèses, il y a bien en revanche une **rupture de système technique**, et celle-ci a d'immenses conséquences sur la vie de l'esprit et l'histoire de la conscience. Ces conséquences posent à nouveaux frais la question critique. Et il est tout à fait nouveau que cette délégation soit prise en charge au plan de l'industrie en sorte que l'élaboration des critères rétionnels s'en trouve hégémoniquement soumise aux règles de calcul des marchés – fasse l'objet de calculs d'amortissement.

Nous avons vu – dans *La désorientation* – que cette évolution relève de ce qu'André Leroi-Gourhan caractérise comme le troisième stade de ce qu'il appelle le « **processus**

d'extériorisation » : celle du système nerveux, qui suit l'extériorisation du muscle, permise par l'exploitation des énergies naturelles, elle-même précédée par celle du squelette, qui constitue en propre l'homínisation. Les industries culturelles sont le **quatrième stade** de cette « extériorisation », qui atteint alors l'imagination : c'est cette délégation que concrétise le cinéma, inventé en France, mais dont l'avenir industriel est aux États-Unis, pays de Hollywood aussi bien que d'IBM, où le cinéma deviendra la télévision, c'est-à-dire ce phénomène massif dont Leroi-Gourhan esquissera en 1965 quelques analyses, au moment où le téléviseur, devenu domestique, pénètre à très grande vitesse les foyers européens (46,5 % des familles françaises en 1965, 537 % de croissance entre 1960 et 1970).

L'adoption comme condition de l'unification du Nous

Le **processus d'unification** dont parle Leroi-Gourhan est un **processus d'adoption** par lequel est possible la constitution, la solidarisation, la consolidation, la perpétuation et l'extension d'un **Nous**, agrégateur d'autres **Je** et d'autres **Nous**. On s'accorde généralement à définir ce groupe social élémentaire qu'est l'ethnie par le fait de partager un passé commun – et cette manière de penser l'ethnie est aussi celle par laquelle l'ethnie, et plus généralement la communauté territorialisée, se pensent elles-mêmes. Or, une telle définition, qui accrédite le mythe d'une origine pure, issue du passé transmis via le territoire, est par structure et littéralement phantasmatique : c'est **leur rapport commun à l'avenir** qui fonde les groupes. L'ethnie (et au-delà, tout groupe social humain) est avant tout le partage et la projection, par ce groupe, du désir d'un avenir commun. Il n'y a pas de groupe humain possible sans désir et c'est ce rapport à l'avenir qui commande le « devenir-unificateur » de l'ethnie.

Un passé **réellement commun** des membres du groupe non seulement n'est pas une condition d'appartenance à ce groupe, mais serait proprement **l'impossibilité** pour un tel groupe de se constituer – ce que Leroi-Gourhan montre en prenant l'exemple de la Chine. Le rapport à l'avenir qui fonde les groupes suppose évidemment qu'ils partagent un passé commun, mais ce passé ne peut être commun **que par adoption** – celle-ci ne pouvant se concrétiser que comme projection. Tout aussi phantasmatique qu'il puisse être, ce passé qui constitue **l'image du Nous à venir**, tout comme l'ensemble rétionnel primaire, secondaire et tertiaire constitue **en le projetant** le dispositif protentionnel en quoi consiste le flux identificatoire d'un **Je**, est l'adoption d'un dispositif commun de navigation dans le temps que constitue une panoplie « fantastique » de dispositifs « pour nous aider à devenir », selon l'expression de Valéry.

Ce processus d'adoption n'est cependant efficace que s'il **s'occulte** : il n'a lieu, dit Renan, que s'il s'oublie :

L'oubli, et je dirais même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation. [...] L'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses.

Or, la condition de ce processus d'adoption réside dans la **possibilité**, ouverte par l'épiphyllogénèse, c'est-à-dire par la mémoire technique, **d'accéder à un passé qui n'a jamais été vécu** ni par celui dont il est le passé, ni par ses ancêtres biologiques. Le processus d'adoption suppose l'accès à un passé factice, mais dont la facticité constitue le socle d'un « déjà-là » à partir duquel l'héritier phantasmatique peut vouloir un avenir en commun avec ceux qui partagent également ce passé par adoption et phantasmatiquement.

Adoption des techniques (c'est-à-dire des objets du commerce quotidien) et **adoption d'un passé factice** permettant de projeter un avenir commun (sous l'autorité eschatologique d'un jugement dernier que le XIX^e siècle nommera émancipation et progrès), et donc de constituer

un **Nous**, sont deux formes d'adoption simultanément requises par le défaut originaire d'origine dont la faute d'Épiméthée est le récit mythologique : la question de l'adoption est immédiatement celle de la prothéticité, et de ce qu'elle implique : **le poids de la rétention tertiaire dans la constitution de tous les flux** – y compris, donc, migratoires.

La modernité comme organisation de l'adoption

Le processus d'unification d'un **Nous** est donc une identification, une organisation et une unification du divers du passé de la communauté permettant la projection de son avenir. Mais :

1. Il suppose que ce passé unifié puisse l'être **phantasmatiquement** (et il l'est la plupart du temps) : il suppose que ce passé du **Nous** n'ait pas été vécu par ce **Nous**, ni par ceux qui le composent actuellement, ni par leurs ancêtres.
2. Il suppose que ce **Nous** constitue néanmoins un flux cohérent – « son » Histoire – par un montage et une mise en scène projective, ce qui veut dire capable de se projeter en avant, capable de désirer un avenir commun bien que le passé qui l'ouvre ne soit pas réellement commun.
3. Il suppose qu'un **socle rétentionnel** permette l'accès à ce passé non vécu, et son adoption dans la projection protentionnelle, elle-même concrétisée par des dispositifs tertiaires de projection.
4. Le processus d'unification est un **processus d'adoption** fondé sur le « processus d'extériorisation », c'est-à-dire sur le milieu technique en tant qu'il est aussi rétentionnel.
5. **Le milieu technique étant devenu industriel**, les conditions de l'adoption sont soumises à une nouvelle critériologie de rétentions et mettent en œuvre un nouveau dispositif protentionnel à vocation planétaire.

Il résulte de cette évolution, dont les effets ne se sont vraiment fait sentir que depuis le déploiement massif de la télévision sur la planète entière, et qui s'intensifie encore avec les réseaux numériques et ce que nous appellerons l'hyperindustrialisation de la culture, que le dispositif est de plus en plus perçu comme **maléfique** et, paradoxalement, producteur de discorde plutôt que de concorde, d'arythmie plutôt que de synchronie, de **diaboles** plutôt que de **symboles**.

Je et Nous. Apparition de la question du mal-être

Je et **Nous** ne sont certes pas la même chose. Les **Nous** que forment les groupes humains et les civilisations ne sont ni vivants ni mortels au sens du **Je**, même si une « mortalité des civilisations » se découvre comme crise de l'esprit en 1919 dans une Europe en cendres tandis que continue de se bâtir Hollywood.

Nous disons que **Je** et **Nous** sont des **processus d'individuation** au sens où l'entend Simondon : l'individu, qu'il soit psychologique ou social, et tandis que le **Nous** n'est pas indivisible comme le **Je**, est un processus inachevé qui consiste en un équilibre métastable. Il n'est ni en équilibre stable, ce qui serait son achèvement, ni en déséquilibre, ce qui serait sa décomposition – l'un et l'autre revenant à sa disparition. Il n'est ni **purement synchronique**, ce qui serait un état d'équilibre, ni **purement diachronique**, ce qui serait un état de déséquilibre.

Or, ces deux processus d'individuation, c'est-à-dire ces deux équilibres métastables, sont deux faces d'une seule et même réalité que l'analyse doit séparer pour les appréhender, mais qu'elle doit ensuite rassembler pour les comprendre dans la processualité unique qui les inclut

et les caractérise : l'individu psychique est originellement psychosocial, et le social n'est pas un agrégat « intersubjectif » d'individus déjà constitués avant lui. L'individuation du **Je** est celle du **Nous** et inversement, alors même que **Je** et **Nous** diffèrent. C'est parce qu'il en va ainsi qu'une adoption de mêmes objets temporels est possible par des masses de consciences individuelles synchronisant ainsi leurs flux. Mais dans ce cas, nous allons le voir, il n'est pas évident que demeure une métastabilité telle que **Je** et **Nous** puissent **différer durablement et dynamiquement**, c'est-à-dire continuer à se différencier et à s'individualiser **en demeurant à la fois différents et convergents**. Et c'est en cela que l'on peut craindre qu'un processus entropique résulte de la synchronisation industrielle des temps de conscience.

Les deux individuations doivent être pensées sous la « catégorie du transindividuel qui tend à rendre compte de l'unité systématique de l'individuation intérieure (psychique), et de l'individuation extérieure (collective) », et cette double face de l'individuation, comme **composition d'inadéquations**, est une **adoption**, c'est-à-dire la projection d'un avenir à partir d'un passé qui n'est pas celui du **Je**, mais celui sur lequel le processus d'individuation du **Je** enchaîne.

Exceptions et déception

« **Exception** » ne doit pas être ici sacralisé ni même valorisé : est exceptionnel tout ce qui participe à la diversification à l'intérieur même de l'unification, positivement ou négativement, c'est-à-dire tout ce qui contribue au dynamisme à des coûts variables. Il y a des êtres exceptionnels par leur beauté comme par leur laideur, par leur finesse comme par leur grossièreté. En revanche, la positivité rétentive de l'exception peut être définie comme ce qui permet de **s'excepter du décès** et peut donc rester en mémoire comme ce qui peut rester au-delà de soi comme héritage **par-delà sa mortalité**, comme ce par quoi l'individu lègue son inadéquation achevée à la postérité de ses héritiers sous forme de rétentions tertiaires, au sens où nous l'avons déjà évoqué pour le cas de l'œuvre de Kant, mais qui peut aussi s'exercer de façon très générale dans toutes les structures d'héritages, car il s'agit là précisément de l'héritage en propre, et comme condition de ce qu'Alain Badiou appelle l'« identité de l'Homme comme immortel ».

Sans la possibilité de cette **légation** de signification, il ne saurait y avoir de délégation, c'est-à-dire de socialisation, de représentation sociale, etc. Inversement, c'est parce qu'il y a toujours déjà délégation, c'est-à-dire aussi extériorisation, qu'il peut y avoir légation et héritage. Or, c'est cette légation que la synchronisation induite par le contrôle industriel des rétentions rend de moins en moins probable.

Une synchronisation est toujours à l'œuvre dans les commémorations publiques, les fêtes, privées ou non, et les moments de culte, mais **comme moments d'exception**. Le bonheur qu'éprouvent des consciences rassemblées dans l'écoute d'une musique, qui accompagne la plupart des rites religieux, sinon leur totalité, aussi bien que les fêtes profanes, et souvent dansées, encore pratiquées par les plus jeunes générations, montre à quel point la synchronisation est originellement recherchée. Mais cela montre aussi le lien qu'il y a entre synchronisation et exception du côté du **Nous**, diachronisation et exception du côté du **Je**, le **On** pouvant toujours semer la confusion. Or, la synchronisation qui devient permanente et systématique avec les médias et qui tendra de plus en plus à l'être aussi dans le **devenir-médias de tous les instruments de travail et de socialisation**, y compris à l'école, comme nous allons y revenir, est l'avènement par l'intermédiaire de ces médias d'une **perte d'individuation généralisée** et d'un engloutissement des moments d'exception dans le flux événementiel continu des industries de programmes distribués vers les hypermasses de consciences. Cette perte d'individuation, qui est aussi un processus de **déception** immense et

inquiétant, ne frappe plus seulement le prolétariat, comme ce fut le cas avec la machine « porteuse d'outils », mais la société dans sa totalité, et pour l'ensemble de ses modes de vie, « adoptés » pour l'essentiel par cette nouvelle voie que constitue le marketing comme « technologie du faire-croire », ou « économie des opinions ».

C'est pourquoi le **Je** peut se prendre pour le **Nous**, et inversement : c'est alors la domination exclusive du **On**, qui règne aussi bien sur et par le totalitarisme que sur et par le consumérisme et la grégarité des « sociétés de marché », que l'on dit paradoxalement et si faussement « individualistes ». La synchronisation des **Je** comme flux est la dissolution de la possibilité de l'exception, et le temps de la déception du **Je** aussi bien que du **Nous**, qui s'effacent dans leur confusion. Ce temps de désindividuation, dont l'affirmation « individualiste » est à la fois l'indice de frustration et la dénégation, est une époque où **la « question de l'être » devient la question du mal-être.**

La question du mal-être est une nouvelle facture de la **question du mal** où la « question de l'être » est en quelque sorte « liquidée » par le devenir.

C'est le désir sublimé d'un tel état qui donne le **Nous**, c'est la possibilité toujours désirée de cet état qu'il projette, y compris sous le nom d'amour du savoir que Hegel voudrait « déposer » – un savoir qui juge toujours d'abord selon la **beauté** d'une démonstration.

Cet amour qui fonda la famille continue d'exercer son empire au sein de la civilisation... Il perpétue [...] sa fonction qui est d'unir les uns aux autres un plus grand nombre d'êtres humains [...] de façon plus énergique que ne réussit à le faire l'intérêt d'une communauté fondée sur le travail.

et qui ne suffit pas à constituer un véritable processus d'adoption. Et c'est pourquoi

l'imprécision avec laquelle le langage use du terme « amour » est justifiée du point de vue génétique.

C'est cette **philia** qui rend désirable la société et c'est l'enfer que nous promettrait son extinction. Les sociétés archisynchronisées, où les moments de synchronie ne font plus exception, de moins en moins socialisées, sont individualistes au sens moral : au sens où le sens moral leur fait défaut. Mais elles ne sont plus **individuanes** : elles sont profondément hostiles aux processus d'individuation, à l'hétérogénéité, à la singularité et à l'exception. Ce ne sont pas des sociétés d'individus et d'exceptions (ce qu'est toujours une diachronie où tout individu est exceptionnel, asynchrone), mais des sociétés d'**hypermasses** et de **déception**. Ce ne sont même pas, nous le verrons, des sociétés d'invention, mais des agrégations mimétiques et adaptatives.

Quel est cependant le **rapport intime** de cette nécessaire synchronie, sans laquelle il n'y a pas de constitution de groupes humains stables, pas d'individuation collective, avec le **diachronique** qui est le temps de l'individuation dans l'horizon de ce qui se maintient, et qui est aussi l'avenir de ce maintien et la pérennité d'un **Nous** synchrone ? Et dans quelles conditions ces **tendances** – diachronique et synchronique – sont-elles susceptibles de ne plus s'exercer l'une avec l'autre, c'est-à-dire l'une **contre** l'autre, dans une **contraposition transductive**, mais l'une **sans** l'autre, dans une **folie** destructrice où, isolées, leurs expressions sans limite produiraient d'ailleurs les mêmes effets, tandis que **la synchronie pure appelle en réaction la diachronie pure** et inversement ?

Synchronie pure et diachronie pure reviennent au même : le **néant**.

Le **Je** et le **Nous différent**, leur indifférenciation, révélatrice d'une indifférence ontologique où la synchronisation de leurs flux absorbe le **Je** et le **Nous** lui-même, tend à anéantir la

diachronie dans une fusion entropique politiquement et économiquement hégémonique, totalisante et **totalitaire**. Le **Nous** devenu **On** n'a pas d'avenir : apersonnel, il ne sait plus ni **qui** il est **ni qu'il y a des autres**, il ne sait plus demander « **qui ?** » ni pour lui-même ni pour les autres, ne connaissant ni ne reconnaissant ni n'adoptant plus personne ni aucun événement (il ignore l'hospitalité et l'adversité), ne faisant même plus la différence entre un **qui** et un **quoi**.

« Le désert croît », dit Nietzsche. Ce **désert**, qui est une sorte **d'enfer**, ce **devenir**, par lequel s'étend la désertification, il n'a pas **d'avenir**. Mais cela ne signifie certainement pas qu'il ne pourrait pas durer. Le caillou sur la Lune qui n'a pas non plus d'avenir et la Lune elle-même qui est un caillou durent depuis des milliards d'années. Or, le temps du désert est celui de la **sidération**.

Nous avons vu à travers cette lecture trop rapide de Simondon que la possibilité de l'adoption repose sur le fait que **Je** et **Nous** sont des processus de co-individuation inséparables, et qu'il faut toujours raisonner d'un seul et même élan en termes d'individuation psychique et collective. Nous avons vu également que c'est le milieu **déjà-là** préindividuel qui rend possible cette co-individuation, et que ce milieu est la conservation individuante (trans-formatrice) de l'être à travers le devenir soutenu par la permanence des substrats que sont les rétentions tertiaires négligées par Simondon tout autant que par Kant et Heidegger Enfin, il est apparu que **cette structure co-individuante qui autorise l'adoption sur la base de l'amovibilité des supports techniques de la rétention psychique et collective** est ce qui, à l'époque des industries culturelles, lorsque cette rétention devient l'objet principal du contrôle industriel, engendre la confusion des deux faces du processus d'individuation et aboutit à une perte d'individuation de la conscience en tant que telle, à une annulation des possibilités d'exceptions, à une déception de masse et à un temps de mal-être où, comme l'ouvrier s'était vu privé de son potentiel d'individu technique au profit de la machine porteuse d'outils, le sujet-conscience-d'objets devenu consommateur-de-produits se trouve **privé de la possibilité de participer à la définition et à la mise en œuvre des critères rétentionnels constitutifs de la vie de son esprit**.

« I had a dream ». La politique américaine de l'adoption. 1912

Hollywood est devenue la capitale du schématisme mondial parce que **le cinéma est une technique d'adoption de représentations et de phantasmes unificateurs**.

Les États-Unis l'ont découvert plus tôt que les autres pays – suivis de près par l'Union soviétique, l'Italie fasciste et l'Allemagne nazie –, à la fois parce qu'ils devaient intégrer des flux permanents de migrants, y compris ceux qui y furent forcés comme esclaves, et qui furent ensuite « intégrés », et parce qu'ayant tout à construire d'un pays sauvage, sinon vierge, dont ils avaient éliminé les habitants, ils nouèrent un rapport à la technologie tout à fait nouveau.

Si un écran de projection territorial tout d'abord absent finit par se constituer au fil du temps de la construction des États-Unis, ce n'est pas lui qui forme le cadre identificatoire du **Nous** américain, sinon à travers les images qu'en donnent les décors de cinéma.

L'écran territorial (comme espace rétentionnel) est **cadre par l'écran cinématographique** (hollywoodien) qui le précède.

En règle générale, le rapport au temps et à l'espace des formes ethniques ou nationales de communautés est surdéterminé par une unité territoriale qui fonde un sentiment d'appartenance. Le **territoire** y constitue lui-même le premier support de mémoire collective (y compris pour les nomades), l'espace où l'on naît, où l'on vit, où l'on habite et où l'on

laisse ses traces : l'espace **où** l'on transmet et **que** l'on transmet, dont on hérite et que l'on lègue, et à travers lequel se transmettent un passé commun et une filiation ancestrale qui fondent le sentiment d'appartenance. Là réside le privilège du territoire.

Ce privilège est très amoindri aux États-Unis et le schématisme industriel dut nécessairement prendre sa forme dominante à Hollywood parce que **l'Amérique fut le premier pays d'immigration** – et non seulement de colonisation et d'esclavagisme. Les États-Unis comprirent très tôt le pouvoir des objets temporels audiovisuels parce qu'ils furent **confrontés à la question de l'adoption comme aucune autre nation**.

L'opération américaine de « **projection nationale** » cinématographique permit l'**unification de ce divers**. C'est parce qu'il fallait en permanence projeter le modèle américain aux immigrants fraîchement arrivés, aussi bien qu'aux États qu'après la guerre de Sécession il fallait maintenir unis, que les États-Unis d'Amérique devinrent le pays du cinéma – tandis que, la jeune civilisation nord-américaine, née dans ce pays immense restant tout à bâtir, héritière privilégiée de la pensée empiriste anglaise, pour laquelle Locke forge son discours politique, **développa et adopta la technologie toujours plus vite que les autres**.

Cette politique de l'image du **Nous** est aussi une politique commerciale de l'image du **Je** qu'est le consommateur dont l'Amérique invente le modèle. Dans ce pays d'abord, et aujourd'hui presque partout, « **l'intégration** » **se fait par la consommation** : c'est précisément ce que l'on appelle « américanisation ».

La puissance américaine, bien avant sa monnaie et son armée, c'est la force des images hollywoodiennes, c'est **la capacité à produire des symboles nouveaux, des modèles de vie et des programmes comportementaux par la maîtrise des industries de programmes au niveau mondial**.

Mondovision. La communion du 21 juillet 1969

Dans le cadre de la guerre froide, cette politique se concrétise et se renforce avec la télévision par l'exploitation de sa dimension spécifique, la transmission en direct.

À la fin du XX^e siècle, l'unification par l'image est devenue la pièce maîtresse d'un système économique-politique aussi bien que géopolitique où la technologie, dans un contexte de guerre commerciale mondiale, permet à la fois :

- en tant que **système technique planétaire de production** unifiée par des normes techniques internationales, la mondialisation de la division industrielle du travail pour la production des biens de consommation et un dispositif de télécommunications grâce auquel se généralisent délocalisations et télémanagement, et
- comme **système technique planétaire de diffusion d'industries de programmes**, principalement américaines, la constitution de marchés d'hypermasses dans les pays solvables.

Le malaise de nos établissements d'enseignement

Le système mnémotechnique mondial

Les hommes disparaissent, leurs histoires restent. C'est une grande différence avec les autres vivants. Parmi ces traces, certaines sont produites dans un tout autre but que la conservation de la mémoire : une poterie, un outil ne sont pas faits pour transmettre la mémoire. Néanmoins, ils la transmettent spontanément, et c'est pourquoi l'archéologue les recherche : ils sont souvent les seuls témoins des épisodes les plus anciens. D'autres traces

sont proprement vouées à la transmission de la mémoire. Ainsi de l'écriture, de la photographie, de la phonographie et de la cinématographie. Avec cette dernière, la production et la transmission de ces traces, que nous appelons des rétentions, deviennent une industrie.

Nous soutenons que **la technique est d'emblée un support de mémoire** : c'est ce que nous appelons l'épiphycogenèse. Mais toute technique n'est pas pour autant une **mnémotechnique** : les premiers systèmes mnémotechniques apparaissent semble-t-il après le Néolithique. Ils forment ce qui deviendra ensuite l'écriture, dont nous usons encore aujourd'hui.

Cela veut dire que **les systèmes techniques précèdent les systèmes mnémotechniques**, et que ces derniers ne se confondent pas avec les premiers. Toute civilisation se constitue autour d'un système technique défini comme stabilisation de l'évolution technique autour d'acquis antérieurs et d'une technologie dominante propre à ce système, l'ensemble des techniques formant le système entretenant des relations d'interdépendance, et le système changeant lorsque la technologie dominante autour de laquelle il s'est constitué change.

Le système technique industriel dont les premiers éléments se mirent en place en Angleterre à la fin du XVIII^e siècle s'est aujourd'hui **mondialisé** – et il est entré dans une époque d'innovation permanente telle qu'on peut le considérer comme foncièrement **instable**. Son aire ne peut plus s'étendre, sauf à quitter le système planétaire, et sa durée ne peut plus se réduire : **il n'y a plus de stabilité technologique à proprement parler**. On ne peut donc plus parler de systèmes techniques asiatique, européen et américain : un seul et même dispositif planétaire s'est déployé en se spécialisant régionalement, organisant la division industrielle du travail en fonction des opportunités géographiques ou des contingences politiques définies du point de vue des investisseurs. Ce sont en grande part les technologies de l'information et de la communication qui ont permis cette évolution, par la possibilité qu'elles ouvraient d'organiser à la fois l'automatisation, le contrôle distant de la production et de la distribution, la circulation internationale du capital en temps réel et l'ouverture de marchés intercontinentaux pour des hypermasses de consommateurs.

Cela est bien connu. Il a été cependant moins bien noté que la conséquence de cette inscription des technologies de l'information au cœur du dispositif industriel constituait aussi une rupture sans précédent par rapport à l'histoire des systèmes techniques depuis leur origine, dans la mesure où, jusqu'à présent, **les mnémotechniques avaient toujours constitué un domaine singulier par rapport aux systèmes techniques qui se succédaient à travers le temps**.

Or, **cette indépendance de la mnémotechnique par rapport au système technique de production n'est plus vraie aujourd'hui** : le système technique devenu planétaire est aussi et en premier lieu un système mnémotechnique mondial et il y a en quelque sorte **fusion du système technique et du système mnémotechnique, et du même coup mondialisation**. Cette transformation s'est produite au XIX^e siècle, qui constitue à cet égard une transition, avec l'apparition des premières technologies de communication, d'information et de traitement du signal. Au XX^e siècle, les industries de la communication et de l'information sont devenues le cœur même du système technique de production des biens matériels. Ce que nous décrivions précédemment comme « convergence » des technologies informatiques, audiovisuelles et de télécommunications serait donc aussi **la convergence du système technique de transformation de la matière et des technologies de mémorisation**.

Le système technique mondial est devenu essentiellement **un système mnémotechnique de production industrielle de rétentions tertiaires**, et donc de critères de sélections rétentionnelles pour des flux de consciences inscrites dans des processus d'adoption.

Ce réseau interopérable, qui devient en ce moment même le vecteur des industries de programmes audiovisuels numériques, constitue l'élément décisif de la mondialisation du système technique, et à travers lui, la mnémotechnologie devient proprement le cœur de ce système, **intégrant calendarité et cardinalité** qui constituent les **liants primordiaux des sociétés**. Calendarité et cardinalité, qui forment les systèmes rétentionnels constitutifs des rapports à l'espace et au temps, ne sont jamais séparables des questions religieuses, spirituelles et métaphysiques : elles renvoient inévitablement à l'origine et à la fin, aux limites et aux confins, aux plus profondes perspectives des dispositifs de projection de toutes natures. **Aujourd'hui, cardinalité et calendarité sont fortement perturbées**. Le jour et la nuit se confondent dans la lumière artificielle de l'ampoule les programmes comportementaux se mondialisent corrélativement, ce qui est vécu comme une sorte **d'entropie culturelle**, c'est-à-dire de destruction de la vie, car, pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons en détail, tous les peuples vivent leur singularité culturelle comme un gage de vitalité (de néguentropie).

Ce bouleversement des systèmes rétentionnels d'accès à l'espace et au temps communs (calendarité et cardinalité), qui s'est véritablement déclaré massivement après la Seconde Guerre mondiale, et qui connaît une intensification extrême avec les progrès foudroyants des technologies numériques, engendre pour le moment une **immense désorientation** qui, si elle n'était pas prise en compte, et si la profondeur des questions qu'elle soulève était négligée, risquerait de susciter d'énormes résistances, dont les intégrismes, les nationalismes, les néofascismes et tant d'autres phénomènes régressifs sont des manifestations. C'est le cœur des cultures et des sociétés qui est en jeu, leurs relations les plus intimes avec le cosmos, avec leur mémoire et avec elles-mêmes. L'ignorer ou le négliger pourrait avoir les conséquences les plus tragiques. Parce que calendarité et cardinalité sont les trames élémentaires des rythmes vitaux, des croyances, du rapport au passé et à l'avenir, **la maîtrise des dispositifs d'orientation à venir sera aussi celle de l'imaginaire mondial**.

Il ne fait pas de doute que s'annonce un véritable conflit des cultures, c'est-à-dire une lutte pour tenter d'imposer des **modèles comportementaux**, des programmes collectifs par lesquels **dominer les marchés**, car telle est bien la question qui se cache derrière toutes celles-ci : une guerre commerciale mondiale sans précédent et sans merci où les réseaux numériques sont déjà, sont **d'abord** et seront **de plus en plus** des instruments de lutte pour la conquête du commerce mondial – du commerce mondial des **marchandises** et du commerce mondial des **idées**. Mais on peut se demander s'il n'y a pas dans ce nouveau commerce une contradiction explosive, source de **pertes de raisons** – entendons par là **perte de motifs, de capacités de projection**.

Industries de la transmission et systèmes éducatifs

Beaucoup de non-savoirs se produisent aujourd'hui, ce qui est inévitable compte tenu à la fois des inconcevables accélérations et complexifications résultant de la **technoscientification** de tant d'aspects de la vie sous la conduite du marketing, de la crise des fondements induite par les nouvelles techniques rétentionnelles, et de ce que nous nommons ici la désagrégation telle que l'engendre une nouvelle division du travail intellectuel, dont Nietzsche dénonçait déjà les effets en 1872 :

L'utilisation, tant souhaitée de nos jours, du savant au service de sa discipline, rend la culture du savant de plus en plus aléatoire et invraisemblable. Car le champ d'étude des sciences est aujourd'hui si étendu que celui qui, avec des dispositions bonnes mais non exceptionnelles, veut y produire quelque chose se consacrera à une spécialité très particulière et n'aura aucun souci de toutes les autres.

Si dans sa spécialité il est au-dessus du vulgus, il en fait partie pour tout le reste, c'est-à-dire pour tout ce qui est important. Ainsi un savant exclusivement spécialisé ressemble à l'ouvrier d'usine qui toute sa vie ne fait rien d'autre que fabriquer certaine vis ou certaine poignée pour un outil ou une machine déterminés, tâche dans laquelle il atteint, il faut le dire, une incroyable virtuosité.^{13,14}

Or, la prolifération de non-savoirs résultant inévitablement de cette situation qui n'a fait que se renforcer avec la poursuite de l'industrialisation est **masquée** : elle fait l'objet de scandaleuses dénégations, alors même qu'elle est désormais largement ressentie, au contraire de ce qui se passait à l'époque de Nietzsche, par les plus immenses masses de consciences que leur « réification » ne parvient pas à priver de tout jugement, de tout « arbitre » comme on disait autrefois, de ce « **bon sens** » auquel les marchands d'audiences ne comprennent rien.

Faire la différence

Devenir, avenir, indifférence

Nous parlons ici de **l'adoption** comme d'un processus d'intériorisation protéiforme, où je puis adopter/intérioriser affectivement un chat, un enfant ou un père, moralement une maxime, religieusement une croyance, techniquement un outil, socialement un mode de vie, politiquement l'idée d'un **Nous**, épistémiquement la compréhension d'une règle – adopter/intérioriser signifiant ici et immédiatement extérioriser : mon sentiment, mon comportement moral, mes pratiques religieuses, mon geste technique, ma façon de vivre, ma conviction et mon action, la mise en œuvre d'une règle comme concept synthétisant un divers.

Le devenir n'est pas l'avenir, disons-nous quant à cette question de l'adoption qui est aussi nécessaire fabulation. Cela veut dire que **l'adoption n'est pas une adaptation** parce que c'est une **invention**. Une adoption sans invention est l'échec et le leurre qui engendrent déceptions et mal-être. C'est-à-dire réactions compensant un défaut d'action.

Le fait du devenir est aujourd'hui essentiellement le fait technologique. Le devenir a toujours à voir, depuis l'hominisation, avec le fait technique que précéda la dérive génétique, et plus anciennement encore la genèse cosmique. Si l'on admet que le devenir consiste en une suite de changements d'états liés entre eux par des relations de cause à effet, il ne fait guère de doute que la somme des changements d'états **sensibles à l'échelle des « étants que nous sommes nous-mêmes »** est à notre époque largement et manifestement **surdéterminée** par les changements d'états technologiques. Si le devenir n'est pas l'avenir, il n'y a pas d'avenir

¹³ F. Nietzsche, Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement, tr. J. L. Backer, M. Haar et M. B. de Launay, dans Œuvres complètes, t. I, vol. II, Gallimard, 1975, p. 96.

¹⁴ Quant au rapport entre science et médias, Nietzsche écrit encore ceci : « Nous atteignons maintenant le point où dans toutes les questions générales de nature sérieuse et surtout dans les problèmes philosophiques les plus élevés l'homme de science en tant que tel n'a plus du tout la parole ; en revanche, cette couche de colle visqueuse qui s'est glissée à présent entre les sciences, le journalisme, croit y remplir sa tâche et elle l'accomplit conformément à sa nature, c'est-à-dire, comme son nom l'indique, comme une tâche de journalier. [...] Le journal se substitue à la culture, et qui a encore, fût-ce à titre de savant, des prétentions à la culture s'appuie d'habitude sur cette couche de colle visqueuse qui cimente les joints entre toutes les formes de vie, toutes les classes sociales, tous les arts, toutes les sciences. C'est dans le journal que culmine le dessein particulier que notre temps a sur la culture : le journaliste, maître de l'instant, a pris la place du grand génie, du guide établi pour toujours, de celui qui délivre de l'instant. » Ibid. , p. 97.

sans devenir et il y a du devenir sans avenir.

Le **devenir**, qui est aujourd'hui dans ses grandes tendances le fait de la technologie, est **inféodé à la technoscience** en tant qu'activité qui conçoit en relation toujours plus étroite avec le marketing l'évolution de la technologie – tout en étant soumise, comme nous le verrons, aux dimensions systémiques propres à la technologie, en tant qu'elle appartient à un système technique devenu mnémotechnique.

Ce devenir est ce qui, aujourd'hui, n'est pas pensé, non seulement parce que **la technique comme processus dynamique d'individuation** reste encore largement ignorée (malgré des travaux décisifs dont nous avons tenté de tirer les enseignements dans les deux premiers tomes de *La technique et le temps*), mais parce que la technoscience elle-même ne l'est pas, **tandis qu'elle est l'instance de mise en œuvre effective de critères rétentionnels**.

Cet im-pensé, ce n'est pas un impensé non identifié au sens où une chose oubliée n'est pas pensée : il est très largement **pensé et senti impensable**, et c'est en tant que tel qu'il forme le nœud de l'angoisse et du mal-être, ce qui ferme les perspectives aux savoirs tout en les enfermant dans les savoir-faire agités d'une technologie mal pensée.

Technoscience et reproduction

Du possible au réel : performativité de la technoscience-fiction

La **technologie** est simultanément une **époque de la technique** et une **époque de la science** : l'époque de la technoscience où technique et science nouent un nouveau rapport. La technoscience désigne à la fois un nouveau mode d'être de la science et un nouveau mode d'être de la technique dont le résultat se nomme technologie. **La technoscience est la science mise au service du développement de la technologie, mais du même coup renversée dans son concept.**

Nous appelons **technologie** la technique qui intègre **fonctionnellement** en elle le savoir scientifique, lequel n'est plus en conflit avec elle. Science et technique s'étaient d'abord définies, dans la tradition antique, par leur **opposition**. Les temps modernes réduisirent la technique à n'être qu'une application de la science. La technoscience est la **composition** de la science et de la technologie, c'est-à-dire que la science se soumet aux contraintes du devenir de la technologie que forment les conditions systémiques de son évolution.

L'opposition traditionnelle de la science et de la technique repose sur un **postulat ontologique** où la science décrit le réel dans sa stabilité, c'est-à-dire l'être, qui se dit aussi *phusis* puis *natura*. La science décrit la nature comme sol de stabilité du réel, ou comme identité idéale du réel : comme essence. À ce titre, son but est la **découverte** qui constitue un idéal de constativité pure. C'est-à-dire : de **pure description du réel**. Descartes définit cette essentielle descriptibilité comme **objectivité**.

La technique est au contraire l'inscription dans l'être d'un **possible**. Ce possible n'est pas scientifique tant qu'il n'est pas soumis aux lois de l'être (rendu compatible avec l'être en tant que stabilité). Il reste un **accident**. Cet accident s'appelle chez Kant une ignorance de la science : la technique n'est pour lui que science appliquée, ce qui veut dire que le possible n'est qu'une modalité du réel. Chez Aristote, cet accident est l'indice d'une contingence. Mais cette contingence est appelée à se trouver réduite par **l'épistémè**.

À partir du XIX^e siècle, tandis que, la stabilité devenant incertaine, le changement devient la règle, il apparaît possible que la technologie, issue de la technique associée à la science, s'avère **incompatible avec l'être**. Comme possibilité de devenir, elle peut devenir

monstrueuse sur le plan ontologique, et par là même, prendre un caractère diabolique : c'est ce que manifeste le mythe faustien, mais plus généralement, et beaucoup plus anciennement, toute dénonciation de *l'ubris*, qui n'est autre que la confusion de l'accident avec l'essence, et dont le sentiment finira par se généraliser au XX^e siècle.

Lorsque la science n'est plus classique, ses prétentions à se maintenir dans un idéal de pure constativité s'amenuisent : en tant que technoscience, **elle devient performative elle-même**. Ce n'est plus le possible qui est une modalité du réel. C'est le réel qui devient un point de vue provisoire (actuel) sur le possible. Là, le possible rompt avec le réel. La science explore tous les possibles sans plus s'embarrasser de l'idéalité de l'être. C'est ce que décrivent Nietzsche, comme stade nihiliste de la volonté de puissance, Husserl, comme crise des sciences, et Heidegger, comme *Zeit des Weltbildes*, époque des images du monde et Gestell, « arraisonement » ou, plus littéralement, dispositif.

C'est **aussi** ce possible qui occupe les rêves de l'homme valéryen qu'habite l'Esprit – et qui met cet esprit en crise.

La technoscience n'est pas de la science appliquée, et encore moins expliquée : elle est de la science **impliquée**. À la fois impliquée parce que commanditée, et mise en cause et en accusation par son implication qui apparaît comme une complicité.

Les scientifiques feraient bien d'y réfléchir à deux fois avant de balayer d'un revers de main **l'angoisse que suscite l'impensé contemporain**, comme il arrive à certains, évidemment les plus médiatisés, de le faire avec beaucoup de morgue. Nous ne voulons pas dire que les scientifiques devraient en revenir à une science classique et explicative – ce qui ne serait évidemment ni possible ni intéressant, tandis que la technoscience est largement aussi intéressante que la science –, ni bien sûr qu'ils sont coupables de quoi que ce soit. Nous soutenons que l'occultation de la nouveauté de la situation doit impérativement cesser, aussi difficile, délicate, austère et longue que puisse apparaître une telle explicitation. Difficile, délicat, austère et long, un tel projet est aussi excitant – au moins autant que la science et la technoscience elle-même.

Le nouveau conflit des facultés et des fonctions dans l'Anthropocène

Postface datée de mars 2017. Quelques extraits.

| Économie, exosomatization et entropie

C'est en ce sens que sa bio-économie a pu susciter nombre de malentendus. L'expression même donne à croire qu'il s'agirait de penser l'économie à partir de la biologie, alors que Georgescu-Roegen montre au contraire que l'exosomatization impose de remplacer la biologie par l'économie. Cette fulgurante définition de l'économie issue de sa lecture d'Alfred Lotka est une ouverture majeure vers le Néguanthropocène, qui permet de comprendre pourquoi **l'économie doit être conçue comme une thérapeutique générale de la biosphère** telle que Vernadsky en élaborait la notion.

| Information et valeur. Rivalité et non-rivalité

(...) l'information est le **contraire** du savoir s'il est vrai que celui-ci est à la fois cumulatif et **non-rival** (au sens du bien non rival des économistes), ce qui signifie qu'il perdure à travers ses transformations (Einstein n'efface pas Newton, Marx n'élimine pas Hegel, etc.) et qu'il ne peut appartenir à personne.

Information et localité

Ici, et à la différence de l'information, le savoir ne voit pas sa valeur s'évaporer avec le temps au cours duquel il se dissémine dans ce qui n'est plus simplement l'espace homogène, mais **ce qui constitue précisément en cela des lieux**, et la valeur du savoir est précisément ce qui s'enrichit de **nouvelles valeurs du savoir** par la façon dont **la diversité des lieux** permet de critiquer une information purement et simplement calculable, et pour y déceler un potentiel d'incalculabilité non pas néguentropique, mais néguanthropologique.

Bouleversé. Adopter fidèlement (quasi-causalement) l'infidélité du milieu.

Ce qui se produit là n'a pas pour fonction d'adapter à un milieu ce qui fonctionne, mais au contraire permet **d'adopter** un milieu à travers un événement qui survient, qui **dysfonctionne**, comme **infidélité préindividuelle** (chargée de potentiel), et, en l'adoptant, de s'y individuer tout en l'individuant, et comme **fidélité transindividuelle** (déphasée), c'est-à-dire aussi comme interprétation et bifurcation plus ou moins locale – ce qui relève des questions du milieu telles que Whitehead, Canguilhem et Leroi-Gourhan les appréhendent comme **attaque** du milieu, **infidélité** et **normativité** dans le milieu, et technicité du milieu.

À travers ce que je découvre par accident, et comme l'inattendu tant attendu, je **m'individue** : je me trans-forme « de fond en comble », non pas pour produire par des calculs un nouvel état homéostatique, mais au contraire pour bouleverser hétérostatiquement et métastatiquement toutes dimensions de mon être-dans-l'exosomatization, bouleversement qui me laisse bouleversé, et qui m'amène à me re-formuler – à adopter des comportements nouveaux qui ne sont ni sommables, ni comparables, ni calculables : ce sont des **singularités**.

Ayant appris quelque chose de l'inattendu, je me suis singulièrement réindividué, ce qui signifie que **j'ai bifurqué après m'être désindividué**.

Microcosmes et macrocosmes dans le cosmos. L'aporie de la localité

Un tel événement (qui articule toujours un microcosme local à un macrocosme moins local – plus ample – mais toujours néguanthropologiquement localisé) peut m'arriver par une balle qui se loge au bas de mon dos, ainsi de Joë Bousquet, ou par l'alcool qui s'est emparé de mes habitudes, ainsi de Malcolm Lowry : une telle individuation par les accidents incalculables procède de part en part de ce que Deleuze appelle la **quasi-causalité**.

On se demandera peut-être quelle est ici la différence avec ce qui se produit quand je m'adapte par exemple à un bombardement informationnel par le calcul. Car alors, je change aussi de comportement : j'adopte un comportement que je n'avais pas avant, donc je me suis aussi individué. Or, je ne me suis pas du tout individué : je me suis très précisément adapté au milieu – autrement dit, je me suis rapproché d'un **comportement moyen**, au sens d'Adolphe Quételet, qui précède la pensée nietzschéenne, que Gilles Châtelet interprète à la fin du XX^e siècle, et avec lequel **je perds ma singularité en m'y adaptant** : je me rapproche des moyennes. Et cela veut dire : je me désindividue. Tel est l'enjeu du nihilisme.

L'état d'urgence noétique par-delà le nihilisme actif et comme affect

Le savoir produit par un événement conduit un individu à bifurquer, c'est-à-dire à se transformer pour augmenter sa puissance d'agir – transformation qui relève dans la théorie cybernétique du **feed-back**.

La boucle noétique, ses saveurs et le non-savoir absolu comme capital fixe

La néguanthropie **organologique** n'est pas une néguentropie : elle n'est pas produite par le

vivant, mais par le **non-vivant** mis au service du **vivant** se mettant à son service à son tour : vêtements, outils, organes artificiels, chemins, routes, habitations, villes, engrammages, courrier, ordinateurs, réseaux... **tout ce qui fait le monde est constitué de tels *pharmaka***, où s'établissent des relations sociales d'obligation et de domination plus ou moins fonctionnelles et dysfonctionnelles. La néguanthropie produit toujours de ce fait une augmentation du taux d'entropie, par exemple à travers la dissipation de l'énergie et la destruction des milieux vitaux et des organismes eux-mêmes au cours de ce que les géographes décrivent comme une anthropisation.

Mais la transformation organologique (l'organogenèse exosomatique) est aussi ce qui produit de la néguanthropie. La néguanthropologie et sa production néguanthropique, qui résulte de l'exosomatisme, ne se concrétisent que par des **savoirs** qu'elles requièrent, et qui, en tant qu'ils prennent soin des **pharmaka** en vue d'intensifier leurs possibilités néguanthropiques, sont des thérapeutiques. Ces savoirs produisent des saveurs, c'est-à-dire des différences, des nuances noodiversifiées par lesquelles l'être exosomatique s'élève sans cesse vers une noèse qui est plus qu'humaine, qui est toujours sur-humaine – comme le cosmos est toujours sur-réaliste : le cosmos, qui n'est pas seulement l'Univers, est constitué de lieux d'où sourdent des possibles improbables, surréels en cela.

Ainsi, se forme *l'épistémè* du capitalisme qui, devenue le capital fixe purement et simplement computationnel, tend à transformer les savoirs en systèmes d'information depuis l'apparition de la rétention tertiaire numérique, concrétisant ce que le « Fragment sur les machines » de Marx décrivait comme une automatisation réalisée par l'intégration et l'absorption totale des savoirs dans ce capital fixe – ce qui conduit en réalité à la désintégration des savoirs dans, par et comme le non-savoir absolu.

La question est alors de **cultiver la possibilité d'une bifurcation néguanthropologique** à même l'exosomatisme computationnel, et comme sa thérapeutique prescriptrice, ce qui nécessite l'invention organologique de nouvelles architectures de **data** conçues en étroite relation avec des organisations académiques revisitant à l'ère des rétentions tertiaires digitales, computationnelles et réticulaires ce que Kant décrivait déjà comme un **conflit des facultés**.

La pensée comme critique de l'économie politique : apprendre à conter

Ce conflit est aussi et d'abord un **conflit des fonctions dans l'exosomatisme** – et en tant que ces fonctions sont mathématisables. Il faut **panser** ce conflit des fonctions (et des facultés) en vue de réorienter les exorganismes vers leur destin néguanthropologique à travers une nouvelle macroéconomie faisant advenir le Néguanthropocène, où l'économie microéconomiquement différenciée à travers des relations d'échelles noodiversifiées est rendue nécessaire par l'exosomatisme en cela que dès le début, celle-ci nécessite la mise en place d'une économie qui se substitue à la biologie – mais qui ne le peut qu'en étant toujours à la fois une économie générale au sens de Bataille et une économie libidinale au sens de la seconde topique freudienne.

Une telle économie est et doit demeurer politique en cela qu'elle est avant tout une **critériologie de sélection artificielle au-delà du calculable**, c'est-à-dire **au-delà du marché**. Il faudrait ici revisiter et requalifier la grande politique, la politique de la mémoire et la grande santé à partir de la transvaluation de la transvaluation nietzschéenne. Une telle politique, qui est aussi une économie générale et libidinale, suppose de donner un sens nouveau à *L'Idéologie allemande*, ainsi qu'à *La Dialectique de la Nature* d'Engels. À travers une telle relecture, où il s'agit d'interpréter l'interprétation comme transformation du monde, il ne

s'agit pas d'abord de trouver une alternative au capitalisme, mais de **frayer une alternative à l'anthropie à partir de l'anthropie elle-même**, et cela, non par la sursomption dialectique de la puissance du négatif, qui ne conduit qu'à l'impuissance du ressentiment, mais comme économie des tendances irréductiblement pharmacologiques de la néguanthropie – sans relèvement possible.

L'état d'urgence qu'est devenu l'état de fait du capital comme *smart and soft totalitarianism* requiert un **nouvel état de droit** cultivé en fonction des réalités de l'exosomatization contemporaine telles qu'elles peuvent et doivent donner lieu à un **nouveau savoir**, qui, parce qu'il n'est pas simplement calculable, nécessite de mobiliser la fonction de la raison selon des possibilités et des impossibilités ouvertes et fermées par l'entendement automatisé. La fonction de cette nouvelle raison ne peut être qu'une nouvelle critique. Comme capacité de bifurcation et de décision, elle active et réactive (au sens de Husserl) les données **fournies par le calcul intensif à l'interprétation** comme pouvoir de bifurquer, c'est-à-dire comme puissance d'agir – de trans-former.

Une telle problématique suppose des études digitales vouées à repenser les architectures de données à partir des fonctions de fabrication des doigts tels que, dans l'exosomatization, les « *digits* » à la fois **fabriquent, comptent et content**. « Digital » désigne ici ce qui **noie** le calcul à la fabrication et la fabrication au récit, c'est-à-dire au rêve nocturne et diurne, ce qui suppose toujours le **dépassement** du calcul, c'est-à-dire, précisément, le pouvoir de bifurquer tel que seul le savoir, en tant qu'il prend soin du *pharmakon* en fictionnant, dépassant ainsi la dimension anthropique des organes exosomatiques et de leur organisation, est capable de rouvrir des perspectives d'avenir sur-réelles.

Dans ces nouvelles perspectives, le **devoir** des êtres économes que nous devons être n'est plus simplement moral : il est économique au sens de Nietzsche, ce qui veut dire aussi qu'il est **cosmique**. Reposant sur le pouvoir noétique de rêver et de réaliser ses rêves, ce qui est la condition de l'exosomatization au-delà du réel, il **doit** se mettre au service d'une cosmologie surréaliste et sérendipitaire **faisant flèche de tout bois** : quasi-causale.

Où atterrir ?

Pour cette deuxième question, essentielle et si peu traitée, nous revenons sur le livre éponyme de Bruno Latour¹⁵ pour tenter de le compléter à l'aide du concept de **monde commun** de Hannah Arendt.

Monde commun totalement absent des réflexions actuelles tant l'aliénation du monde de l'époque moderne, fuyant le monde pour le Moi, est devenue une composante fondamentale, donc invisible, du milieu dans lequel nous vivons. Seul l'adjectif, sous la forme le commun, est réapparu dans le débat politique, le monde n'étant plus qu'une notion géopolitique.

Je vous propose successivement trois textes :

- **Sommes-nous modernes ou terrestres ?** dans lequel je reprends et résume la problématique posée par Bruno Latour autour du changement d'attracteurs et de l'abandon du vecteur des modernes.
- **Instaurer un monde commun** dans lequel, à partir d'Arendt et Tassin¹⁶, je tente de compléter l'approche de Latour à travers la notion de monde commun.
- **Terrestres et mondains**, un court essai pour faire se rencontrer Arendt, Tassin, Latour et Bernard Stiegler autour de la définition d'un nouvel attracteur vers lequel **bifurquer**.

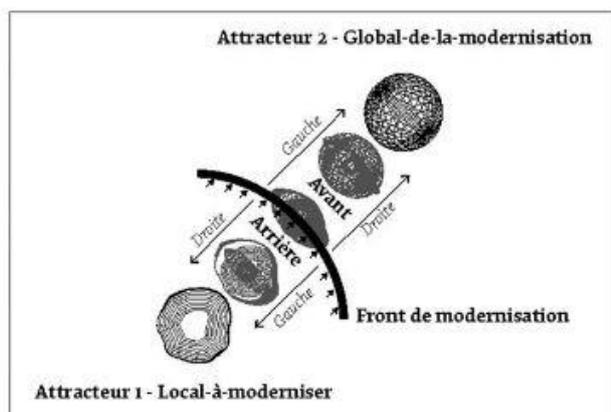
¹⁵ Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, La Découverte, 2017.

¹⁶ Etienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Klincksiek, 2017.

Sommes-nous modernes ou terrestres ? (Latour)

Le système de coordonnées des modernes

Bruno Latour définit d'abord ce qu'était le « système de coordonnées des modernes » à travers un vecteur allant du Local, à moderniser, au Global de la modernisation. C'est vers le Global, le Globe, avec un grand G que tout se mettait en mouvement, celui qui dessinait l'horizon à la fois scientifique, économique, moral, le Global de la de la modernisation. Repère à la fois spatial et temporel.



Ce qu'il fallait abandonner pour se moderniser, c'était le Local. Un Local par contraste. Un anti-Global. Rien en soi d'archaïque.

Nous étions partagés entre deux injonctions contradictoires : en avant vers l'idéal de progrès ; en arrière vers le retour aux certitudes anciennes, mais **nous savions nous situer dans le cours de l'histoire.**

La flèche du temps allait quelque part. Un tel repérage était d'autant plus facile que c'est sur ce vecteur que l'on avait projeté la différence Gauche/Droite aujourd'hui mise en question. Ce qui n'allait pas sans complication parce que, selon les sujets de dispute, Gauche et Droite n'allaient pas dans le même sens.

Si l'on parlait d'**économie**, par exemple, il y avait une Droite qui voulait aller toujours plus loin vers le Global alors qu'il y avait une Gauche (mais aussi une Droite plus timide) qui aurait souhaité limiter, ralentir, protéger les plus faibles contre les forces du Marché. Inversement, si l'on parlait de « **libération des mœurs** » et, plus précisément, de questions sexuelles, on trouvait une Gauche qui voulait aller toujours plus loin en avant vers le Global, alors qu'il y avait une Droite (mais aussi une Gauche) qui refusait fortement de se laisser entraîner sur cette « pente glissante ».

Quelles que soient ces subtilités, on arrivait malgré tout à s'y retrouver pour la bonne et excellente raison que toutes les positions continuaient de se placer **le long du même vecteur**. La direction de l'histoire étant donnée, il pouvait y avoir des obstacles, des « retours en arrière », des « avancées rapides », voire des « révolutions », des « récupérations », mais pas de changement radical dans l'ordonnement général des positions. En fonction des sujets de dispute le sens pouvait varier, mais il y avait une seule direction, celle que procurait la tension entre les deux attracteurs, le Global et le Local. Ignorant toutes les autres manières d'être local et global révélées par l'anthropologie, être moderne c'était projeter partout sur les autres **le conflit du Local contre le Global.**

Un système de coordonnées brisé : un troisième attracteur que nous ne savons pas nommer

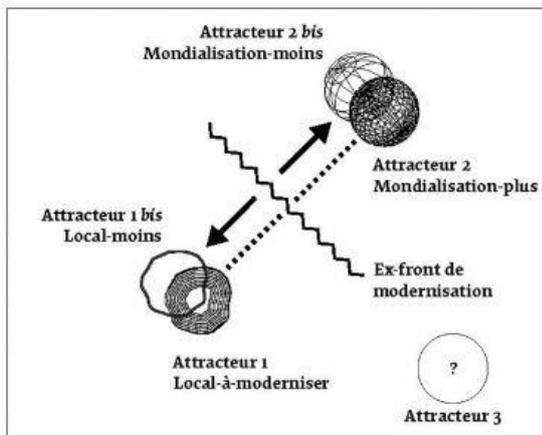
Bruno Latour raconte ensuite comment ce système de coordonnées a été brisé, comment ce qui était un front est devenu un gouffre, comment la flèche du temps a été tordue vers un troisième attracteur.

À la fuite éperdue vers ce qui de « mondialisation-plus » – synonyme de richesse,

d'émancipation, de connaissance, d'accès à une vie confortable et d'une certaine définition universelle de l'humain, est apparue de plus en plus, en sentant que seuls quelques-uns allaient en profiter, comme une « mondialisation-moins », a répondu une fuite éperdue vers le Local, mais un « local-moins », celui de la tradition, de la protection, de l'identité et de la certitude à l'intérieur de frontières nationales ou ethniques.

À la place d'une tension, on a désormais un gouffre. À la place d'une ligne de front, on ne voit plus que la cicatrice d'un ancien combat pour ou contre la modernisation de la planète entière. Il n'y a plus d'horizon partagé – même pour décider qui est progressiste et qui est réactionnaire. **L'hésitation n'est plus, comme avant, possible, les discussions politiques se sont brutalisées.**

L'expression monde moderne semble devenue un oxymore. Ou bien il est moderne, mais il n'a pas de monde sous ses pieds. Ou bien c'est un vrai monde, mais il ne sera pas modernisable.



Brusquement, tout se passe comme si, partout à la fois, un troisième attracteur était venu détourner, pomper, absorber tous les sujets de conflit, rendant toute orientation impossible selon l'ancienne ligne de fuite.

Et c'est en ce point de l'histoire, en cette articulation que nous nous trouvons aujourd'hui.

Trop désorientés pour ranger les positions le long de l'axe qui allait de l'ancien au nouveau, du Local au Global, mais encore **incapables de donner un nom**, de décrire simplement ce

troisième attracteur. Et pourtant **toute l'orientation politique dépend de ce pas de côté** : il faut bien décider qui nous aide et qui nous trahit, qui est notre ami et qui est notre ennemi, avec qui s'allier et avec qui se battre — mais selon une direction qui n'est plus tracée.

Rien en tout cas qui nous autoriserait à réutiliser les anciens marqueurs comme « Droite » et « Gauche », « libération », « émancipation », « forces du marché ». Et même ces marqueurs de l'espace et du temps qui ont si longtemps paru évidents comme « avenir » ou « passé », « Local » ou « Global ». Il faut, nous dit Latour, tout cartographier à nouveaux frais. Et, en plus, dans l'urgence, avant que les somnambules n'aient écrasé dans leur fuite aveugle ce à quoi nous tenons.

Le « trumpisme » : invention politique d'un quatrième attracteur

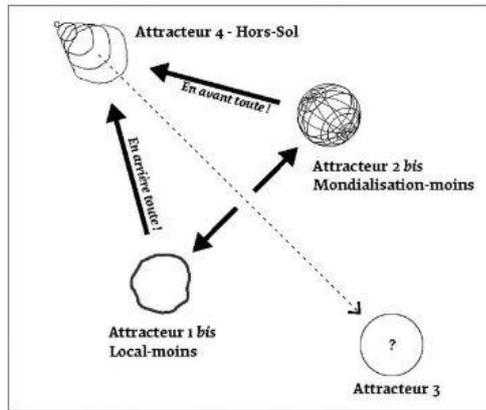
Bruno Latour affirme ensuite que la décision des États-Unis de se retirer de l'accord sur le climat clarifie la nouvelle situation politique.

Pour bien mesurer à quel point la situation s'éclaire, il suffit d'imaginer l'état des conversations si la campagne pour le Brexit avait échoué en juin 2016 ; si Hilary Clinton avait été élue ; ou si, après son élection, Trump ne s'était pas retiré de l'accord de Paris. On pèserait encore les bienfaits et les méfaits de la mondialisation comme si le front de modernisation était encore intact. Heureusement, si l'on ose dire, ces événements l'ont rendue encore moins attirante.

Le « trumpisme » est une innovation en politique comme on n'en voit pas si souvent et qu'il convient de prendre au sérieux. En effet, l'astuce de ceux qui le soutiennent est d'avoir

construit un mouvement radical sur la **dénégation** systématique qu'il existe une mutation climatique.

Tout se passe comme si Trump était parvenu à repérer un **quatrième attracteur**. Nous n'avons pas de peine à le nommer : c'est le **Hors-Sol**, l'horizon de celui qui n'appartient plus aux réalités d'une terre qui réagirait à ses actions. Pour la première fois, le climato-négationnisme définit l'orientation de la vie publique d'un pays.



On est très injuste avec les fascistes quand on compare ce dont Trump est le symptôme aux mouvements des années 1930.

Ce que les fascismes avaient réussi à combiner restait le long de l'ancien vecteur — celui qui va vers la modernisation à partir des anciens terroirs. Ils étaient parvenus à amalgamer le retour à un passé rêvé — Rome ou Germania — avec les idéaux révolutionnaires et la modernisation

industrielle et technique, le tout en réinventant une figure de l'État total — et de l'État en guerre — contre l'idée même d'individu autonome.

On ne trouve rien de cela dans l'innovation actuelle : l'État est honni, l'individu est roi, et ce qu'il s'agit de faire avant tout, c'est de gagner du temps en relâchant toutes les contraintes, avant que le populo ne s'aperçoive qu'il n'y a pas de monde correspondant à cette Amérique-là.

L'originalité de Trump, c'est de conjoindre dans un même geste, premièrement, la fuite en avant vers le profit maximal en abandonnant le reste du monde à son sort ; deuxièmement, la fuite en arrière de tout un peuple vers le retour aux catégories nationales et ethniques (« *Make America Great Again* » derrière un mur !)

Au lieu d'opposer comme naguère les deux fuites — vers la globalisation et vers le retour au vieux terrain national —, les soutiens de Trump font comme si on pouvait les fusionner.

Fusion qui n'est évidemment possible que si l'existence même de la situation de conflit entre modernisation, d'un côté, et condition terrestre, de l'autre, se trouve déniée.

Pour la première fois, un mouvement de grande ampleur ne prétend plus affronter sérieusement les réalités géo politiques, mais se mettre explicitement hors de toute contrainte, littéralement **offshore** — comme les paradis fiscaux.

Ce qui compte avant tout, c'est de ne plus avoir à partager avec les autres un monde dont on sait qu'il ne sera plus jamais commun. Tout en maintenant l'idéal américain de la Frontière — en décollant vers l'irréalité !

Ce mouvement définit le premier gouvernement totalement orienté vers la question écologique — mais à l'envers, en négatif, par rejet !

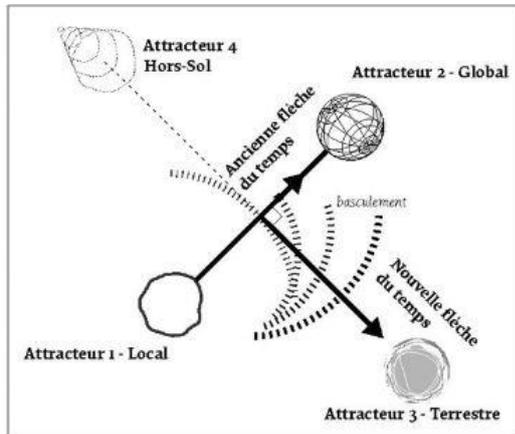
Ce qui facilite le repérage : il suffit de se mettre dans le dos de Trump et de tracer une ligne qui mène directement là où il faudrait aller !

Un troisième attracteur pour réorienter la politique

L'impression terrifiante que la politique s'est vidée de sa substance, qu'elle n'a plus ni sens ni direction, qu'elle est devenue littéralement imbécile autant qu'impuissante, n'a pas d'autre

cause que cette révélation progressive : **ni le Global ni le Local n'ont d'existence matérielle et durable.**

Et par conséquent le premier vecteur repéré plus haut, cette ligne droite grâce à laquelle on pouvait situer ses reculs et ses avancées, ressemble à une autoroute sans début ni fin.



Si la situation s'éclaire malgré tout, c'est parce que, au lieu d'être suspendus entre le passé et le futur, entre le refus et l'acceptation de la modernisation, nous nous trouvons maintenant basculés à 90°, **suspendus entre l'ancien vecteur et un nouveau**, poussés en avant par **deux flèches du temps** qui ne vont plus dans la même direction.

Toute l'affaire consiste à repérer de quoi se compose ce troisième terme. En quoi peut-il devenir **plus attirant** que les deux autres — et pourquoi paraît-il si repoussant à beaucoup ?

« **Monde** », oui, bien sûr, mais on risque de mélanger avec les anciennes formes de globalisations. Non, il faut un terme qui recueille la stupéfiante originalité (la stupéfiante ancienneté) de cet agent. Disons pour l'instant le **Terrestre**, avec un T majuscule pour bien souligner qu'il s'agit d'un concept ; et même, pour préciser d'avance vers quoi on se dirige : **le Terrestre comme nouvel acteur-politique.**

Si le Terrestre n'est plus le cadre de l'action humaine, c'est qu'il y prend part. L'espace n'est plus celui de la cartographie, avec son quadrillage de longitudes et de latitudes. L'espace est devenu une histoire agitée dont nous sommes des participants parmi d'autres, réagissant à d'autres réactions. Il semble que nous atterrissions en pleine **géohistoire.**

S'il est si difficile de comprendre aujourd'hui à quelle époque nous appartenons, c'est parce que **ce troisième attracteur est à la fois connu de tout le monde et complètement étrange.** Le Terrestre, c'est un Nouveau Monde, certes, mais qui ne ressemble pas à celui que les Modernes avaient jadis « découvert », en le dépeuplant préalablement. Ce n'est pas une nouvelle *terra incognita* pour explorateurs en casque colonial. En aucun cas il ne s'agit d'une *res nullius*, prête à l'appropriation.

Au contraire, les Modernes se trouvent en train de migrer vers une terre, un terroir, sol, pays, quel que soit le nom qu'on lui donne, qui est déjà occupé, peuplé depuis toujours. Et plus récemment, qui s'est trouvé **repeuplé** par la multitude de ceux qui ont senti, bien avant les autres, à quel point il fallait fuir dare dare l'injonction à se moderniser.

Dans ce monde-là, tout esprit moderne se trouve comme en exil. Il va lui falloir apprendre à cohabiter avec ceux qu'il prenait jusque-là pour archaïques, traditionnels, réactionnaires ou simplement « locaux ». Et pourtant, aussi antique que soit un tel espace, il est nouveau pour tout le monde, puisque, si l'on suit les discussions des spécialistes du climat, il n'y a tout **simplement pas de précédent** à la situation actuelle.

Ce qu'on appelle la civilisation, disons les habitudes prises au cours des dix derniers millénaires, s'est déroulé, expliquent les géologues, dans une époque et sur un espace géographique étonnamment stables. L'Holocène (c'est le nom qu'ils lui donnent) avait tous les traits d'un « cadre » à l'intérieur duquel on pouvait en effet distinguer sans trop de peine l'action des humains, de même qu'au théâtre on peut oublier le bâtiment et les coulisses pour se concentrer sur l'intrigue.

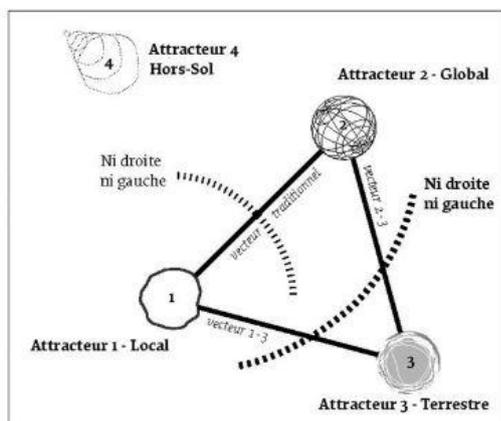
Ce n'est plus le cas à l'**Anthropocène**, ce terme disputé que certains experts souhaitent donner à l'époque actuelle. Là il ne s'agit plus de petites fluctuations climatiques, mais d'un bouleversement qui mobilise le système-terre lui-même.

Aucune société humaine, aussi sage, subtile, prudente, précautionneuse que vous l'imaginiez, n'a eu à se saisir des réactions du système terre à l'action de huit à neuf milliards d'humains. Toute la sagesse accumulée pendant dix mille ans, même si on parvenait à la retrouver, n'a jamais servi qu'à des centaines, des milliers, quelques millions d'êtres humains sur une scène plutôt stable.

S'il y a un sujet qui mérite une froide attention, c'est celui de **la condition faite à l'écologie dans le monde moderne**. En effet, ce territoire à la fois si ancien et si tragiquement neuf, ce Terrestre sur lequel il faudrait atterrir, a déjà été arpenté en tous sens par ce qu'on peut appeler les « mouvements écologiques ». Ce sont bien les « partis verts » qui ont tenté d'en faire le nouvel axe de la vie publique, et qui, dès le début de la révolution industrielle et surtout depuis l'après-guerre, ont désigné du doigt ce troisième attracteur.

L'écologie a donc réussi à mouliner de la politique à partir d'objets **qui ne faisaient pas partie** (depuis la viande de bœuf, jusqu'au climat, en passant par les haies, les zones humides, le maïs, les pesticides, le diesel, l'urbanisme ou les aéroports...), jusque-là, des préoccupations usuelles de la vie publique. Elle est parvenue à extirper la politique d'une définition trop restreinte du monde social. En ce sens, l'écologie politique a pleinement réussi à remplir l'espace public de nouveaux enjeux. **Moderniser ou écologiser, c'est devenu le choix vital**. Tout le monde en convient. **Et pourtant, elle a échoué**. Tout le monde en convient également.

Le diagnostic est assez simple : les écologistes ont tenté de n'être ni de droite, ni de gauche, ni archaïques, ni progressistes, **sans parvenir à sortir du piège dressé par la flèche du temps des Modernes**.



Il y a au moins deux façons de « dépasser », comme on dit, la division Droite/Gauche. On peut se situer **au milieu** des deux extrêmes en s'installant le long du vecteur traditionnel (l'arête 1-2). Mais on peut aussi redéfinir le vecteur en s'attachant au troisième attracteur qui oblige à redistribuer la gamme des positions Gauche/Droite selon un autre point de vue (les arêtes 1-3 et 2-3).

Nombreux sont les partis, les mouvements, les groupes d'opinion, qui ont prétendu avoir découvert une « troisième voie » entre libéralisme et localisme, ouverture et défense des frontières, émancipation des mœurs et libéralisation économique. S'ils ont échoué, jusqu'ici, c'est faute d'imaginer un autre système de coordonnées que celui qui les réduisait d'avance à l'impuissance. S'il s'agit bien de « sortir de l'opposition Gauche/ Droite », ce n'est **pas du tout pour se placer au centre** de l'ancienne arête en émoussant la capacité à discriminer, à tailler et à trancher.

Tout au contraire, comme on le voit sur le triangle, **il s'agit de basculer la ligne de front en modifiant le contenu des objets de dispute** qui sont à l'origine de la distinction Droite/Gauche — ou plutôt des Droites et des Gauches, aujourd'hui si nombreuses et si emmêlées qu'il ne reste plus grand-chose, quand on utilise ces étiquettes, de la puissance

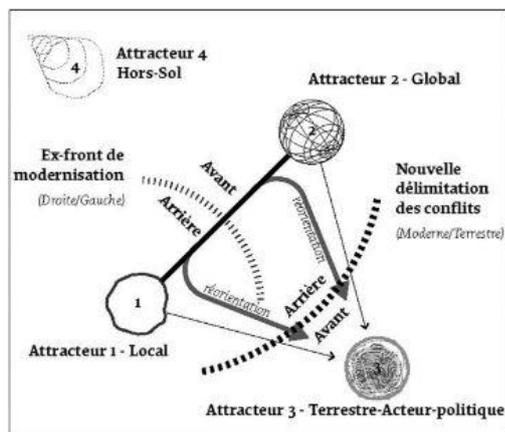
d'ordonnement permise par ce système classique de coordonnées.

Chose étrange, on prétend qu'il est impossible de changer ce vecteur Gauche/Droite, qu'il est gravé dans le marbre, ou plutôt dans le cœur de tous les citoyens depuis deux siècles, tout en avouant que ces divisions sont obsolètes. Cela prouve bien que, faute d'un autre vecteur, ou en revient toujours à la reprise de la même division, reprise d'autant plus stridente qu'elle a moins de pertinence, comme une scie circulaire qui scierait dans l'espace.

Un nouveau jeu d'alliances

Si l'on veut se réorienter en politique, il est probablement sage, afin d'assurer la continuité entre les luttes passées et les luttes à venir, de ne pas chercher quelque chose de plus compliqué qu'une opposition entre deux termes.

La question devient donc la suivante : peut-on conserver le principe du conflit propre à la vie publique, mais en le faisant virer de bord ? En se réorientant vers ce troisième attracteur, on va peut-être pouvoir démêler de quoi Gauche et Droite avaient été, pendant la période moderne en train de se clore, le résumé, le conteneur et l'enveloppe.



Le déchirement que lui fait subir l'attracteur Terrestre oblige à ouvrir ce paquetage et à réexaminer pièce par pièce ce qu'on attendait de chacune d'elles — ce que nous allons peu à peu apprendre à nommer « mouvement », « avancée » et même « progression » — et ce qui va clairement dans l'autre sens — que nous aurons le droit, désormais, d'appeler en effet « régression », « abandon », « trahison » et « réaction ».

On peut se tourner vers l'attracteur Terrestre depuis le rêve maintenant terminé d'un accès impossible au Global (l'arête 2-3 du schéma), mais aussi depuis l'horizon, toujours aussi éloigné, du retour au Local

(le long de l'arête 1-3).

Les deux angles permettent de repérer les **négociations**, délicates, qu'il va falloir mener pour **déplacer** les intérêts de ceux qui continuent à fuir vers le Global et de ceux qui continuent à se réfugier dans le Local, afin de les **intéresser** à ressentir le poids de ce nouvel attracteur.

Si l'on veut une définition — encore terriblement abstraite — de la nouvelle politique, c'est à cette négociation qu'il va falloir s'attacher. On va devoir se chercher des alliés chez des gens qui, selon l'ancienne gradation, étaient clairement des « réactionnaires ». Et, bien sûr, il va falloir forger des alliances avec des gens qui, toujours selon l'ancien repère, étaient clairement des « progressistes » et même peut-être des libéraux, voire des néolibéraux !

Par quel miracle cette opération de réorientation fonctionnerait là où tous les efforts pour « sortir de l'opposition Gauche/Droite » ou « dépasser la division » ou « chercher une troisième voie » ont échoué ?

Pour une raison simple qui est liée à la notion même d'orientation. Malgré les apparences, ce ne sont pas les **attitudes** qui comptent en politique, **mais la forme et le poids du monde auxquels ces attitudes ont pour fonction de réagir**.

La politique a toujours été orientée vers des objets, des enjeux, des situations, des matières, des corps, des paysages, des lieux. Ce qu'on appelle les valeurs à défendre, ce sont toujours

des réponses aux défis d'un territoire que l'on doit pouvoir décrire. Telle est en effet la découverte décisive de l'écologie politique : **c'est une politique-orientée-objet**. Changez les territoires, vous changerez aussi les attitudes. Le seul élément réconfortant de la situation actuelle, c'est qu'un autre vecteur gagne peu à peu en réalisme. **Le vecteur Moderne/Terrestre** pourrait devenir une alternative crédible, vécue, sensible, à la division Gauche/Droite toujours aussi aiguë.

Il est assez facile de désigner ceux qu'il serait acceptable de nommer comme les nouveaux adversaires : tous ceux qui continuent de diriger leur attention vers les attracteurs 1, 2 et surtout 4. Il s'agit de trois utopies, au sens étymologique du mot, des lieux sans *topos*, sans terre et sans sol : le Local, le Global et le Hors-Sol. Mais ces adversaires sont aussi les **seuls alliés potentiels**. C'est donc eux qu'il faut convaincre et retourner.

La priorité, c'est de savoir comment s'adresser à ceux qui avec raison, se sentant abandonnés par la trahison historique des classes dirigeantes, demandent à cor et à cri qu'on leur offre la sécurité d'un espace protégé. Dans la logique (bien fragile) du schéma, il s'agit de dériver vers le Terrestre les énergies qui allaient vers l'attracteur Local. **C'est le déracinement qui est illégitime, pas l'appartenance**. Appartenir à un sol, vouloir y rester, maintenir le soin d'une terre, s'y attacher, n'est devenu « réac », nous l'avons vu, que par contraste avec la fuite en avant imposée par la modernisation. Si l'on cesse de fuir, à quoi ressemble le désir d'attachement ? La négociation — la fraternisation ? — entre les tenants du Local et du Terrestre doit porter sur l'importance, la légitimité, la nécessité même d'une appartenance à un sol, mais, c'est là toute la difficulté, sans aussitôt la confondre avec ce que le Local lui a ajouté : l'homogénéité ethnique, la patrimonialisation, l'historicisme, la nostalgie, l'inauthentique authenticité. Au contraire, il n'y a rien de plus innovateur, rien de plus présent, subtil, technique, artificiel (au bon sens du mot), rien de moins rustique et campagnard, rien de plus créateur, rien de plus contemporain que de négocier l'atterrissage sur un sol. Il ne faut pas confondre le retour de la Terre avec le « retour à la terre » de triste mémoire. C'est tout l'enjeu de ce qu'on appelle les **Zones à Défendre** : la repolitisation de l'appartenance à un sol.

Cette distinction entre le Local et le sol nouvellement formé est d'autant plus importante, qu'il faut bien créer de toutes pièces les lieux où les différents types de migrants vont venir habiter. **Alors que le Local est fait pour se différencier en se fermant, le Terrestre est fait pour se différencier en s'ouvrant.**

Et c'est là qu'intervient l'autre branche de la négociation, celle qui s'adresse à ceux qui brûlent les étapes vers le Global. De même qu'il faut parvenir à canaliser le besoin de protection pour le faire tourner vers le Terrestre, de même il faut montrer à ceux qui se précipitent vers la globalisation-moins, à quel point elle diffère de l'accès au Globe et au monde. C'est que le Terrestre tient à la terre et au sol mais il est aussi **mondial**, en ce sens qu'il ne cadre avec aucune frontière, qu'il déborde toutes les identités. C'est en ce sens qu'il résout ce problème de place noté plus haut : il n'y a pas de Terre correspondant à l'horizon infini du Global, mais, en même temps le Local est beaucoup trop étroit, trop riquiqui, pour y tenir la multiplicité des êtres du monde terrestre. C'est pourquoi le zoom qui prétendait aligner le Local et le Global comme des vues successives le long d'un même parcours n'a jamais eu aucun sens.

Est-ce qu'on ne commence pas à discerner, chaque jour de façon plus précise, les prémisses d'un **nouvel affect** qui réorienterait durablement les forces en présence ? On commencerait à se demander : **Sommes-nous Modernes ou Terrestres ?**

Instaurer un monde commun (Arendt et Tassin)

Nous discernons bien, avec certains mouvements de jeunes comme Extinction Rébellion et Greta Thunberg (sur laquelle nous reviendrons avec le dernier livre de Bernard Stiegler sous-titré *La leçon de Greta Thunberg*), les prémisses d'un **nouvel affect**.

Mais je reste, personnellement, insatisfait du nom choisi par Latour pour le troisième attracteur, Terrestre, et de l'abandon, bien rapide, de Monde. Atterrir sur la Terre n'est-il pas d'ailleurs un pléonasme et ne faudrait-il pas mieux définir le(s) lieu(x) vers le(s)quel(s) bifurquer ?

Revenons à Arendt et Tassin.

Réinventer la politique avec Hannah Arendt

Si je reprends le titre du livre que j'ai publié en 2010, c'est en fait sur celui que Tassin a publié en 1997, *Le Trésor perdu*, que je m'appuie (livre à côté duquel comme beaucoup j'étais passé n'y voyant, trop rapidement qu'un simple plaidoyer pour l'action). Livre réédité en 2017, avec une préface écrite en 2016 dans laquelle l'auteur explique pourquoi il réédite, vingt ans après, ce livre.

Pour Tassin il faut lire *The Human Condition* comme un **exercice de pensée**, non comme un traité philosophique. Comme une élaboration philosophique engagée à la fois contre toute la tradition philosophique dominante (nietzschéisme d'Arendt), contre l'intellectualisme des philosophes professionnels, étrangers à l'expérience ordinaire de sens commun, ce qui les a rendus aveugles à, ou complices de, l'émergence d'un monde épousant la logique totalitaire (Heidegger le premier) ; mais aussi comme une tentative de penser les conditions toujours intactes d'un agir politique susceptible d'affronter **l'acosmisme** du monde moderne qu'accompagne le déni de liberté.

Arendt redéfinit entièrement le sens de la pensée philosophique. Elle l'extrait du cercle fermé de l'université (qu'elle n'a jamais voulu intégrer malgré de prestigieuses sollicitations) pour l'enter sur les expériences communes. Mais elle le fait en conservant l'exigence première de toute pensée philosophique : **l'étonnement**, cette disposition d'esprit qui permet de se soustraire au déjà pensé, au cliché, au préjugé, à la langue de bois académique et politique, bref à l'idéologie. Aussi s'avance-t-elle sur une crête étroite entre deux abîmes : elle ne peut échapper à celui du professionnalisme corporatiste et scolastique d'un côté qu'en risquant d'un autre de livrer ses essais de pensée aux récupérations politiques et aux citations médiatiques qui en usent à contresens. Mais ce risque est le prix à payer d'une pensée qui élabore contre la philosophie politique une pensée politique, qui est une pensée de la politique. **Non plus penser sur la politique mais penser la politique.**

Deux aspects de compréhension de notre monde

À qui lit Arendt dans le souci de comprendre notre monde en pensant « ce que nous faisons » — ce qui est le projet déclaré de *The Human Condition* —, apparaît très vite une **tension** entre **l'œuvre** et **l'action**, qui est aussi une tension entre leurs deux conditions : **l'appartenance-au-monde** et la **pluralité**. Ce fil est important, à le négliger on manque l'essentiel. Toute l'interprétation que propose Tassin consiste à suivre avec attention, pas à pas, les tensions qui travaillent les trois activités de la *vita activa*. Et à en examiner les conséquences :

- les effets rétroactifs quant à la compréhension du rapport entre les sociétés totalitaires et nos sociétés contemporaines post-totalitaires, d'une part ;

- les conséquences à venir quant à la compréhension du rapport entre les pouvoirs technoscientifiques de l'œuvrer (ce que Tassin a nommé la technopoiétique), les puissances illimitées de l'action qui contaminent la technopoiétique et l'appartenance au monde qui la conditionne, d'autre part.

Le premier aspect est toujours négligé. En croisant les analyses qu'Arendt a faites de la société totalitaire avec les éléments qu'elle met au jour dans l'examen à la fois systématique et analytique de la *vita activa*, on peut montrer comment les schèmes de la domination totale se retrouvent, *mutatis mutandis*, dans les sociétés qui se disent libérales de la fin du XX^e siècle, œuvrant à l'aliénation du monde qu'Arendt décrit sous un autre aspect dans le dernier chapitre de *The Human Condition*. Un lien est ainsi établi qui permet de caractériser le monde moderne sans ignorer ce que celui-ci hérite de la domination totale ni rabattre indûment les sociétés post-totalitaires sur celle-ci. **En abordant le problème depuis les conditions de la *vita activa*, on met en évidence ce que produisent l'absorption de l'œuvre dans le travail, la substitution du faire à l'agir et la contamination de la fabrication par l'action.**

Au regard de la condition vitale, on peut ainsi rendre compte de la logique du capitalisme néo-libéral emporté par un *process of life globalisé*, observer sa combinaison avec la condition mondaine dans le déploiement des technologies de pouvoir managériales propres aux sociétés fortement privatisées ou la contamination du faire par la condition plurielle que révèle la toute-puissance technoscientifique livrée à elle-même **dans un monde devenu acosmique et incapable de constituer un horizon de sens susceptible d'en limiter les effets destructeurs**. Le livre propose le concept de schème pour penser l'articulation entre logique totalitaire et sociétés prétendument libérales ; et développe la dynamique conflictuelle des conditions qui rend compte de la manière dont s'est configuré le monde moderne.

On rejoint là **le deuxième aspect** que Tassin met en avant en insistant sur la richesse prospective des propositions arendtiennes. Que la condition de l'action soit la pluralité et non l'appartenance au monde signifie en effet,

- d'un côté, que le caractère politique de l'agir humain ne requiert aucune appartenance communautaire ou mondaine qui en déterminerait le sens et en orienterait le déploiement ;
- et d'un autre, que l'action n'est limitée par aucune inscription mondaine qui en préviendrait les effets imprévisibles et irréversibles.

Cette illimitation, Tassin l'a nommée un **acosmisme existentiel** qui s'expérimente aujourd'hui sous la forme d'un **acosmisme époqual**. Dire que l'action n'est pas conditionnée par le monde mais par la pluralité, c'est dire qu'elle excède toutes les bornes et ne connaît pas de limites mondaines. On sait que la réponse politique à cette difficulté tient pour Arendt dans le pardon et la promesse. Mais elle indique aussi par-là qu'il y a un acosmisme de l'action ; et que la contamination du faire technoscientifique par les propriétés acosmiques de l'agir importe inévitablement cet acosmisme dans le monde, puisque l'appartenance au monde est condition de l'œuvrer.

Il en résulte que l'agir politique, l'œuvrer technoscientifique et le processus vital de dévoration naturelle du mode de production économique collaborent, chacun à sa façon mais de concert, à la **destruction du monde commun**. Cette destruction du monde est engagée **sur les trois plans de nos activités : économique, socio-culturel, politique**.

Acosmisme et cosmopolitique

Tassin propose le concept d'acosmisme pour décrire **cette destruction du monde qui définit paradoxalement le monde moderne** ; et il suggère que seule une cosmopolitique, une

politique du monde — qui a le monde commun de l'agir concerté pour objet, visée ou mire — est en mesure d'affronter, si ce n'est de surmonter, cet acosmisme.

Ainsi est dégagé le sens de la politique : instaurer un monde commun contre les destructions du monde inhérentes aux activités humaines.

N'est-ce pas ce qu'Arendt nous invite à comprendre lorsqu'elle écrit : « Au centre de la politique, on trouve toujours le souci pour le monde et non pour l'homme, et en vérité le souci d'un monde organisé de telle ou telle façon, sans lequel ceux qui se soucient et qui sont des politiques estimeraient que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue.¹⁷ » ? Les esprits politiques se soucient du monde. **Nous devons donc penser ensemble la liberté qui est « la raison d'être de la politique¹⁸ » et le monde qui est le souci de la politique.**

Cette liberté soucieuse du monde ou ce libre souci pour le monde oriente alors la politique du monde qui est une politique pour le monde, en vue du monde, donc une cosmopolitique, vers une dimension écologique.

Elle indique que **l'écologie** — entendons par là **l'expression du souci pour le monde** qui est au centre de la politique — est politique ou n'est rien : l'*oikos* n'est pour les êtres humains un foyer, une maison commune ainsi qu'on dit ordinairement, qu'à condition d'être une demeure. Il appartient à la politique de faire en sorte que demeure la demeure : en sa version faible, que le développement soit durable ; en sa version forte qu'une décroissance soit engagée afin d'en revenir à ce que le monde est en mesure de supporter.

La politique ne peut pas avoir en vue la liberté sans avoir en vue en même temps le monde commun susceptible d'accueillir cette liberté, demeure commune aux acteurs, c'est-à-dire aux êtres humains considérés comme êtres agissant et pas seulement comme êtres fabriquant ou travaillant. *Le trésor perdu* ouvre à cette suggestion développée par Tassin dans un autre livre¹⁹ consacré à la cosmopolitique des conflits que nous aborderons ci-dessous en traitant de la troisième question : comment bifurquer ?

¹⁷ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, tr. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, p. 44.

¹⁸ H. Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La crise de la culture*, tr. A. Faure et P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 192.

¹⁹ E. Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Seuil 2003.

Terrestres et mondains (Tassin, Latour, Arendt, Stiegler)

Le troisième attracteur nommé **Terrestre** par Latour ne peut être un lieu où projeter d'atterrir sans intégrer cette dimension d'**instauration d'un monde commun contre les destructions inhérentes aux activités humaines**.

Sans un **double effort**, envers le monde et le vivant, si nous nous consacrons uniquement à « agir pour le vivant » nous risquons de nous oublier, nous que la faute d'Épiméthée a laissés nus et sans défenses et dépendant de la construction d'un monde commun, d'un processus d'hominisation centré sur la technique, le développement de systèmes techniques et mnémotechniques.

À ce stade c'est à une **rencontre** entre Arendt et Stiegler que nous devons œuvrer autour de ce monde que tous les deux ont maintenant quitté et grâce à leurs rétentions tertiaires : leurs livres, articles et entretiens.

C'est donc un double affect que nous devons susciter. En accompagnant la sensibilité montante pour la Terre, la nature, le vivant d'un nouveau souci pour le monde en inventant, comme nous y incitait Tassin, lui aussi disparu, une cosmopolitique des conflits.

Terrestres et mondains nous pourrons alors œuvrer à bifurquer pour sortir de l'Anthropocène et entrer dans la Néguanthropocène.

Comment bifurquer ?

Vaste et difficile question.

Six livres (*Un monde commun* d'Etienne Tassin ; *Qu'appelle-t-on penser ? La leçon de Greta Thunberg* de Bernard Stiegler ; *Il faut s'adapter* de Barbara Stiegler ; *Une question de taille* d'Olivier Rey ; *Réactiver le sens commun* d'Isabelle Stengers ; *Bifurquer* sous la direction de Bernard Stiegler) pour aborder cette question et tenter :

- de vous démontrer, globalement, que le « simple » stade du diagnostic commence à être dépassé et qu'à partir de points de vue différents des pistes s'entrouvrent, s'ouvrent ;
- de vous donner envie de vous plonger dans un ou plusieurs de ces livres.

Je vous propose six textes :

- **Pour une cosmopolitique des conflits** : la conclusion du livre d'Etienne Tassin²⁰.
- **La leçon de Greta Thunberg** : des extraits du livre de Bernard Stiegler²¹.
- **Expérimenter plutôt que s'adapter** : une recension du livre de Barbara Stiegler²².
- **Une question de taille** : des extraits du livre d'Olivier Rey²³.
- **Réactiver le sens commun** : des extraits du livre d'Isabelle Stengers²⁴.
- **Bifurquer** : l'essentiel de l'introduction du livre collectif dirigé par Bernard Stiegler²⁵.

Armés de toutes ces lectures, de toutes nos réflexions personnelles et échanges collectifs, il nous appartiendra alors d'élaborer une *Lettre aux générations qui nous suivent*.

²⁰ Etienne Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Éditions du Seuil, 2003

²¹ Bernard Stiegler, *Qu'appelle-t-on penser ? 2. La leçon de Greta Thunberg*, Les Liens qui Libèrent, 2020.

²² Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Gallimard, 2019.

²³ Olivier Rey, *Une question de taille*, Stock, 2014.

²⁴ Isabelle Stengers, *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle*, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2020.

²⁵ Bernard Stiegler (sous la direction de), *Bifurquer. « Il n'y a pas d'alternative »*, Les Liens Qui Libèrent, 2020.

Pour une cosmopolitique des conflits (Tassin)

Je vous propose la conclusion du livre.

Conclusion

La notion d'une « économie-monde » est ambiguë : là où l'économie dessine le rapport privilégié ou exclusif au monde, celui-ci est englouti par elle. Ce n'est pas parce que les marchés de biens, de capitaux et de services s'étendent uniment à l'ensemble de la planète, qu'ils englobent le monde géographique dans leur chaîne d'activité et l'organisation de celle-ci, que cet ensemble constitue un monde. Corrélativement, comme on l'a vu, ce n'est pas dans la perspective d'une « globalisation » analogue des procédures de gestion des conflits internationaux par le biais d'organisations Internationales ou d'accords interétatiques qu'un monde saurait se dégager qui serait commun. Car cette gestion procédurale des rapports intercommunautaires est encore une économie, elle relève encore d'un « partage du monde », elle appartient encore tout entière au double rapport de domination et de distribution qui vise un compte équilibré et passe sous silence ceux qui n'y entrent pas.

Bien au contraire faut-il déplacer le **lieu** du problème. Si c'est bien le monde qui est en jeu, ce n'est pas le monde — la planète — qui constitue l'arène ou ce jeu se joue, pas plus qu'il n'en est l'enjeu au sens d'un prix à gagner. Dire que le monde est l'enjeu d'une cosmopolitique, c'est dire qu'il est en question — en jeu —, qu'il devient un problème, dès lors que des hommes luttent pour leur liberté, c'est-à-dire dès lors qu'ils agissent ensemble. Certes, sous le nom de liberté s'entend un désir d'égalité, un désir de justice, un désir de reconnaissance, et ceux-ci requièrent que les exigences de la vie soient satisfaites. Mais la liberté, qui se confond avec l'action politique, dont les conditions sont la natalité et la pluralité, a aussi à voir avec le monde, et sur un mode qui ignore la répartition, la distribution, les titres ou les richesses.

La liberté a besoin d'espace : corrélée à l'action, elle est mouvement et éclosion. Il lui faut de l'espace, mais aussi en donne-t-elle. Les relations aux autres nouées dans l'agir-ensemble, tissées dans les luttes, nées des conflits, à la fois supposent cet espace et à la fois le déploient. L'espace est **entre** nous. Et « nous » ne sommes qu'en raison de cet espace. Il arrive à Arendt de parler de l'espace public comme du monde, mais il est plus juste de dire qu'il en est le support ou la surface d'apparition. Le monde commun commence avec l'espace-temps qui se déploie entre les hommes. Il n'est pas ce **dans** quoi ils vivent, non pas le réceptacle de tout ce qui est et se fait, non pas ce qu'ils visent simplement à édifier par leurs œuvres et leurs actions, mais ce qui surgit **entre** eux dans l'action.

Le monde revêt ainsi **deux** aspects dès lors qu'on ne le réduit pas à sa dimension planétaire ou géographique : il est **ce que** l'artifice humain fabrique, qui rend la Terre humaine en en faisant le lieu d'une demeure pour les mortels ; il est **l'espace qui** s'interpose entre les humains, ou que leurs actions déploient, à la fois l'espace concret de leurs interactions et l'espace de sens, la respiration, qui interdit que les communautés humaines ne se sclérosent dans la clôture et la complétude.

Selon le **premier** aspect, le monde est monde de choses et d'objets, monde de biens, ressources et richesses. Il est le monde des œuvres. Mais de ce monde s'est emparée la chrématistique, qui l'a transformé en monde de biens de consommation. De celui-là on dit aujourd'hui qu'il est devenu une marchandise. L'exploitation de ce monde a commencé de le détruire au-delà de ce qu'il pouvait offrir. Très tôt, son aménagement s'est transformé en pillage. Il a été défiguré et est sans doute aujourd'hui très sérieusement menacé dans son équilibre fonctionnel. Ce monde a cessé d'être, s'il l'a jamais été, *l'oïkoumène* des hommes. Il

le fut en idée sous la forme postulée d'une *cosmopolis* ; il le fut en fait sous la forme restreinte du monde connu dont le *limes* romain constituait la limite. Dès que le monde habité a correspondu à la totalité du monde habitable, le globe cessait d'être, pour les hommes, œcuménique. **Le partage du monde a signifié sa fin.**

Selon le **second** aspect, le monde n'a pas de réalité tangible : il n'existe pas en tant que tel, réifié. Il n'est rien que ce que déploient les actions humaines, l'intangible matérialité des relations qu'elles tissent, le lieu et le mode des apparitions. L'espace épiphanique des actions fait voir les acteurs, leurs rapports, le monde qui s'engouffre entre eux avec cette double éclosion des acteurs et du réseau des relations. Monde épiphane du politique, qui n'est pas celui des œuvres mais celui des actions, des libertés, des singularités, des naissances. Bien entendu, ce monde resterait métaphorique s'il n'avait pour contenu réel ce que les hommes fabriquent de leurs mains et les institutions sensées qui naissent de leurs paroles. Mais sa matérialité sensible ne doit pas nous faire oublier qu'il est né des luttes et des conflits qui ne cessent d'opposer les hommes au nom de la liberté. Et ce monde-là ne saurait finir, du moins avoir d'autre fin que celle de l'agir lui-même. **Il n'y a pas de fin du monde politique.** Au contraire, l'entr'expression politique du monde signifie son commencement. C'est ce qui, dit Arendt, donne sens au politique, en fait son caractère miraculeux.

Il y a, bien sûr, **deux** manières de mettre fin au commencement, d'« achever » le commencement politique du monde. **L'une** est de rabattre la politique sur l'économie, la composition des rapports sur la distribution des places, le combat pour la liberté sur la lutte pour la survie, l'éclosion des acteurs sur l'exclusion des sujets, etc. C'est sans doute ce qui se produit sous le nom de « globalisation ». **L'autre** est de rabattre la politique sur la guerre, de confondre la *stasis* avec le *polemos*, les luttes d'émancipation avec des luttes de domination, la révélation des singularités avec l'imposition des identités, etc. C'est sans doute ce qui se produit avec la « communautarisation ». On pourrait dire alors qu'une cosmopolitique a pour enjeu d'opposer les commencements à la fin, de viser dans chaque conflit la naissance du monde, d'articuler les métacommunautés nées de l'action sur l'espace épiphanique du monde au lieu d'enclorre le monde dans les frontières de communautés comptables. Ou, plus simplement, de **rendre à nouveau le monde commun, c'est-à-dire humain.**

Cette distinction des deux aspects du monde peut être reformulée autrement. Dans le langage courant, l'idée d'un monde commun signifie au moins deux choses. En son acception **physique**, d'abord, le monde désigne communément l'écosystème au sein duquel se développe le vivant, la planète que l'humanité a aménagée, transformée et tellement exploitée pour sa vie qu'elle en est parvenue aujourd'hui, paradoxalement, à mettre en péril son équilibre et donc les conditions de sa survie. Milieu de vie, « environnement », l'œcoumène ainsi défini est pris en charge par l'écologie qui requiert une politique mondiale de protection de la nature sur fond d'une représentation patrimoniale du monde comme bien commun indivis de l'humanité. En son acception proprement **humaine**, ensuite, le monde désigne donc l'ensemble des humains dont les liens se sont progressivement tissés au travers des échanges et des conflits, regroupés en des communautés particulières, aux statuts et principes différents mais revendiquant chacune une identité singulière. Réseau de relations instables, fragiles et transversales à toutes les frontières politiques, culturelles ou religieuses, la communauté mondiale ainsi définie se nourrit d'un souci politique pour le monde sur fond d'une représentation cosmopolitique du lien humain et de la citoyenneté en particulier.

À l'unicité du monde au premier sens s'oppose la pluralité des mondes au second sens. Mais cette pluralité s'ordonne à la visée d'un monde commun parce que humain, humain parce que commun. L'unicité cosmopolitique postulée du second sens s'autorise de l'unicité physique reconnue du premier sens. Elle doit cependant affronter une double pluralité: celle

des conditions géographiques, environnementales et économiques de la planète ; et celle des conditions communautaires – moins politiques en réalité que culturelles et surtout religieuses – des mondes vécus. Condamnée aux inégalités économiques et écologiques sur un versant, à la guerre des dieux sur l'autre versant, l'humanité semble incapable de réinventer dans l'ordre politique, par-delà les divisions physiques et symboliques, une communauté de monde analogue à l'unicité du monde planétaire.

Cette distinction entre deux aspects du monde gagne en intelligibilité si on la reformule autrement au vu de l'enjeu à la fois mondain et mondial de toute politique. La compréhension **patrimoniale** du monde renvoie, en effet, non seulement à des biens naturels ou physiques, mais aussi à l'ensemble des œuvres faites de main d'homme, qui transforment la Terre en un **monde**, demeure des hommes, comme le dit Arendt, toujours plus ancienne que les mortels et vouée à leur survivre pour l'accueil des nouvelles générations. Tel est le premier aspect du monde. Par leurs œuvres, les humains font de la planète Terre, « quintessence de la condition humaine », un monde sensé, grâce auquel leur vie elle-même prend sens. **L'appartenance** au monde — ou à **un** monde, c'est-à-dire à l'une ou à l'autre des déclinaisons culturelles, et donc communautaires, du monde commun — est une condition humaine aussi fondamentale que la vie. Qui parvient à se maintenir en vie sans jamais accéder à un monde, qui est condamné à vivre sa vie dans le seul horizon de sa survie, celui-là ne mène pas une existence humaine à proprement parler. **Or, une part importante de la population mondiale est en ce sens, par l'extrême pauvreté à laquelle la condamnent l'exploitation du monde et l'inégalité dans le prétendu partage des biens, privée de monde ; et donc d'humanité.**

Cependant, le monde né des œuvres et composé de biens ne saurait par lui-même, seul, remplir les conditions d'une existence humaine puisque, en son sens **politique**, relationnel et pragmatique plutôt que patrimonial et culturel, le monde est aussi communauté humaine, rassemblements et conflits, divisions et liens. L'existence politique du monde est celle de l'institution, toujours conflictuelle, mais dans son principe nullement belliciste, de rapports avec **d'autres**, concitoyens ou étrangers. C'est alors la **pluralité** — des êtres et des communautés —, et non **l'appartenance**, qui en est la condition. Tel est le second aspect du monde. Au lieu d'être ce que les **œuvres** humaines façonnent, il est ce que les **actions** politiques menées ensemble, avec et contre d'autres, tissent au titre de communauté humaine. Non pas monde de ressources livré à la loi du profit, non pas monde de biens offert à d'inégales distributions, non pas même monde de valeurs exposé à la guerre des dieux, mais monde commun noué entre ceux qui agissent et par là manifestent leur liberté. Ce monde-là se déploie **entre** les hommes comme ce qui, à la fois, les lie les uns aux autres et les tient à distance les uns des autres. Car il n'est pas commun de donner lieu à un partage où seraient en jeu des **intérêts** économiques ; il l'est de donner lieu à un lien, à un **rapport** entre humains agissant de concert, à un espace qui « *inter hommes est* ».

L'*inter esse* politique du monde s'élève par définition contre tout intérêt économique puisqu'il ne produit rien, ne sert à rien, n'est rien que l'institution du lien humain, né de l'action collective, qui tient les individus ensemble mais à distance respectueuse. Parce qu'il est **entre**, ce monde commun ne préexiste pas aux actions de ceux qui le composent. Au contraire, il naît de l'agir politique, qui est la capacité à **entrer** en rapport avec l'étranger. À ce monde-là, nul n'appartient puisqu'il ne précède ni ne survit aux actions humaines. Ni Terre ni demeure, il ne saurait se cristalliser en « une » culture, « une » religion, « un » jeu de valeurs ou de convictions qui prétendraient condenser en eux la signification ultime de l'existence. Il est aussi pluriel que la pluralité des existences qu'il rapporte les unes aux autres. Son unicité tient paradoxalement à ce qui lui donne naissance : la puissance de commencer de l'action, dont la pluralité est la condition.

De même qu'une existence n'en est pas une dès lors qu'elle est réduite à la seule survie, privée de la demeure du monde commun des œuvres humaines, de même n'en est pas une non plus la vie réduite à sa seule appartenance communautaire, à la seule affirmation de son identité (culturelle, religieuse, ethnique, sexuelle, etc.), vie privée des **autres** et condamnée aux **mêmes** parce que privée d'action, et donc des liens humains tissés dans l'agir-ensemble avec ceux qui ne sont pas de la fratrie. **Or, une part importante de la population mondiale est en ce sens, par l'enfermement auquel la condamne la réduction communautariste du monde aux dimensions exclusives d'une culture, privée de monde ; et donc d'humanité.**

Entendue en son sens propre, **délivrée des fantasmes de domination**, de l'obsession de l'ennemi auxquels le XX^e siècle a donné libre cours, ou **de la mystification économiste**, la politique n'a pas grand-chose à voir avec la conquête du pouvoir et le monopole de la contrainte auxquels l'assimilent les revendications identitaires et les antiennes souverainistes, ou avec l'administration des sociétés et la gestion des ressources auxquelles la réduisent les affairments politiques et le commerce des prébendes. Elle se comprend comme ce registre de l'activité humaine qui, grâce à l'institution d'un espace public d'actions et de paroles libres, garanti par la loi, **visait l'instauration d'un monde commun entre ceux que des « intérêts » économiques, des « valeurs » culturelles ou des « identités » communautaires divisent.** Le monde ne saurait être politiquement commun que sous condition de l'institution et de la préservation de cet espace public déployé entre les acteurs de la vie civique et qui, par lui-même, constitue le seul bien public susceptible de recueillir l'assentiment des particularités opposées. Nul autre « bien commun » n'est requis pour composer les rapports sociaux que la publicité de l'espace dévolu à la chose publique : espace d'apparition, de visibilité où s'exposent les actions et les paroles libres. Aussi la politique se tient-elle, en sa noblesse propre, à égale distance de ses **deux sinistres caricatures entre lesquelles le siècle a balancé : la guerre mondiale et le commerce global.** Car le monde né, avec le XX^e siècle, de la guerre — la première à être mondiale — tente de s'accomplir dans une économie qui se prétend elle aussi mondiale. Mais on pourrait dire réellement de l'économie, ce qu'on a vu être un contresens pour la politique, qu'elle est une continuation de la guerre par d'autres moyens.

La politique est, au contraire, ce qui met fin à la guerre ou qui la prévient en transposant la violence belliciste dans l'ordre des conflits d'interprétation. La suprématie de la violence signifie l'absence d'une politique ou signe son échec. Substituant l'exigence du sens à la contrainte coercitive, la politique est l'action de composer des rapports hors de toute économie, celle de la force ou celle de la valeur. Elle ne donne pas lieu à la guerre mais à des affrontements, qui souvent prennent la forme de conflits, parfois très durs comme le sont certaines grèves, mais qui ne se déploient que sur fond d'une **commune exigence de sens commun.** Les soulèvements populaires affrontent certes une force armée. Mais la puissance des insurgés ne réside pas dans une violence opposée : elle tient à leur capacité à se rassembler et à faire naître par là un monde commun dont l'adversaire n'est pas exclu. Elle est puissance de visibilité : éclosion des acteurs, composition des actions, manifestation des rapports.

On **entre en politique** quand on veut **comprendre l'autre**, s'entendre avec lui, et qu'on ne le peut pas, car cette entente n'est jamais acquise ni même réellement possible. Mais on **entre en guerre** quand on veut se faire entendre de l'autre à n'importe quel prix, qu'on refuse l'idée que la compréhension est tout autant requise qu'impossible, et qu'on méprise le souci de chercher à composer un rapport de paix avec ce qui se donne dans un rapport de forces. C'est pourquoi c'est toujours au nom des valeurs – des convictions – qu'on fait la guerre, c'est-à-dire au nom des dieux, alors que c'est toujours au nom des principes – des conventions – qu'on fait la paix, c'est-à-dire au nom des hommes.

L'image d'une « guerre des dieux » n'a ainsi rien à voir avec la politique dont elle est comme la négation. Cette guerre a un contenu culturel ; elle se tient en deçà de la politique et prétend faussement en être la vérité (le prétendu « choc des civilisations »). Mais **les dieux ignorent la politique. À la guerre des dieux s'oppose la politique des hommes.** Si les hommes laissaient les dieux en leurs demeures naturelles — le ciel au-dessus des têtes et la loi morale au fond des cœurs —, peut-être seraient-ils libres pour la politique. Mais là est le contresens des « intégrismes », religieux ou culturels. L'intégrisme est cette attitude qui confond les valeurs avec les principes, les convictions avec les conventions, la religion avec la politique, la morale avec l'éthique. De l'impossible politique des dieux, elle fait une guerre des hommes. On érige les communautés, les quêtes d'identités et de valeurs qu'elles sont supposées satisfaire, les mondes vécus où s'éprouve un partage des expériences, en **raison d'être** de la politique. La promotion de l'« identité » communautaire particulière se substitue à la composition des rapports entre individus et communautés, elle tente de s'imposer en arguant du principe de souveraineté ; elle justifie la guerre. À l'unicité culturelle d'un bien, propre à une communauté de monde particulière, on a sacrifié le souci politique d'un monde, lui, commun à la pluralité des cultures.

La réponse cosmo-politique à cette destruction du monde commun est double, en rapport avec les deux aspects du monde. Envisagé sous son **premier** aspect, **patrimonial**, le monde commun appelle certes une **politique commune** des États prenant en charge, par l'intermédiaire d'accords internationaux et l'institution d'organismes supra-étatiques, la préservation du patrimoine planétaire. On sait les difficultés que rencontre cette préoccupation écologique lorsqu'il s'agit de définir entre États des règles normatives communes auxquelles les États ne sont pas capables de se contraindre eux-mêmes. C'est donc à l'intérieur des États que s'engage d'abord une politique du monde commun qui n'est efficace que d'être relayée et mondialisée sous la forme d'accords internationaux. Envisagé sous son **second** aspect, **humain**, le monde appelle de la même façon une **cosmopolitique** qui se déploie au sein de chaque État par la reformulation du rapport que la chose publique doit entretenir avec les différentes communautés, culturelles, religieuses, ethniques ou sexuelles, qui composent la société politique.

Car ce n'est pas sous couvert d'une illusoire gouvernance mondiale ni même, en l'état actuel, d'un droit cosmopolitique encore balbutiant, mais depuis l'espace public des communautés politiques finies, lieu par excellence de l'action civique, que peut se déployer la politique d'un monde commun, une composition des rapports à l'autre, le toujours étranger, qui, seule, fait monde.

La leçon de Greta Thunberg (Bernard Stiegler)

Dans son dernier livre Bernard Stiegler, qui sent, probablement, qu'il ne pourra pas poursuivre son œuvre, prend le temps de se tourner, à nouveau, vers les jeunes générations, en modifiant le plan initial de publication de *Qu'appelle-t-on penser ?* pour y insérer un volume intitulé *La Leçon de Greta Thunberg. Un geste philosophique et politique très fort* que vient compléter le livre écrit sous sa direction par le collectif *Internation* : Bifurquer.

Quelques extraits.

La parrêsia de Greta Thunberg

La parole de Greta Thunberg

Greta Thunberg est une parole, et cette parole est une force. Portée par son image tout à fait impressionnante, à l'écart de tout stéréotype, de toute pose, cette parole et la voix qui la dit sont celles d'une tragédienne. Ce n'est pas une tragédienne comme Sarah Bernhardt, incarnant les rôles de Médée ou de Phèdre, proférant des énoncés toujours au bord du sacré — à la rencontre de l'ultime limite de *l'ubris* où survient Némésis. Ce n'est pas la parole d'une femme, mère ou maîtresse, énonçant la condition fatale de ceux qui sont toujours exposés à la démesure et à la détresse qui lui fait suite.

Greta Thunberg n'est pas une femme, mais une jeune fille. Cette jeune fille est tragique telle Antigone en son temps. Comme fille d'Œdipe et de Jocaste — qui est à la fois sa mère et sa grand-mère —, la nièce de Créon incarne **la parole de la dernière génération se retournant contre les ascendants qui n'auront pas pris soin d'un ordre**. Dans la tragédie de Sophocle, cet ordre s'appelle la loi divine.

Greta, treize ans après Florian —, dont on avait tenté d'entendre le propos dans un ouvrage antérieur, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?* —, parle depuis cette épreuve de la vérité toujours aux bords de la folie, et elle est accusée d'être folle par ceux que ses paroles mettent en cause au plus profond. Cette épreuve de la vérité est ce que les Grecs appelaient la *parrêsia*.

Le parrésiasite, comme l'écrit Michel Foucault, est accusé de folie précisément parce qu'il discerne et délimite un champ de *l'ubris*, c'est-à-dire à la fois du crime et de la folie : il discerne et délimite ce champ en le nommant comme ce qui le menace tout aussi bien qu'il menace ceux auxquels ce parrésiasite s'adresse et luttant contre ce qui constitue leur **déni**. Aujourd'hui, cette *ubris* est planétaire. Et elle est pratiquée par le chef de la première puissance mondiale plus que par quiconque. Voilà à quoi ose s'attaquer la jeune fille. Et la violence qu'elle déchaîne contre elle est sans précédent.

Le déni de *l'ubris*, c'est toujours ce qui concerne une limite tout à la fois élémentaire (primordiale) et supplémentaire (ex-primant cette primeur **par défaut**). Un tel déni est ce qui trahit un *immense défaut de sagesse* au sens où

l'idée antique et païenne de sagesse [...] était ce qui préservait l'homme de l'emprise de la démesure, tentation permanente d'écart, d'aberration et de mépris de la limite.

De fait, **en notre absence** d'époque, telle qu'elle s'est creusée à la fin de l'ère Anthropocène, elle-même annoncée par le GIEC et nombre d'autres institutions scientifiques comme **la possibilité de la fin de tout (de tout ce qui rend la vie humaine possible), la sagesse est ce qui fait défaut comme jamais en cela que toute sagesse est ce qui fait coïncider la pensée avec ce que nous appelons ici la pensée, c'est-à-dire le pansément, et en tant qu'il est**

bien conçu, quoique, comme organe artificiel de soin, il puisse toujours finir par devenir lui-même infectieux.

Cette coïncidence qu'est la sagesse, nous l'avons appelée la **pænsée**. Le défaut d'une telle **pænsée**, c'est ce que Florian déplore en 2005 dans l'intimité d'une conversation rapportée, cependant qu'en 2018 Greta Thunberg blâme ce défaut en prenant à pleines mains sa propre responsabilité, si l'on peut dire, en **embrassant** la responsabilité, et en mettant ainsi en évidence, et par antithèse, **l'irresponsabilité infernale de ceux qui prétendent être ses ascendants**, et qui ont perdu toute légitimité – c'est-à-dire tout ascendant, toute crédibilité, tout savoir capable d'agir : toute capacité de panser.

L'inversion des rapports intergénérationnels et la défense du droit d'être inhumé

Sur la **scène mondiale** qui se constitue à travers les apparitions de Greta Thunberg **via** les écrans de télévision et de smartphone, à travers les réseaux sociaux comme en première page des journaux, ces apparitions déclenchent une haine toujours plus démesurée, effroyable et ignominieuse. Cette scène enchaîne sur ce que, depuis des décennies, les industries culturelles puis la disruption digitale ont détruit en le désintégrant et en l'annihilant, à savoir : le rapport intime à la fois tendre et tendu entre générations d'ascendants et générations de descendants.

Ce que montre Greta Thunberg en déclenchant cette effroyable réaction telle que Nietzsche la voyait venir il y a presque cent cinquante ans, et qui se traduit par une absence totale de bienveillance à l'égard de la génération des descendants que sont Florian et Greta, c'est que ce rapport entre générations, qui devrait s'exposer et se concrétiser comme circulation de la sagesse des plus anciens et des plus expérimentés vers les nouveaux venus qu'il faut enseigner, ce rapport s'est **inversé** et paraît en cela littéralement **sacrilège** : ce sont les « aînés » qui y apparaissent infantiles, dénués de raison, ignorant toute sagesse, cependant que les enfants et les adolescents s'en trouvent **contraints de leur faire la leçon**.

Que cette dimension sacrilège ne soit pourtant pas massivement et spontanément éprouvée, cela tient au fait que la société s'est désacralisée, et qu'il faut en prendre acte. C'est ce que l'on appelle l'immanence, et on avait tenté de montrer dans le tome précédent comment Machiavel en introduisit la spécificité dans *Le Prince* et dans *La décade de Tite-Live*.

Cette inversion sacrilège, qui n'est généralement pas ressentie comme telle par les adultes, mais dont les enfants et les adolescents souffrent corps et âme, cette inversion nous reconduit à la leçon qu'enseigne Antigone face à Créon qui a perdu toute mesure, tout **metron**, c'est-à-dire : qui a franchi une **limite sacrilège** en privant Polynice du droit d'être inhumé, c'est-à-dire d'entrer dans ce que nous appelons la **nécromasse noétique**.

La nécromasse noétique (qui est aussi et toujours en quelque façon **poétique**) est aussi indispensable aux vivants noétiques que la nécromasse formée par l'humus issu de la décomposition des végétaux et des cadavres est indispensable à la biomasse végétale et animale : s'il ne pousse rien, ou presque rien, dans le désert, c'est parce que la nécromasse ne s'y accumule pas, n'y forme pas d'humus, et cela, faute d'humidité.

Il y a cependant dans les déserts des végétaux exceptionnels, tels les cactus, ainsi que ceux qui croissent dans les steppes ou les oasis, et des animaux exceptionnels (insectes, reptiles, antilopes, lynx, fennecs, etc.). De même y a-t-il dans le désert noétique que nous appellerons aussi le désert automatique — qui concrétise les pires effrois de Nietzsche — des êtres noétiques d'exception.

On connaît évidemment les prophètes et ermites issus principalement des traditions abrahamiques, tel Élie. En Greta Thunberg, on rencontre une autre figure, spirituelle, c'est-à-

dire exceptionnelle au sens où Henri Bergson en parlera dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, et en anticipant notre absence d'époque tout en se demandant si, à l'âge de la **mécanique industrielle**, une **nouvelle invention mystique** est possible.

« Invention mystique » : le mot fait peur, surtout en ces temps d'intégrismes religieux juifs, chrétiens et musulmans — à quoi un intégrisme laïc croit misérablement pouvoir s'opposer. Cependant, ce à quoi nous invitent les dernières considérations de Bergson, parlant en 1932 à la fois du poids écrasant des « progrès » sous lequel ploie l'humanité gémissante et de l'univers comme « machine à faire des dieux », c'est tenter de **panser une mystagogie de la raison**, telle que celle-ci jamais ne saurait se dissoudre dans le calcul déterministe ou dans le calcul des probabilités — c'est-à-dire dans les moyennes.

Pour écouter et entendre Greta Thunberg, comme nous y invite Jean-Marie Le Clézio, il nous faut revenir vers **Antigone**, vers le sens de la tragédie, et vers son fameux Chœur, que l'on tentera de réinterpréter dans le tome suivant, *Déconstruction et destruction*. L'apparition de Greta Thunberg projette dans l'ère Anthropocène et en vue de l'ère Néguanthropocène ce qui, dans le discours de la sœur fidèle à son frère, combat **l'ubris** dont Créon témoigne en ne respectant pas les règles de la **loi divine** quant aux rapports entre les vivants et les morts — et cela, par une utilisation et une instrumentalisation illégitimes de la loi profane (écrite).

Ne pas respecter les règles de la loi divine, c'est ne pas respecter la nécromasse noétique et ce qui la constitue comme humus exosomatique. **Projeter** dans le désert automatique contemporain cette **leçon d'Antigone**, dont on sait comment Hegel en fera un pivot de l'« histoire universelle », c'est poser la question des **agencements entre calcul et incalculable** à travers les divers stades exosomatiques de la grammatisation : à l'époque de Sophocle, comme écriture manipulée par les sophistes, et, dans notre absence d'époque, comme algorithmes accaparés par les « plateformes ».

La **lésion** que provoquent ces « plateformes », qui constituent aussi ce que nous appellerons dans ce qui suit des exorganismes complexes automatiques (...) c'est une prolétarianisation intégrale et généralisée qui assèche et réduit en poussière et en totalité l'humus noétique issu de trois millions d'années de transformations de la biosphère en technosphère (où Teilhard de Chardin espérait voir émerger une « noosphère »).

Humeurs et Homo

Ce que Greta Thunberg **met à nu**, c'est ce que Nietzsche vit venir il y a près de cent cinquante ans comme désertification noétique, et comme l'objet de son effroi. À présent, la privation du droit d'être inhumé — ce droit constituant l'humanité des êtres non inhumains qui ont crû dans l'humus noétique — n'est plus opérée par un tyran tel Créon, mais **automatiquement** avant même le décès, et cela, par des algorithmes dont nous verrons comment ils **stérilisent** la raison et sa fonction en la privant de tout mystère, c'est-à-dire : de tout ce qui, en toute singularité, se manifeste comme la primauté, le savoir et la saveur de l'incalculable et de l'incomparable.

Ce que détruisent ces plateformes, mais aussi, et bien avant elles, tout ce qui conduit à la prolétarianisation intégrale et généralisée — dont Adam Smith décrit dès 1776 la dangerosité —, c'est la nécromasse noétique telle qu'elle forme un ensemble plus ou moins homogène/hétérogène d'êtres vivants doués de raison, qui ne peuvent vivre qu'en se nourrissant des traces accumulées par leurs aïeux, ces traces et leurs accumulations formant un fonds préindividuel (au sens de Simondon), et constituant en cela des savoirs.

Ces savoirs et les cultures en quoi ils consistent en ce sens — comme soins — doivent être entretenus, c'est-à-dire cultivés et « humidifiés » par les dispositifs rétentionnels décrits dans

La Technique et le Temps 3. Le temps du cinéma (du rituel chamanique aux grands établissements scientifiques, tels le CNRS, l'INRIA, l'INRA, l'INSERM et l'Institut Pasteur, en passant par les institutions religieuses, les académies, les associations d'éducation populaire, lorsqu'elles fonctionnaient encore, les amicales et corporations, professionnelles ou sportives, les établissements artistiques, etc.).

Les plateformes, et tout ce qui vient avec comme projet d'un nouveau stade de l'exosomatisme qui serait intégralement calculé, calculable et automatisé, détruisent **systématiquement** ce qui, par cette accumulation, et à travers ces dispositifs rétentionnels, forme et protège l'humus exosomatique qui doit **impérativement** demeurer humide (plus ou moins : il n'en va pas de même dans les oasis et dans les tourbières) pour ne pas devenir **poussière en pure perte**.

Que tout redevienne poussière, comme le dit la Genèse, c'est un **fait**. Le **droit**, qu'il soit divin ou profane, c'est ce qui tire sa légitimité de **faire en sorte que cette poussière ne devienne pas poussière tout de suite, ni pour rien, et que rien ne soit vain**. La terre, ici, en tant que nécromasse, n'est pas simplement poussière : elle est ce **composé** de vie et de mort qui est appelé **compost** lorsqu'il est artificiellement produit par des cultivateurs — généralement maraîchers ou jardiniers.

Humus naturel ou compost se forment par le travail de la vie souterraine absorbant le carbone atmosphérique en transformant les traces de vie éteinte, carbone lui-même assimilable et transformable par la photosynthèse, pour autant cependant que de la lumière et de l'eau se rencontrent dans l'oxygène de l'air, et à une température permettant les recombinaisons biochimiques — oxygène et température étant les troisième et quatrième conditions de telles transformations.

Dans ce que l'on a appelé au cours d'ouvrages antérieurs le processus de transindividuation, des transformations analogues s'opèrent dans la nécromasse noétique, constituée de rétentions tertiaires — de la sépulture à l'algorithme —, et à condition que les rendent possibles, outre les équivalents noétiques de la lumière et de l'oxygène, les équivalents de l'humidité qui provient des humeurs des vivants, bonnes et mauvaises, dont les larmes d'Antigone, et c'est aussi la question de ce que Heidegger désigne sous le nom de *Stimmung*, traduit par « **tonalité** », ou par « tonalité affective ».

Selon cette tonalité, et ce qui y fait ou n'y fait pas époque, ces larmes peuvent faire place à la colère, sinon à la rage, humeurs extrêmes qui surviennent lorsque les mauvais traitements infligés à l'humus d'où vient *Homo* (l'« humain ») menacent de purement et simplement détruire cette nourriture « spirituelle », qui risque alors de devenir poussière en pure perte (...).

La colère et les humeurs extrêmes pouvaient dans les sociétés religieuses et dans certains cas s'apparenter au sacré, et devenir, de démesure, **ce qui redonne la mesure depuis son excès même**. Qu'en est-il dans les sociétés de l'immanence ? Ce jeu de l'excès et du défaut, où s'exceptent certains excessifs, qui paraissent tels (excessifs, démesurés), et à travers leur *parrêsia*, tant que la culture n'a pas fait son travail d'assimilation, c'est l'objet de la réflexion de Bergson s'interrogeant sur la possibilité d'une nouvelle « invention spirituelle ». Ici, une telle inventivité procède de ce que nous appelons l'anti-anthropie.

Une telle **mesure de l'excès**, si l'on peut dire, et **dans** l'excès, provoque elle-même en retour et en **réaction** une démesure excessive par où, parfois, le sentiment du désordre absolu qui menace suscite un nouvel ordre, de façon toujours tout à fait inattendue, improbable, exceptionnelle. Souvent, ce retour est aussi celui de figures tutélaires et dé-cédées de *Homo*.

On verra à la fin de ce livre que ce retour inventif (qui est une sorte d'éternel retour) est l'enjeu des *Deux Sources de la morale et de la religion* de Bergson. On verra alors comment, depuis cette œuvre, à partir de cette œuvre inscrite dans la couche de notre nécromasse noétique appelée « philosophie » (« amour de la sagesse »), il est possible de mieux entendre ce que nous dit Greta Thunberg.

Apologie de Greta Thunberg

La passion de Greta Thunberg

C'est ici qu'après avoir remarqué que

la vie aurait d'ailleurs pu s'en tenir là, et ne rien faire de plus que de constituer des sociétés closes dont les membres eussent été liés les uns aux autres par des obligations strictes

Bergson fait un constat et une hypothèse que nous avons confrontés à d'autres constats et hypothèses de Heidegger et de Jaurès quant à la pensée et quant à l'humanité, et que nous confronterons plus tard à celles de Mauss :

Une société unique, embrassant tous les hommes, [...] n'existe pas encore, et n'existera peut-être jamais.

Après ce qui ressemble à un avertissement contre un espoir qui pourrait être déçu, Bergson précise ce **qu'ouvert** signifie en dernier ressort :

*Des âmes privilégiées ont surgi qui se tenaient **apparentées à toutes les âmes** (je souligne) et qui, au lieu de rester dans les limites du groupe et de s'en tenir à la solidarité établie par la nature, se portaient vers l'humanité en général dans un élan d'amour.*

Ces êtres d'exception paraissent constituer un idiome à eux tout seuls, et comme une localité de la noodiversité tout entière en avance sur toutes les autres, comme la promesse de leur convenance à l'infini, et contenue dans la solitude d'un exorganisme simple, en attente de ressurgir souterrainement, plus tard, d'une nécromasse **bien cultivée**, c'est-à-dire bien **(trans)individuée**, par une **bonne humeur**.

L'apparition de chacune d'elles était comme la création d'une espèce nouvelle composée d'un individu unique, la poussée vitale aboutissant de loin en loin, dans un homme déterminé, à un résultat qui n'eût pu être obtenu d'un coup pour l'ensemble de l'humanité.

Bergson déplore alors que les philosophes aient

méconnu le caractère mixte de l'obligation sous sa forme actuelle.

Mais il ne peut en aller ainsi que parce qu'ayant méconnu :

- l'exosomatisation,
- sa double instanciation au sein des exorganismes simples et des exorganismes complexes,
- et l'exorganogenèse noétique en général, dont celle des sentiments moraux en particulier — tout cela constituant l'historialité des fonctions noétiques, et, en particulier, l'historialité des formes de la *philia* dans les exorganismes complexes supérieurs *tels que l'originalité non originaire (créole — c'est à dire par défaut) de leur philia est le trait spécifique de leur supériorité* —,

pour ces trois raisons, ils auront **ignoré la fonction de la raison** dans cette forme de vie néguanthropique toujours menacée de devenir anthropique — et **où la raison fonctionne comme anti-anthropie**.

C'est pourquoi rien ni personne n'est à ce jour aussi raisonnable que la colère, la gravité et la maturité passionnées et proprement extra-ordinaires de Greta Thunberg. Qu'il s'agisse d'une passion, cela appellerait des commentaires que l'on ne peut faire ici : ce serait trop long. Disons qu'une telle passion ne peut qu'être celle du *pharmakon*, dont nous pâtissons, et, comme disait Lyotard, dont nous sommes passibles. Cette passibilité, Greta Thunberg la trans-forme en **exigence d'ouverture** (aux sens de Bergson et de Rilke) à l'échelle de la technosphère en totalité, c'est-à-dire : dans l'immanence pure.

La parole de Greta Thunberg

Qu'il y ait en cette passion une dimension mystique, c'est évident : la parole de Greta Thunberg fait signe vers l'inespéré. Dire cela ne signifie en rien « dire *amen* » à tous ses propos, ni à ceux de *Youth for Climate*, passés et à venir, ni à ce qui générera sans aucun doute des errances, des erreurs et des abus — comme c'est le prix de tous les grands mouvements historiques. Dire cela signifie d'abord entendre en Greta Thunberg un écho d'Antigone — dont les détracteurs ne sont même pas des Créon.

Dire qu'il y a en cette passion une dimension mystique, c'est dire qu'elle et *Youth for Climate* (et à présent *Extinction Rébellion*) ont provoqué le passage inespéré d'un **seuil**, qu'ils ont **brisé** un silence honteux, lâche et désorienté, qu'ils **obligent** à parler, à (s')avouer les dénis innombrables, fût-ce sur le mode d'un archi-déni révélant combien ceux qui le pratiquent sont **manifestement** tombés dans la fange — et c'est **ainsi** que ceux qui se **taisaient** sont engagés à se ressaisir et à s'engager, y compris et d'abord par leurs enfants : quoi de plus **respectable** ?

À cet égard, et à l'inverse, rien n'est plus inquiétant, désobligeant et foncièrement violent — barbare au sens analysé au chapitre 4 de *Dans la disruption* — que le manque de respect incroyablement grossier dont aura fait preuve la meute qui n'objecte ni ne critique quoi que ce soit : les ameutés n'ont plus aucun accès à la raison la plus élémentairement critique, et se contentent la plupart du temps d'insulter — jusqu'à en appeler au meurtre. Comment une telle porcherie est-elle possible ?

Comme Greta Thunberg le dit elle-même, ces déchéances sont à la démesure de la démesure qu'elle dénonce. Ce surgissement d'une très jeune fille, presque encore une enfant, dont la gravité dérange tant de générations d'adultes infantilisés à un point honteux, au sens où Primo Lévi put parler de « la honte d'être un homme », ce surgissement mobilisant de très jeunes gens, presque encore des enfants eux-mêmes, est évidemment absolument exceptionnel, et extra-ordinairement significatif : **il nous fait passer sur un autre plan**. Il nous donne à éprouver la **limite** à laquelle nous arrivons à la rencontre de la honte sur ses deux registres : avoir un comportement honteux et faire honte à ses semblables par un tel comportement, et avoir honte d'être un homme, c'est-à-dire : un être anthropique.

Tel est le seuil que révèle Greta Thunberg, qui est en cela une Antigone de l'apocalypse immanente : Antigone distingue des plans, échelles, seuils dans ce qui n'est encore ni la transcendance ni l'immanence, mais le tragique tel qu'y sont situés les mortels. En donnant à éprouver ce seuil, Greta Thunberg **promet par défaut**, et sur le **ton** propre à ce **type apocalyptique**, ce qui ne peut que susciter la haine des **méchants**, ceux-ci étant (comme êtres vils : comme **vilains**) à l'opposé des **gentils au sens de Nietzsche** : les méchants sont ceux qui ne savent saisir aucune **chance** parce qu'ils ont perdu toute capacité à s'incliner devant ce qui est noble, et qu'ils veulent de ce fait anéantir. Cette épreuve est celle de l'extrême limite du nihilisme.

Qu'un assureur d'œuvres d'art, président des Amis du Palais de Tokyo, « ancien banquier », en soit « arrivé là » (dans le n'être-plus-là), cela nous apprend beaucoup — et dans le sillage de

l'affaire Strauss-Kahn, cela fait beaucoup de motifs de désespérer des hommes. Le ressentiment ici n'est pas du côté des pauvres (par exemple les Gilets jaunes, où d'ailleurs il n'y a pas que des pauvres au sens de ceux qui sont à peine au niveau du « seuil de pauvreté », mais aussi, par exemple, des « cadres » qui ont **honte** de la façon dont on leur demande d'« encadrer » ces pauvres qu'on ose encore appeler des « classes moyennes »). Le ressentiment est ici du côté de ceux qui ont tout de mafieux. C'est aussi pour ces révélations et dévoilements qu'il faut remercier Greta Thunberg.

Outre que l'on pense tout de suite (et insuffisamment, c'est-à-dire par un **cliché** qui évite d'aller plus loin) à cette « vérité qui sort de la bouche des enfants » et au « roi nu » qui n'est vu tel qu'à partir de la **parole performative** de l'enfant (et tous les artistes véritables recherchent cette « enfance de l'art »), les réactions absolument **sub-infantiles** (comme celle de **vieillards prématurés et méchamment gâteux**) des soi-disant « adultes » qui pullulent sur les plateaux de télévision et les réseaux sociaux, et parfois paraissent prêts à **dépecer** et morceler tel Dionysos celle qu'ils appellent une **icône**, ces réactions, donc, forment ici l'objet de la révélation qu'est toute apocalypse au sens grec du mot, c'est-à-dire comme dévoilement et découverte par où tombent les masques.

Il est affligeant que Jean-Baptiste Malet ait semblé engager avant tout le monde cette curie des incurieux en parlant de « messie 2.0 ». Les porcins parlent d'« icône » sans savoir de quoi ils parlent. Outre cela, les réactions que déclenche la parole de Greta Thunberg, qui est à elle seule une performance, et comme une œuvre d'art (telles les icônes), mettent à nu **la tragédie de la ruine intergénérationnelle** de plus d'un demi-siècle de consumérisme désormais planétarisé par un marketing totalement irresponsable, insolvable et insoutenable.

Rien n'est plus conforme à ce que Foucault comprenait de la **parrêsia**. Comme toutes les passions d'une telle trempe, celle-ci passionne et passionnera longtemps, et toujours plus. Elle ne disparaîtra pas comme tout ce qui s'évapore dans le flux des « informations » : cette passion déchaînera encore haines et vilénies en tout genre. Il faut s'y préparer, et il faut la faire partager pour la défendre. Greta Thunberg demande ce que signifie panser dans l'ère Entropocène et elle exige une réponse pratique, et non seulement une spéculation conceptuelle.

Et pour tenter de lui répondre, il faut passer par Bergson en cela très précisément que le surgissement de cette figure parfaitement inattendue et de la passion par où elle se soigne en soignant l'absence d'époque, qui n'est pas un conte de fées, est exactement ce dont parle Bergson en 1932 (voir *Bifurquer* plus loin).

Expérimenter plutôt que s'adapter (Barbara Stiegler)

*Ayant eu quelques difficultés à trouver une « prise », sous forme d'extraits, vous permettant d'entrer dans ce livre passionnant et buissonnant, je vous propose la **recension** faite par Ferhat Taylan pour La Vie des Idées.*

À la lumière du débat entre John Dewey et Walter Lippmann, Barbara Stiegler met au jour les impensés biologiques et évolutionnistes du néo-libéralisme, qui s'est fondé sur l'exigence d'adaptation de l'espèce humaine à un environnement en perpétuelle mutation.

À écouter la plupart des responsables politiques, dirigeants d'entreprises ou de hauts fonctionnaires, dans un monde en constante « évolution », en pleine « mutation », nous serions toujours « **en retard** » : il faudrait ainsi évoluer, créer de la mobilité, **s'adapter**. Quelles seraient les sources intellectuelles de ces injonctions qui colonisent la vie publique ? Comment ce lexique biologique est-il venu à s'imposer dans la vie politique, au point de se banaliser et d'effacer les traces de ses origines ? Afin d'y répondre, Barbara Stiegler, professeur de philosophie politique à l'Université de Bordeaux, propose une **généalogie** très éclairante de **l'adaptation** comme catégorie centrale du néolibéralisme. Dans la lignée de Michel Foucault, Barbara Stiegler met ainsi au jour les références biologiques et évolutionnistes du renouveau du libéralisme, ce dernier s'étant refondé précisément à travers l'idée de **la nécessité de l'adaptation de l'espèce humaine à un environnement en mutation**.

Pour ce faire, Barbara Stiegler privilégie le débat philosophico-politique qui s'est déroulé dans la première moitié du XX^e siècle entre le philosophe pragmatiste John Dewey et l'influent essayiste Walter Lippmann, notamment conseiller du président Wilson, surtout connu pour le colloque Lippmann, tenu à Paris en 1938, où le concept de « néolibéralisme » serait prononcé pour la première fois. Bien identifié dans la littérature politique américaine des années 1990, le **Lippman-Dewey debate** sert à Barbara Stiegler de boussole pour cerner les deux pôles d'une opposition théorique concernant le sens politique de l'adaptation de l'espèce humaine à son nouvel environnement. Dès lors, on voit comment le problème central de l'adaptation, déjà posé par Spencer et Darwin à partir des années 1850, est élaboré dans deux voies opposées, celle d'un **néolibéralisme disciplinaire**, soucieux d'adapter les individus à un environnement capitaliste, et celle d'un pragmatisme démocratique qui privilégie **l'expérimentation** et l'intelligence collectives. Les réflexions de Lippmann et de Dewey sur l'adaptation incarnent ainsi deux idéaux-types opposés susceptibles d'être reconduits jusqu'à aujourd'hui, ce qui donne toute sa puissance au projet généalogique de Barbara Stiegler. On tentera ici d'en dégager les grandes lignes.

Stases et flux, Lippmann et Dewey

Barbara Stiegler poursuit ici, sur le terrain du pragmatisme et des sources évolutionnistes du néolibéralisme américain, une enquête philosophique sur la **tension** entre **flux** (mobilité, créativité, spontanéité) et **stases** (institutions sociales de longue durée, constance) qu'elle avait entreprise dans son travail sur Nietzsche²⁶. Il s'en découle une généalogie plutôt philosophique qu'historique : contrairement à une littérature savante qui nous a habitués à une

²⁶ Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris, Puf, 2001.

documentation abondante sur cette question²⁷, Barbara Stiegler s'attache surtout aux textes de Lippmann et de Dewey. Cet usage économe des sources pourrait susciter quelques doutes au premier abord, mais on y gagne en précision ce qu'on semble perdre en abondance, car l'opposition entre ces deux penseurs, scrupuleusement retravaillée, permet **une compréhension pleinement philosophique du néolibéralisme**.

La séquence historico-théorique débute avec le renouveau de l'évolutionnisme philosophique à la fin du XIX^e siècle, lorsque James, Bergson et Dewey reprochent à Spencer d'être encore trop dépendant des présupposés mécanistes du lamarckisme. Dewey soutient une vision possibiliste de l'adaptation où l'organisme jouit d'une marge de manœuvre et d'expérimentation, face à Lippmann qui souhaite renouveler le libéralisme en s'appuyant sur une conception spencérienne de la nature humaine, censée s'ajuster à un environnement social et économique qui s'impose massivement. Cette compréhension de l'adaptation comme un ajustement de l'organisme à l'environnement conduit ainsi aux positions **dirigistes, faisant de la population la cible d'une politique adaptative au marché**, ce qui constitue précisément la spécificité de la proposition néolibérale par rapport au simple « laissez-faire » libéral. À cet égard, le choc entre les deux approches est total. En effet, Lippmann absolutise le capitalisme comme l'environnement définitif auquel l'espèce humaine doit se réadapter (p. 201), en assignant à l'évolution un *telos* qui n'est qu'un conformisme zélé, tandis que Dewey ne cesse d'insister sur la nécessité de réfléchir collectivement aux conditions et conséquences de l'évolution. Là où Lippmann rêve d'une réadaptation de l'espèce humaine conduite par les experts et par la propagande, Dewey favorise la communication entre les citoyens qui devrait renforcer les liens sociaux et la communauté politique (p. 95). Lippmann s'appuie sur un modèle politique où les leaders actifs guident les masses inertes, réduisant le public à la passivité absolue, alors que Dewey s'appuie sur la **logique expérimentale de Darwin** pour laquelle la vie est une façon d'interagir avec l'environnement, et non un ajustement passif (p. 105).

Ainsi, c'est la « révolution darwinienne » (p. 22) et la finalité de l'évolution de l'espèce humaine qui sont au cœur du débat, donnant tout son sens au projet de Barbara Stiegler de revenir aux sources évolutionnistes du néolibéralisme. Pour le théoricien Graham Wallas (1858-1932) – professeur de sciences politiques à *London School of Economics* –, dont Lippmann est un disciple, l'évolution devient progressivement le maître mot de la politique puisque l'espèce humaine et son environnement évoluent à une vitesse inédite sous la poussée de l'industrialisation et de l'urbanisation.

Il s'agit alors pour la philosophie politique de réfléchir aux moyens de **combler l'écart** entre les aspects statiques de la vie sociale (institutions, manières de vivre, habitudes) et cette Grande Société caractérisée par les échanges internationaux et la circulation des flux. Cette **opposition entre stase et flux** montre les assises d'une position qui se dit progressiste, même si elle défend l'adaptabilité la plus obéissante de l'espèce humaine au capitalisme sous les noms de mondialisation et de flexibilité, en discréditant toutes les objections comme réactionnaires et conservatrices. Ainsi, la question est de savoir « comment résister à la disqualification néolibérale de toutes les stases, sans céder à la réaction contre le flux et ses accélérations » (p. 276). Chacun appréciera l'actualité de cette analyse, au moment où les

²⁷ 2 Serge Audier, *Le Colloque Lippmann. Aux origines du néo-libéralisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2008.

transformations néolibérales des systèmes d'éducation et de santé se justifient par un **retard** qu'il faudrait rattraper et la nécessité de s'adapter à la mondialisation.

L'environnement rétréci du capitalisme

Pour Lippmann et Spencer, l'environnement de la Grande Société s'identifie donc au mode de production capitaliste et mondialisé, auquel les sociétés doivent s'adapter pour survivre. Pour Dewey au contraire, « l'environnement social se définit par une multiplicité d'interactions possibles, dont les échanges économiques ne sont qu'un aspect parmi tant d'autres » (p. 200). Ainsi, l'opposition entre Dewey et Lippmann se situe dans l'alternative déjà théorisée par Wallas, où il s'agit soit de « **réadapter l'espèce humaine à son nouvel environnement industriel, [soit] de réadapter cet environnement lui-même aux potentialités créatrices des individus** » (p. 150). Toute la problématique de l'adaptation semble ainsi être subordonnée à la définition de l'environnement auquel les sociétés sont censées s'adapter.

Or, l'environnement comme problème philosophique (dont la généalogie est inséparable de celle de l'adaptation) paraît plus profond que la configuration essentiellement américaine à laquelle l'ouvrage est consacré. En effet, Spencer reprend le problème tel qu'il est posé par Auguste Comte dès 1830 à partir des prémisses lamarckiennes, à savoir celui de **l'harmonie** nécessaire entre l'organisme social et son milieu, érigé alors au rang de projet politique dans un contexte de pacification postrévolutionnaire. C'est alors une véritable politique des milieux qui émerge en France au XIX^e siècle, qui postule que la société devrait se gouverner en modifiant ses propres milieux, jusqu'à Durkheim relisant Darwin pour sa théorie de la division du travail comme outil d'adaptation aux milieux sociaux denses. Cette dimension comparative compliquerait l'affiliation libérale-pragmatiste de l'adaptation, puisque cette dernière s'enracine d'abord dans les ambitions politiques du positivisme, de la sociologie et du socialisme, laissant un héritage que Spencer traduit dans le contexte anglo-américain en le déformant. Or, c'est aussi à l'égard de cette première politique des milieux que les propositions de Dewey s'avèrent intéressantes, puisqu'il insiste sur **les capacités des individus à transformer collectivement leur environnement et à redéfinir ensemble leurs propres fins** (p. 263), là où la tradition sociologique française substantialise parfois les milieux sociaux auxquels les individus doivent s'adapter.

D'autre part, une telle insistance sur l'environnement social et économique (en réalité industriel et capitaliste) est, du moins au premier abord, assez étonnante dans un pays comme les États-Unis connus pour l'exaltation de la *wilderness* – cet environnement naturel supposé sauvage. À la lecture de cet ouvrage, on pourrait faire l'hypothèse de l'avènement simultané, dans les premières décennies du XX^e siècle, d'un environnement naturel conçu comme un ensemble de ressources à conserver (ainsi que Lippmann le formule), et d'un environnement socio-économique qu'il s'agit d'aménager afin d'y adapter les populations urbaines. Cette double conception de l'environnement mériterait sans doute d'être approfondie dans un moment où elle est en crise évidente. Barbara Stiegler y fait en effet allusion en conclusion de son ouvrage (p. 283), lorsqu'elle identifie l'écologie politique comme un nouveau champ de conflictualité aux côtés de l'éducation et de la santé, ces trois domaines étant concernés par un gouvernement des populations à travers l'injonction de l'adaptation.

Enfin, un des mérites de ce travail est de réactualiser les travaux de Foucault sur le néolibéralisme, non pas par la paraphrase, mais par l'enquête. Cependant, si Barbara Stiegler a raison de souligner que Foucault s'intéresse peu aux racines biologiques ou évolutionnistes du néolibéralisme, son affirmation selon laquelle la plupart de ses interprètes auraient délaissé la question des transformations de la biopolitique pourrait être nuancée. Par ailleurs, Barbara

Stiegler avance une hypothèse assez forte selon laquelle **le néolibéralisme serait devenu une forme de pouvoir disciplinaire**, précisément parce que Lippmann constate une déficience structurelle de l'espèce humaine (p. 221) qui appelle des politiques de correction, voire de dressage. Bien qu'elle soit logiquement convaincante, cette hypothèse gagnerait sans doute à être documentée de manière plus précise, d'autant plus qu'elle s'oppose terme à terme à la lecture foucauldienne qui voyait dans le néolibéralisme un adoucissement des disciplines.

Comme le précise la conclusion du livre, l'enquête historique consistant à saisir les étapes de l'élaboration de la pensée néolibérale depuis Lippmann serait l'objet d'un travail à venir. En attendant, on se contentera des travaux récents en histoire qui permettent de comprendre la séquence 1930-1990, notamment à travers la « constitution économique du monde » par l'école de Genève, globalisant les propositions des ordolibéraux allemands. Or, ces travaux semblent complémentaires, le mérite de Barbara Stiegler résidant surtout dans l'effort de clarification philosophique des positions opposées – l'une conduisant à l'intelligence et à la décision collectives, l'autre à une adaptation non questionnée au capitalisme.

En somme, le livre passionnant de Barbara Stiegler renouvelle profondément la manière dont la philosophie politique peut se pratiquer, en **problématisant les catégories centrales de la modernité** qui se prolongent jusqu'à aujourd'hui et en **réactualisant les voies alternatives**, sans pour autant tomber dans une vaine érudition. C'est aussi par ses promesses que le livre suscite l'enthousiasme, surtout celle qui consiste à élaborer une « nouvelle conception philosophique et politique du sens de l'évolution » (p. 284). Tout un programme, que l'on espère voir aboutir²⁸.

²⁸ Publié dans lavedesidees.fr le 20 mai 2019

Une question de taille (Olivier Rey)

*Chercheur au CNRS, mathématicien et philosophe, Olivier Rey traite dans son livre d'une **question de taille**. De taille parce que, bien que souvent oubliée, il s'agit d'une question importante, essentielle. De taille parce qu'il s'agit de la question de la taille.*

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 de se métamorphoser. Il en va de même pour les sociétés et les cultures.

La plupart des crises contemporaines (politiques, écologiques, culturelles) tiennent au dédain affiché par la modernité pour les questions de taille. Nous mesurons tout aujourd'hui, des volumes de transactions à la bourse aux taux de cholestérol, de la densité de l'air en particules fines au moral des ménages. Mais plus nos sociétés se livrent à cette frénésie de mesures, moins elles se révèlent aptes à respecter la mesure, au sens de juste mesure.

Comme si les mesures n'étaient pas là pour aider à garder la mesure mais, au contraire, pour propager la folie des grandeurs.

Quelques extraits du chapitre V.

Les échelles naturelles

La science moderne et le libéralisme ont tous deux joué leur rôle dans la perte du sens des proportions et dans la démesure. Cependant, là où un principe d'illimitation est consubstantiel au libéralisme, il n'en va pas de même pour la science dont les leçons, à cet égard, sont ambiguës. Certes, la science moderne a aboli les limites sous leur ancienne guise cosmique. Cela ne veut pas dire qu'elle est incapable d'en reconnaître d'autres, pourvues d'une autre forme de légitimité. De la science, on retient surtout son pouvoir d'abolir un certain nombre de frontières que l'on tenait anciennement pour essentielles – au premier chef, entre le terrestre et le céleste. On se montre, à tort, moins attentif à celles qu'elle décèle et dont elle révèle l'importance.

Dans un cosmos, les dimensions d'un objet font partie de son être et participent à son ajointement au tout. Certes, les mesures auxquelles on procède sont toujours, nécessairement, relatives : on compare la taille d'un objet à celle d'un autre, éventuellement pris comme référence ou unité de mesure. Il n'en demeure pas moins que la taille de chaque entité, indépendamment de l'unité dans laquelle on l'évalue, possède également, de par l'insertion de cette entité dans le cosmos, un sens absolu.

À l'intérieur de l'espace géométrique euclidien qui, au moment de l'avènement de la science moderne, s'est imposé comme le cadre explicite ou implicite pour penser l'univers, il n'en est pas ainsi. Cet espace est à la fois infiniment étendu et, le point étant sans dimension, infiniment divisible. Il n'y a donc en son sein pas plus d'éléments maximaux que d'éléments minimaux susceptibles de fixer une échelle ; rien non plus qui, dans l'homogénéité géométrique, puisse faire borne, limite.

Pascal fut l'un des premiers, au XVII^e siècle, à prendre pleinement conscience de la nouvelle situation, et à en tirer argument. Ainsi dans le fragment le plus développé de toutes les *Pensées* et, comme en témoignent les multiples corrections dont il a été l'objet, l'un des plus travaillés, intitulé « Disproportion de l'homme ». Par **disproportion**, il ne faut pas entendre ici « mauvaise proportion », ou « taille excessive », comme le voudrait l'usage courant du terme aujourd'hui, mais **absence de référence par rapport à laquelle on pourrait « proportionner »**. « Voilà où nous mènent les connaissances naturelles », écrit Pascal en

commençant sa réflexion – confirmant par ces mots que c’est bien la nouvelle science qui le conduit à développer les considérations qui suivent. L’homme se retrouve sans mesure absolue, sans proportion, car « rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l’enferment et le fuient » : le fini est tout aussi bien néant à l’égard de l’infini, que tout à l’égard du néant.

Pour mieux faire comprendre ce dernier point, Pascal présente à l’homme un **ciron**, ce minuscule acarien qui, à son époque, était le plus petit animal connu. Il demande à son interlocuteur de penser aux jambes et aux jointures dont cet animal, tout juste visible à l’œil nu, est pourvu, puis aux veines qui les irriguent, au sang qui y circule, aux humeurs dans ce sang, aux gouttes dans ces humeurs, aux vapeurs dans ces gouttes, jusqu’au dernier objet que l’imagination, poursuivant ses divisions, parvienne à concevoir. Enfin l’homme, qui croyait enfin avoir atteint l’« extrême petitesse de la nature », est invité à découvrir dans ce plus infime des objets un abîme nouveau : « Qu’il y voie une infinité d’univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible ; dans cette terre, des animaux, et enfin des cirons, dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné, et trouvant encore dans les autres la même chose sans fin et sans repos, qu’il se perde dans ces merveilles aussi étonnantes dans leur petitesse que les autres par leur étendue ; car qui n’admira que notre corps, qui tantôt n’était pas perceptible dans l’univers, imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit à présent un colosse, un monde ou plutôt un tout à l’égard du néant où l’on ne peut arriver ? »

On ne saurait mieux exprimer **la relativité de toute mesure qui s’impose à la pensée moderne**. Si Pascal se distingue, ici, c’est surtout par ses qualités littéraires : l’idée qu’il expose semble, quant à elle, partagée par nombre d’esprits éclairés de son temps.

La leçon de Galilée

Il se trouve cependant que l’**expérience de pensée** qu’il propose, et qui voudrait que les mêmes phénomènes puissent se retrouver d’échelle en échelle, à l’infini, n’a guère de sens. Elle est inspirée par le nouveau regard scientifique sur le monde ; et pourtant, ce même regard **l’invalid**e. On pourrait en appeler, pour le démontrer, à la science contemporaine. Selon les théories en cours, en effet, il se pourrait que l’univers soit d’extension finie (mais de taille croissante, et sans frontières, comme la notion mathématique de variété permet de le concevoir), il n’est en tout cas ni homogène ni isotrope (c’est-à-dire qu’il ne présente pas les mêmes caractéristiques en tout point et en toute direction, car la métrique de l’espace-temps est modifiée par la matière et l’énergie, conformément aux équations d’Einstein). Par ailleurs, on sait que les forces prépondérantes ne sont pas les mêmes à courtes ou longues distances, ce qui donne lieu à des phénomènes de natures elles-mêmes très différentes selon l’échelle – le monde subatomique ne ressemble nullement au monde macroscopique. Quant à la division à l’infini de l’espace, elle est probablement dépourvue de sens physique (selon la théorie des supercordes par exemple, il n’y aurait pas de sens à parler d’une longueur inférieure à la longueur de Planck, de l’ordre de 10^{-35} m). Cela étant, il n’est nullement besoin de se référer à des théories aussi récentes et aussi sophistiquées, que Pascal et son siècle ne pouvaient qu’ignorer, pour contester l’argument du ciron. À cette fin, **la physique de Galilée suffit**.

De ce dernier, on connaît davantage son *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, qui lui valut son second et célèbre procès, en 1633, que son œuvre ultime, ses *Discours concernant deux sciences nouvelles* publiés à Leyde en 1638. Pourtant, l’objet principal du *Dialogue sur les deux grands systèmes* était de prouver que le système de Copernic n’était pas seulement une hypothèse commode pour effectuer des calculs astronomiques, mais une vérité physique, attestée par le phénomène des marées qui en aurait été une conséquence. Le *Dialogue* expose un grand nombre d’arguments intéressants. Il n’en reste pas moins que la

théorie des marées de Galilée, faute de prendre en compte l'influence majeure exercée par la lune, à travers les forces gravitationnelles dont on ne connaissait pas encore l'existence, est une théorie erronée : il faudra attendre plus d'un demi-siècle pour que Newton donne la première explication à peu près correcte du phénomène.

Les *Discours*, quant à eux, sont tout à fait novateurs, ne serait-ce que par leur première partie consacrée à l'étude de la résistance des matériaux. Le texte s'ouvre sur une visite des arsenaux de Venise. Autour d'une galéasse en attente de lancement est dressé un appareil de soutènement, bien plus considérable, en proportion, que celui qui entoure les navires plus petits. Un vieil homme assure qu'on procède ainsi avec la galéasse « pour éviter qu'elle se rompe, écrasée par le poids de son énorme masse, alors que les bâtiments plus petits sont exempts de cet inconvénient ». Sagredo, le personnage intelligent et sans a priori des dialogues de Galilée, critique cette opinion populaire qui veut que beaucoup de projets viables à une petite échelle ne puissent réussir à une échelle plus grande ; alors que, estime-t-il, les démonstrations mécaniques reposant sur la géométrie, et les propriétés géométriques d'une figure étant identiques à n'importe quelle échelle, une grande machine doit fonctionner de la même manière et aussi bien qu'une petite si les proportions entre les différents éléments qui les composent sont respectées. Salviati, le porte-parole de Galilée, s'accorde avec Sagredo pour critiquer l'opinion populaire. En effet, remarque-t-il, il arrive que l'inverse de ce qu'affirmait le vieillard soit vrai : parfois, ce qui fonctionne à une grande échelle devient inopérant à une échelle plus petite. Mais il contredit aussi son interlocuteur : « Ne croyez plus, et peut-être avec beaucoup de ceux qui ont étudié la mécanique, que des machines et des constructions faites des mêmes matériaux, reproduisant scrupuleusement les mêmes proportions entre leurs parties, doivent être également ou, pour mieux dire, proportionnellement aptes à résister ou à céder aux assauts et aux chocs venus de l'extérieur, car on peut démontrer géométriquement que les plus grandes sont toujours proportionnellement moins résistantes que les plus petites ; de sorte qu'en fin de compte toutes les machines et constructions, qu'elles soient artificielles ou naturelles, ont une limite nécessaire et prescrite que ni l'art ni la nature ne peuvent dépasser – étant bien sûr entendu que les proportions et les matériaux demeurent toujours identiques . »

Insistons sur ce point : là où Sagredo entend déduire de la géométrie que toutes les échelles sont équivalentes, Galilée rétorque que c'est géométriquement que l'on peut prouver qu'il n'en est rien.

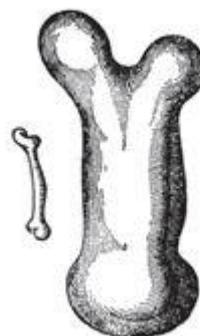
Galilée affirme que **le monde ne saurait être invariant par changement d'échelle**. Le monde est « **non-linéaire** », ce qui veut dire qu'en général les différentes grandeurs ne varient pas proportionnellement les unes par rapport aux autres. Il en résulte des changements de physionomie quand la taille varie, et ce qu'on appelle des « **bifurcations** », c'est-à-dire des changements brusques lorsque certains seuils sont atteints – par exemple une rupture.

Pensons, pour prendre un exemple très simple, aux géants qui apparaissent dans certains contes, dix fois plus grands qu'un homme ordinaire. Si toutes leurs dimensions sont décuplées, leur volume et leur poids sont multipliés par mille (un homme de 2 mètres et de 100 kilos devient un géant de 20 mètres et de 100 000 kilos). Il en résulte que les efforts qui s'exercent par unité de surface de la section d'un os comme le fémur, lorsque le géant est debout, sont multipliés par dix, et qu'au premier pas celui-ci se casse la jambe.

De manière générale, par de nombreux arguments et calculs, **Galilée fait ressortir « l'impossibilité, non seulement pour l'art, mais pour la nature elle-même, d'accroître leurs constructions jusqu'à des dimensions énormes ; ainsi sera-t-il impossible de fabriquer des vaisseaux, des palais ou des temples d'une extrême grandeur, et dont les rames,**

les vergues, les poutres, les clefs, et en un mot toutes les parties tiendraient encore ensemble ; de son côté, la nature sera incapable de produire des arbres d'une taille excessive, puisque les branches, pliant sous leur propre poids, finiraient par se rompre ; de la même manière d'ailleurs il sera impossible, aussi bien en ce qui concerne les hommes que les chevaux ou les autres animaux, de fabriquer des squelettes capables de durer et remplir régulièrement leurs fonctions, en même temps que ces animaux croîtraient immensément en hauteur : à moins bien entendu d'utiliser une matière beaucoup plus dure et résistante que la matière habituelle, et de déformer leurs os en les agrandissant démesurément, ce qui aboutirait à les rendre monstrueux par la forme et par l'aspect.

Pour illustrer brièvement ce que je dis, j'ai représenté un os dont la longueur a été augmentée trois fois seulement, mais dont l'épaisseur a été accrue de telle façon qu'il puisse remplir pour un animal de grande taille la même fonction que le plus petit pour un petit animal ; voici les figures sur lesquelles vous remarquez comment l'os agrandi acquiert une forme disproportionnée. Il apparaît donc clairement que, si l'on voulait conserver chez un géant particulièrement grand la proportion qu'ont les membres chez un homme ordinaire, il faudrait ou trouver une matière bien plus dure et plus résistante pour en constituer les os, ou admettre que sa robustesse serait proportionnellement beaucoup plus faible que celle des hommes de taille médiocre ; sinon, à augmenter sans mesure sa hauteur, on le verrait plier sous son propre poids et s'écrouler²⁹ ».



L'importance décisive de l'échelle

Ces remarques peuvent paraître banales. Il s'en faut pourtant que la pensée moderne en soit pénétrée. Significatif est à cet égard le fait que Sagredo, le Vénitien éclairé, ou Pascal, dans son argument du ciron (qui chez lui, il est vrai, avait une valeur principalement rhétorique, métaphorique et apologétique pour situer l'homme entre Dieu et le néant), se montrent sur le sujet plus éloignés de la vérité que le vieil homme imbu de sagesse traditionnelle rencontré à l'arsenal.

L'affranchissement de la réflexion vis-à-vis des dimensions naturelles offertes à l'expérience apparaît, en quelque sorte, comme une conquête de la modernité. D'Arcy Thompson, une des grandes figures de la biologie théorique, cite en exemple les réflexions de deux grands scientifiques du XIX^e et du début du XX^e siècle : « Oliver Heaviside avait coutume de dire qu'il n'existe pas d'échelle absolue de taille dans l'Univers, car celui-ci n'a de limite ni dans l'immensément grand ni dans l'immensément petit. C'est l'essence même de la philosophie newtonienne qui devrait nous permettre de généraliser nos concepts et nos déductions d'un extrême à l'autre de l'échelle des grandeurs. Et sir John Herschel affirmait que « celui qui se consacre à l'étude doit renoncer à établir cette distinction entre grand et

²⁹ Le gros os a trois fois la longueur du petit mais, pour être en mesure de porter une masse $3^3 = 27$ fois supérieure, sa section doit également être multipliée par 27, ce qui signifie que son diamètre doit être multiplié par $\sqrt[3]{27} = 3$ (soit à peu près 5,2). Le dessin de Galilée exagère un peu le renflement du gros os pour rendre le changement de forme encore plus spectaculaire.

petit, totalement gommée dans la nature ». »

Même quand une telle position n'est pas ou plus revendiquée, elle continue à informer la pensée, empêchant d'accorder aux questions d'échelle l'attention qu'elles méritent. J. B. S. Haldane a remarqué cette tendance en biologie : « Les différences les plus évidentes entre les différents animaux sont des différences de taille mais, pour une raison ou une autre, les zoologistes ont accordé à ces dernières une attention singulièrement réduite. Dans un épais manuel scolaire de zoologie que j'ai sous les yeux, je ne trouve nulle part mentionné que l'aigle est plus grand que le moineau, que l'hippopotame est plus gros que le lièvre – bien que quelques indications soient données du bout des lèvres à propos de la souris et de la baleine. Et pourtant, il serait facile de montrer qu'un lièvre ne saurait avoir les dimensions d'un hippopotame, ni une baleine celles d'un hareng. Pour chaque animal il existe **une taille adéquate**, et une grande variation de taille entraîne nécessairement un changement de forme » D'Arcy Thompson, comme après lui Haldane, ont insisté sur le fait que, pour de simples raisons de physique, telles que celles mises au jour par Galilée, la dimension ne saurait être considérée comme un paramètre secondaire dans la caractérisation d'une forme vivante : **la taille détermine en effet, dans une large mesure, le type d'organisation possible.**

Si la cellule, unité de structure du vivant, a une taille comprise entre un et cent micromètres (soit du millième au dixième de millimètre), c'est qu'elle ne saurait être trop petite, sous peine de ne pouvoir réunir en son sein les structures moléculaires nécessaires à sa constitution et à son métabolisme, ni trop grosse, sous peine de ne plus être en mesure d'alimenter ce métabolisme. Les besoins en nourriture, en effet, sont plus ou moins proportionnels au volume, tandis que les possibilités d'alimentation le sont à la surface. Or, à forme constante, le rapport de la surface au volume varie comme l'inverse de la taille : trop grosse, la cellule ne parvient plus à se nourrir, et une division devient nécessaire pour rétablir un rapport surface/volume qui soit viable (sans préjuger des mécanismes effectifs qui commandent cette division). Les organismes pluricellulaires sont confrontés au même type de problème et, d'une manière générale, « le maintien d'un équilibre adéquat entre la surface et le volume au cours de la croissance est l'un des défis qu'a dû relever l'évolution », les solutions valables à une certaine échelle trouvant vite leurs limites.

La taille croissante pose des difficultés qui réclament des structures de plus en plus complexes pour être surmontées, et « les animaux les plus évolués ne sont pas de plus grande taille que les moins évolués parce qu'ils sont plus complexes, ils sont plus complexes parce qu'ils sont de plus grande taille ». Ainsi, l'oxygénation des insectes par simple diffusion de l'air au long des minces tubes en cul-de-sac que sont les trachées et trachéoles n'est praticable que sur de très courtes distances, d'où s'ensuit que l'épaisseur d'un corps d'insecte ou d'araignée ne peut guère dépasser un demi-centimètre et que, dans la réalité, les araignées géantes des films d'épouvante, outre qu'elles n'auraient jamais pu atteindre une telle taille, mourraient séance tenante d'asphyxie. Les crustacés, dont le plan anatomique ressemble à celui des insectes, peuvent atteindre de plus grandes dimensions parce qu'ils sont pourvus d'un système respiratoire ; ce sont alors les contraintes mécaniques liées au squelette externe qui viennent limiter leur taille, qui plafonne avec celle des crabes et des homards.

Il est à noter que **si la taille réclame une organisation plus complexe, elle procure en retour certains avantages** : le nombre de prédateurs potentiels diminue, et la régulation de la température, pour les organismes homéothermes, se trouve facilitée par la diminution du rapport entre la surface externe, par laquelle s'opèrent les pertes de chaleur, et le volume dont il faut conserver la chaleur, tandis que cette régulation est un défi permanent pour les petits animaux. « En réalité, un animal à sang chaud bien plus petit que la souris est inconcevable ; il ne pourrait ni se procurer ni digérer la quantité de nourriture nécessaire au maintien de sa

température à un niveau constant, et c'est pourquoi il n'existe aucun mammifère ni aucun oiseau aussi petit que le plus petit des poissons ou grenouilles. Le caractère désavantageux d'une petite taille est d'autant plus marqué que s'intensifient les pertes de chaleur par conduction, comme dans l'Arctique, ou par convection, comme dans l'océan. »

L'importance de l'échelle sur les phénomènes physiques, bien saisie par Galilée, suffit à comprendre que la forme et l'organisation des êtres vivants soient nécessairement très différentes selon **l'ordre de grandeur** de leur taille – qu'on se place à l'échelle du bacille, de l'insecte ou de l'homme. Les forces de contact, en particulier, n'agissent que proportionnellement à la surface qui leur est offerte, tandis que la force de gravité s'exerce uniformément sur toutes les particules du corps – les premières sont en raison de l'interface intérieur/extérieur, la seconde en raison de la masse et donc, à un facteur près, du volume. Du fait que le rapport entre surface et volume décroît au même rythme que la taille augmente, il résulte que « si la forme des organismes est effectivement dictée par les forces physiques, les créatures de petite taille seront façonnées par des forces de tension superficielle (forces de surface), alors que la forme des organismes plus grands sera régie par des forces gravitationnelles (forces de volume) ». **La morphogenèse est donc de nature essentiellement différente selon l'échelle.**

Notons également que **plus la taille d'un organisme croît, plus la pesanteur devient pour lui une contrainte importante**, et un danger – alors qu'elle exerce peu d'effet sur les organismes de petites dimensions. Galilée l'avait remarqué : « Qui ne voit qu'un cheval se rompra les os, s'il tombe d'une hauteur de trois ou quatre coudées, mais qu'un chien, dans les mêmes conditions, ou un chat tombant d'une hauteur de huit ou dix coudées ne se feront aucun mal, pas plus qu'un grillon lâché d'une tour ou une fourmi se précipitant depuis l'orbe lunaire » Cela, parce que la résistance que l'air oppose à la chute d'un objet est proportionnelle à la surface de cet objet, tandis que la force de gravitation est proportionnelle à sa masse. En revanche, les forces de tension superficielle, qui n'ont rien pour nous effrayer, sont très dangereuses pour les insectes. À l'échelle humaine, la force de gravitation est si déterminante que « si [elle] venait à doubler, notre bipédie serait totalement inadaptée, et la plupart des animaux terrestres prendraient la forme de sauriens courts sur pattes ou encore de serpents. [...] En revanche, si l'intensité de la force de gravité diminuait de moitié, nous serions plus légers, plus sveltes et plus actifs, nous aurions un besoin d'énergie, de chaleur et de sang moins important, et notre cœur et nos poumons pourraient être plus petits ».

Même s'il n'y a pas de seuil absolu de viabilité pour tel ou tel type de forme et d'organisation, il n'en existe pas moins des **discontinuités** : « L'échelle de taille des mammifères s'interrompt brutalement, vers le bas, à un poids d'environ cinq grammes, celle des coléoptères à une longueur d'environ un demi-millimètre, et chaque groupe d'animaux a ses propres limitations de taille, vers le haut et vers le bas. » Comme le souligne encore Haldane, pour chaque type d'animal il existe une taille dont il ne saurait trop s'écarter sans disparaître ou subir de profondes transformations. Par exemple, dire d'un homme de 2,50 mètres qu'il est un géant peut s'entendre autrement que par seule comparaison avec la taille moyenne observée : la taille de 2,50 mètres pourrait voisiner la limite au-delà de laquelle la forme et l'organisation humaines ne sont plus viables. Un homme de 2,50 mètres serait extrêmement grand non relativement à notre expérience empirique, « provinciale » du réel, parce que nous n'avons jamais vu d'hommes de 3 mètres (comme les Anciens pouvaient juger très rapide un cheval au galop parce qu'ils ne connaissaient pas les trains à grande vitesse et les avions), un homme de 2,50 mètres serait extrêmement grand dans l'absolu, parce qu'un homme de 3 mètres s'avérerait impossible. Il n'y a que dans l'imagination de Swift et de ses lecteurs que Gulliver, les Lilliputiens (douze fois plus petits que lui) et les Brobdingnagiens (douze fois

plus grands) peuvent coexister : dans la réalité, une même forme organique ne saurait se rencontrer à des échelles aussi différentes.

Parce que le monde n'est pas invariant par changement d'échelle, le nœud entre quantité et qualité est impossible à défaire. Effacé sous sa forme cosmique par l'appréhension mathématique du livre de la nature, il réapparaît aussitôt, précisément, sous forme mathématique. Les **non-linéarités** font que le monde n'est pas invariant par homothétie, et ne saurait l'être. L'inflation contemporaine des images et du « virtuel » contribue à nous masquer ce fait. **Les images nous habituent à considérer les choses ou les êtres représentés indépendamment de l'échelle à laquelle ces choses ou ces êtres existent.** Sur un écran d'ordinateur, nous pouvons même faire varier la taille à notre guise : non seulement la mesure est relative, mais elle est à notre disposition.

Dans la réalité il en va autrement. Lorsque la taille croît (ou décroît), la forme ne saurait se maintenir longtemps : les non-linéarités engendrent des seuils où un système bascule d'un type de comportement à un autre, des « **catastrophes** » surviennent qui, dans certains cas, peuvent être éminemment bénéfiques et souhaitables et, dans d'autres, sont synonymes de destruction, d'effondrement – comme le sens courant pris par le terme en français l'indique assez.

Les non-linéarités donnent un sens à la notion de mesure absolue. Quitte à comprendre que ce caractère absolu n'est pas un nombre précis, mais un ordre de grandeur qui, pour tout objet, fait partie de son essence. En insistant sur ce point, la science moderne pourrait contribuer à refonder une forme de sagesse cosmique, plutôt que de la faire oublier.

La défaite du sens commun

La tâche que Whitehead a proposée pour la philosophie, **souder le sens commun à l'imagination**, communique directement avec ce qu'il considérait comme la faiblesse dangereuse, peut-être létale, du monde moderne. Les théories spécialisées se font gloire de disqualifier le sens commun, de le convaincre qu'il doit s'en remettre à l'autorité de « ceux qui savent ». **La tâche de la philosophie peut se dire « réactiver le sens commun » car ce que nous connaissons n'est que le sens commun tel qu'il a été défait.**

Il y a bien des manières de raconter cette défaite. Certaines sont politiques. Ainsi, Gilles Deleuze avait proposé qu'entre la « gauche » et la « droite » il existe une différence non de sensibilité ou de priorité, mais de nature : alors que la gauche a besoin, vitalement besoin, que les gens pensent, la droite demande qu'ils acceptent une formulation des problèmes venue d'ailleurs, qu'ils se conforment à un ordre des choses auto-évident. Défaire le sens commun revient alors à rendre la ruminant impuissante, à la séparer de toute capacité d'objecter contre cet ordre des choses, à la réduire à un imaginaire plaintif, rêvant le cas échéant à un monde où « les gens » ne seraient pas si égoïstes, irresponsables, influençables.

Cependant, même si, pour paraphraser Leibniz, il y a du politique partout, tout ne peut se réduire à un registre « purement politique ». En tout cas, pas avant que la question n'ait les moyens de se poser effectivement de la sorte. Pas avant que ce registre politique lui-même soit devenu capable de prendre en charge une proposition comme celle de Deleuze, c'est-à-dire aussi de traduire dans ses propres termes ce que signifie « souder l'imagination et le sens commun ». Car il n'y a pas ici de petites économies. Pour beaucoup la proposition n'aura aucun sens, ou alors ils l'entendront immédiatement comme un appel à plier l'imagination aux conditions imposées par un sens commun qu'il faudrait respecter.

Ainsi, que répondre au physicien qui protesterait : mais si nous devons « respecter le sens commun », ni la relativité einsteinienne ni la mécanique quantique n'auraient jamais vu le jour ! Et **Galilée** ! Comment aurait-il pu convaincre les gens que la Terre est en mouvement sans qu'ils s'en aperçoivent ? Mauvaise pioche, remarquons-le, que ce dernier argument : si Galilée a publié en italien, et non en latin, son *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, s'il y a conféré à un amateur éclairé, Sagredo, la charge d'arbitre dans sa polémique avec Simplicio, représentant de ses adversaires, c'est précisément parce qu'il misait sur **l'alliance avec le sens commun contre l'autorité**. Toujours est-il que, au début du XX^e siècle, les choses ont bel et bien changé : c'est la physique qui, désormais, fait autorité, et cette autorité se définit dorénavant comme « révolutionnaire », détruisant les certitudes de ce qui, corrélativement, est caractérisé comme le sens commun.

Étrange situation, il vaut de le souligner, car, pour que la physique se définisse contre le sens commun, elle a d'abord dû le définir pour son propre compte. En l'occurrence, par un étrange tour de passe-passe, les certitudes qu'elle lui attribue ne sont autres que celles qui, avant les révolutions, caractérisaient une vision « mécaniste » du monde. En d'autres termes, « les gens » doivent être convaincus qu'ils pensent « naturellement » dans les termes de cette physique qui est désormais définie comme classique, qu'ils avaient par exemple toujours adhéré à l'idée d'une « réalité physique » constituée de particules en mouvement, caractérisées chacune par une position et une vitesse bien déterminées. Beaucoup de pédagogie est nécessaire pour que ce qui a scandalisé les physiciens devienne un scandale qui nous concerne tous, que nous nous sentions tous concernés par l'annonce des physiciens : ce réel, que nous avons tous en commun, est « voilé » !

D'autres sciences ont depuis pris le relais, définissant leurs révolutions ou leurs pseudo-révolutions sur le même mode : « Vous (le sens commun) croyiez que..., mais nous savons désormais que... » Tous les coups semblent ici permis : un pli a été pris qui identifie le « progrès » avec ce qui scandalise le public. **Pour « ceux qui savent », le public est devenu un stock d'opinions et de croyances toujours prêtes à servir de faire-valoir.** Et les « gens du commun » ont pris le pli. Pour la plupart, ils ont accepté un rôle de **spectateur passif**. Ou, du moins, c'était le cas il y a une vingtaine d'année, lors de ce qui a été baptisé la « guerre des sciences », l'affrontement entre scientifiques et penseurs critiques sous le regard ébahi de ces descendants des citoyens d'Athènes que l'on appelle aujourd'hui « le public ».

Scène typique de cette guéguerre académique : un physicien furieux interpelle l'un de ces penseurs critiques. Ce peut être un philosophe, un sociologue, un spécialiste de ce que l'on appelle dans les pays anglophones les *Science studies*, ou alors les *Cultural studies*, cela n'importe pas au physicien, car il ne s'intéresse pas à de telles différences. Ce qui compte pour lui est ce qu'il a perçu : son interlocuteur était susceptible d'insinuer le poison du doute dans l'esprit de ce public quant au fait que les lois physiques décrivent bel et bien « la réalité ». Il ne peut certes condamner ce nouveau Socrate à boire de la ciguë, mais ce qu'il propose n'a rien d'aimable : « Si vous ne croyez pas aux lois de la physique, jetez-vous par cette fenêtre ! » Et le plus fort est que cela semble marcher : le caractère quasi rituel de cette interpellation – je ne compte plus le nombre de fois où je l'ai entendue ou lue ou subie – témoigne du fait que les physiciens y recourent en toute impunité, sans craindre apparemment que quelqu'un s'étonne : « Vous voulez dire qu'avant Galilée et sa loi de la chute des corps on confondait allègrement les portes et les fenêtres ? »

Mais leurs adversaires pouvaient ne pas être en reste lorsqu'il s'agissait pour eux de déconstruire l'« objectivité scientifique ». L'un d'entre eux a même invoqué l'efficace éventuelle de la prière des passagers afin de contrer l'exemple des avions qui volent pris en tant que preuve de l'existence objective des lois de la physique. Lui non plus ne semblait pas nourrir la crainte qu'un croyant, aussi fervent soit-il, rumine et objecte qu'il ne choisirait jamais une compagnie qui remplace les techniciens par des cercles de prière, que ce n'est pas aux lois objectives de l'aérodynamique qu'il se fie lorsqu'il embarque mais au laborieux travail de maintenance des avions, à la formation des pilotes, à la vigilance du contrôle aérien...

L'impunité, le fait qu'ils n'aient pas à compter avec le sens commun, rend bêtes « ceux qui savent ». La « guerre des sciences » a eu lieu dans un paysage dépeuplé. Les guerriers qui s'y affrontaient étaient définis par une situation de fait : ce que j'ai appelé la « défaite du sens commun ». Et il ne s'agit pas d'une défaite sur un quelconque champ de bataille – il n'y a pas eu à proprement parler de bataille, car, lorsqu'il s'agit de ce qui intéresse effectivement les scientifiques – non pas le fait que les corps lourds tombent, par exemple, mais la manière dont peut se définir la variation de leur vitesse au cours de la chute –, le sens commun n'a ni arme ni cause spécifique à défendre. C'est bien plutôt d'une défaite qu'il s'agit, d'une dissolution de la capacité d'objecter, voire même d'imaginer que ce que l'on sait puisse permettre d'objecter – ce qui signifie aussi la perte de ce sans quoi il ne peut y avoir de rumination.

Car ruminer, c'est refuser – sourdement peut-être, sans nécessairement déployer un discours contradictoire – **de perdre confiance dans la valeur d'une expérience, même si celle-ci est difficile à mettre en mots ou si elle est mise en difficulté par une théorie qui la disqualifie.** Ce qui est défait est la possibilité d'un rapport de **récalcitrance** par rapport aux prétentions théoriques, à distinguer d'un rapport de **méfiance** par rapport aux théories elles-mêmes. **La récalcitrance n'implique pas la méfiance, mais la capacité à apprécier positivement ce que propose une théorie, sans lui permettre pour autant de nier ce**

qu'elle propose d'oublier ou de réduire aux apparences. C'est pourquoi à cette défaite du sens commun correspond **l'arrogance ignorante dont tant de théories font montre** – comme un gouvernail qui aurait perdu contact avec l'eau qui lui résiste, mais lui permet aussi de ne pas tourner fou, de maintenir un cap, c'est-à-dire ici de résister à la bêtise.

Whitehead aurait sans doute été saisi par la **bêtise** qui s'est déployée en toute impunité lors de cette « **guerre des sciences** » qui fait partie d'un passé non dépassé – l'écho médiatique s'est éteint, mais la guerre couve toujours. Il n'aurait cependant pas été étonné de **l'opposition entre scientifiques et penseurs critiques**. C'est même l'incapacité des penseurs critiques, depuis Hume et Kant, de « bien parler » de ce que les sciences célèbrent comme des réussites, qui, pour lui, signe le devenir spécialisé de la philosophie. Lorsque « la question : “Que savons-nous ?” a été transformée en “Que pouvons-nous savoir ?” », la philosophie s'est érigée en juge de l'expérience humaine, en censeur de ce que les humains, y compris les scientifiques, « savent », même s'ils ne savent pas bien le dire. Les ruminations du sens commun ont été renvoyées à la confusion inhérente à des interrogations qui excèdent les limites bornant ce que nous pouvons légitimement prétendre savoir, ce que nous sommes en droit de savoir : s'il rumine, c'est qu'il divague dans le labyrinthe de ses croyances. Quant aux scientifiques qui prétendent avoir « accès à la réalité », la critique tolère leur réalisme naïf. De son côté, écrit Whitehead, « la foi scientifique s'est montrée à la hauteur des circonstances et a tacitement déplacé la montagne philosophique ».

Steven Weinberg, avant de devenir un protagoniste de la guerre des sciences, a bien exprimé le mépris amusé que lui inspirait la « montagne » philosophique :

Ludwig Wittgenstein, qui niait jusqu'à la possibilité d'expliquer le moindre fait par référence à un autre, affirmait que « à la base de toute la conception moderne du monde gît l'illusion que les prétendues lois de la nature sont les explications des phénomènes naturels ». De telles mises en garde me laissent froid. Dire cela à un physicien, c'est dire à un tigre en quête de proie que toute chair est herbe. Que nous autres scientifiques ne sachions pas expliquer, avec l'approbation des philosophes, ce que nous faisons quand nous cherchons des explications ne signifie pas que nous nous livrions à une tâche oiseuse. Les philosophes pourraient nous aider à comprendre ce que nous faisons mais, avec ou sans eux, nous continuerons à le faire.

Weinberg ironise, mais il n'est pas furieux. De fait, les scientifiques et la plupart des philosophes ont toujours été d'accord sur l'essentiel : les sciences témoignent pour la rationalité humaine. Tout a changé lorsque la critique a cessé d'être respectueuse, lorsque certains penseurs critiques ont explicité les conséquences de la déconstruction à laquelle ils procédaient : « Si la “nature” est étrangère à votre accord quant à l'ordre que vous y déchiffrez, c'est donc que cet accord est purement humain : c'est vous, les scientifiques, qui vous mettez d'accord, et la manière dont vous le faites ne diffère pas de celle qui prévaut pour tout autre accord humain. » **Exit** la rationalité, et cela sans que la remplace un intérêt réel pour les manières multiples dont les humains sont susceptibles de s'accorder. Lorsque le critique affirme que la science n'est **qu'une pratique comme les autres**, c'est le « ne que » qui compte. Comme tout ce qui prétend fonder les autres accords pratiques, le verdict des faits n'est que la résultante de rapports de force.

Ce que la guerre des sciences a fait apparaître est que le sens commun n'est plus désormais qu'une opinion publique influençable, qui pourrait se laisser séduire par une telle proposition : les critiques, au lieu de susciter l'ironie des scientifiques, ont été accusés de favoriser son irrationalité. Le « relativisme », l'idée que toutes les pratiques « se valent » (même celle des charlatans ou des peuples dits « primitifs » !), est soudain devenu une menace monstrueuse. Il semble que la perte d'autorité des « lois de la nature » – car c'est toujours à elles, c'est-à-dire

à la physique théorique, que l'on en revient, quitte à ajouter l'évolution darwinienne pour pouvoir désigner de « vrais ennemis », les créationnistes – soit synonyme de déchaînement de l'arbitraire. Rien ne ferait obstacle aux passions les plus irrationnelles. Tout serait permis, chacun sa vérité, même les partisans de la Terre plate !

Bref, il est désormais admis que « les gens », ces descendants des citoyens d'Athènes, ne sont plus susceptibles de s'interroger, de ruminer. Ce que Whitehead nommait le « sens commun » n'est plus ce avec quoi l'on doit compter, ou ce sur quoi on le peut. Que l'homme de la rue ou l'habitant des campagnes se trompe, cela va désormais de soi – c'est même la seule chose qui fasse l'unanimité parmi les spécialistes. Mais « les gens » font désormais plus que se tromper : ils sont accusés d'être prêts à suivre le premier « démagogue » venu. Ils ont donc besoin de bergers. Et pour dénoncer les « mauvais bergers », tous les coups sont permis puisque « les gens » sont disposés à croire n'importe quoi.

Mais aujourd'hui cette **caricature** a pris vie et a fait irruption sur la scène politique ou, plus précisément, électorale, la seule scène où la démocratie représentative lui donne le droit de faire entendre sa voix. Tout se passe comme si la défaite du sens commun, devenu incapable de ruminer ou même de se formaliser de la situation qui lui est faite – tête à claque ou faire-valoir pour toutes les prétentions théoriques –, avait assez soudainement accouché du monstre qu'évoquaient les scientifiques contre ceux qu'ils traitaient de relativistes. Et bien sûr, face à la propagation éhontée des *fake news*, des *alternative truths*, face à l'indifférence déterminée ou à la méfiance virulente envers des faits pourtant bien établis, on peut être tenté de régler des comptes d'il y a vingt-cinq ans : « Vous voyez bien, le relativisme, l'attaque contre l'autorité des faits qui devraient nous mettre d'accord, c'était l'autorisation donnée à la montée de l'irrationalité. Nous avions raison et vous avez permis à un horrible génie de sortir de sa bouteille ! »

On peut interpréter ce qui arrive de divers points de vue, le rôle des réseaux sociaux, évidemment, mais aussi l'évidence vécue de ce que **le progrès auquel on nous a demandé de croire a disparu de l'horizon**, ou les propagandes de désinformation de tous ordres. Mais invoquer l'image d'un public qui confirmerait son irrationalité foncière et donnerait raison à la thèse selon laquelle il doit « faire confiance en ceux qui savent », sans quoi il se croira tout permis, me semble négliger la nouveauté redoutable de l'événement. **Ce qui me frappe est que celles et ceux qui se délectent des fake news ou autres alternative truths semblent moins manifester une aveugle crédulité qu'une sombre volonté de ne rien entendre, de prendre leur revanche contre « ceux qui savent ».** Qui eût cru que Donald Trump, lors de sa campagne électorale, aurait pu impunément déclarer que même s'il tuait quelqu'un en pleine 5^e avenue, cela n'empêcherait pas ses partisans de voter pour lui ? Mais ceux-ci ont sans doute bien compris pour leur part que Trump leur donnait l'occasion réjouissante de scandaliser encore un peu plus l'« élite bien-pensante ».

Et si ce qui surgit manifestait sur un mode particulier ce désastre politique et culturel que j'ai appelé la « défaite du sens commun » ? Je ne peux m'empêcher ici de penser à Bertolt Brecht lorsqu'il écrivait : **« On parle toujours de la violence du fleuve qui déborde, beaucoup moins de celle des digues qui l'enserrent. »** Il pensait certes aux violences révolutionnaires, au peuple dans la rue, non à ces foules qui applaudissent avec passion les énoncés les plus outranciers, les plus ouvertement absurdes, qui découvrent qu'elles-mêmes comptent puisqu'elles font peur à ceux qui savent. **Mais les fleuves qui débordent peuvent être différents, la violence des digues est similaire.** On ne fait pas sentir impunément à ceux à qui on avait enjoint de faire confiance que leurs raisons de s'indigner face aux promesses non tenues sont nulles et non avenues. On n'humilie pas impunément.

La réponse des partisans de Trump, et des autres, ailleurs, qui repoussent comme mensonge et complot tout ce qui leur demande de penser, ne doit pas occulter **qu'il existe des réponses radicalement différentes aux mirages du « progrès », des réponses qui, elles, produisent de la pensée récalcitrante et mettent à l'aventure les raisons qui étaient censées convaincre.** De plus en plus nombreux parmi les descendants des citoyens d'Athènes sont celles et ceux qui ne ruminent plus, mais n'en tournent pas sots pour autant. Ils savent ce contre quoi ils résistent lorsqu'il protestent dans les rues, fauchent des champs « contaminés », c'est-à-dire des champs où se cultivent des OGM, campent dans les « zones à défendre », partent en grève contre les redéfinitions « objectives », c'est-à-dire comptables, qui détruisent le sens de leur métier, ou alors se consacrent à des pratiques thérapeutiques « alternatives » dont ils éprouvent les bienfaits, quoi que puisse objecter l'expertise « fondée sur les faits ». Dans tous les cas, **ils mettent en question la définition de « l'objet » à laquelle les experts réfèrent leur autorité, non pas avec la violence de ceux qui refusent d'entendre, mais avec l'intelligence de ceux qui ont appris à entendre.** Ce qu'ils contestent est la manière dont cette définition implique qu'abstraction soit faite de savoirs/valeurs qui leur importent. Ce dont ils exigent la prise en compte sont les interdépendances multiples, intriquant humains et non-humains, dont les experts demandaient l'oubli, et qu'eux-mêmes avaient le plus souvent pris l'habitude d'oublier.

Penser à partir de la défaite du sens commun, c'est résister à la tentation de dire que les premiers, qui rompent les digues, qui ont décidé de ne plus rien entendre, de se rendre sourds à ce qui les ferait douter, sont les « mauvais », alors que les seconds, les « activistes », sont les « bons » : ils sont tous issus d'un même désastre. En revanche, nous pouvons prendre parti pour la manière dont les uns donnent sens à ce désastre contre celle des autres. Et c'est ce que je ferai, mais en me souvenant, en tant que philosophe, que nous ne sommes plus dans les rues d'Athènes. Ceux qui luttent ne demanderont sans doute pas à la philosophie de les aider à élucider ce qui les fait lutter : les philosophes n'ont pas ouvert la voie aux activistes ; ils bénéficient plutôt de ce que leur apprennent celles et ceux qui s'activent.

Et ce que les philosophes peuvent apprendre, c'est ce que pourrait signifier politiquement la « soudure de l'imagination et du sens commun ». Les savoirs qui s'activent le font sur le mode de la résistance et de la lutte, ce qui leur donne importance et pertinence, mais ce qui peut également faire leur vulnérabilité – leur faire, par exemple, revendiquer la légitimité du « concret » face à l'usurpation de l'abstrait. Certes, la lutte contre l'emprise de définitions donnant autorité à un savoir « objectif » est justifiée lorsqu'elle s'adresse à « l'ennemi ». Mais la force propre des activistes est d'accepter l'épreuve de la question : « Comment ne pas ressembler à l'ennemi ? » Ce qui implique : « Comment ne pas attribuer à une vérité que l'on dira concrète le pouvoir de mobiliser, tous unis à la manière de bons petits soldats ? » **Comment, en d'autres termes, faire du « nous » qui lutte non ce qui est réuni par un savoir enfin véridique, mais ce qui se tisse et s'enchevêtre à mesure que se discernent les interdépendances entre raisons de résister.**

De ce point de vue, **le refus déterminé des OGM en Europe est un cas exemplaire de réussite.** Si les OGM issus des laboratoires avaient conservé leur définition d'innovation porteuse d'avenir, témoignage de la « capacité de l'homme à maîtriser la nature », nous ne savons que trop bien ce qui aurait suivi, lorsque les conséquences de leur usage agricole seraient devenues indéniables. Le maintien de la synonymie entre les OGM définis dans les termes abstraits qu'autorise sa définition expérimentale et les OGM en plein champ aurait prévalu alors même que les conséquences lient ces derniers à ce qu'ignorent les premiers : mise sous brevet, usage accru des pesticides avec leur impact sur la biodiversité et la santé, prolifération de « nuisibles » (mauvaises herbes, insectes, champignons, etc.) devenus

résistants, etc. Les conséquences économiques, écologiques ou agricoles auraient été constatées, acceptées, déplorées et/ou gérées, mais sur le mode d'effets secondaires d'une innovation rationnelle et bénéfique. Ce scénario a été déjoué, même dans les régions du monde où les OGM se sont imposés, parce que ceux et celles qui, en Europe, s'y sont opposés ont su tisser leurs raisons de résister – soudure de l'imagination et du sens commun. Isolée, revendiquant pour elle-même la vérité qui légitime la lutte – du combat contre l'accaparement capitaliste par mise sous brevet à la défense de la nature ou alors de la santé –, chaque raison aurait été faible, identifiable à un refus idéologique du progrès. Mais l'imagination, le devenir-sensible aux raisons des autres leur ont permis de faire sens en commun de ce que signifient les OGM dans les champs, et cela sur un mode qui a fait bégayer les experts. L'imagination, une fois activée, est contagieuse. Aujourd'hui, au-delà du refus des OGM, la question de ce que peut signifier une agriculture durable fait penser, imaginer et lutter.

Vivre dans les ruines

De bons esprits nous annoncent que nous sommes entrés dans l'Anthropocène, l'Âge de l'Humain, celui qui découvre qu'il a impacté le monde sur un mode tel que l'histoire de la planète elle-même en est affectée. Outre d'autres ravages remarquables, ont été mises en branle des dynamiques enchevêtrées, indomptables, susceptibles de détruire l'habitat d'espèces innombrables. L'Âge de l'Humain est, de fait, en train de se terminer et ne peut répondre à la débâcle que par des mythes éculés : l'Humain, se découvrant responsable, se hisserait à la hauteur de ses responsabilités et réussirait à maîtriser l'immaîtrisable (géo-ingénierie) ; ou alors, quittant son berceau ravagé, il migrerait vers d'autres planètes à « terraformer » ; ou encore, il réussirait à découpler sa civilisation des flux matériels et énergétiques dont elle dépend, à vivre « hors sol » grâce aux miracles de la technologie. Ou encore, bien sûr, ce serait la fin du monde, punition de notre *hubris*.

On peut dire pourtant que, en quelques années, les modèles climatologiques ont permis de « trouver beaucoup plus » sur ce que nous avons appelé la nature. Ils font proliférer des agents dont l'éventuelle sensibilité les uns aux autres entraîne des conséquences qui forcent les chercheurs à défaire à toute vitesse l'ensemble des abstractions qui auparavant impliquaient la stabilité pérenne de la Terre. Mais **trouver plus, voire expliquer ce qui est en train de se passer, n'a pas grand-chose à voir avec se rendre capable de répondre.**

Les modèles climatiques peuvent au contraire sidérer par leur abstraction. Ainsi, on entend souvent annoncer que, d'après leurs calculs, en 2050, il sera « trop tard » pour tenter d'éviter le pire, et c'est comme si s'annonçait le « moment de vérité », le verdict qui nous condamnera. Nous oublions que d'autres peuples déjà ont, de notre fait, vécu des débâcles obscures sans autre vérité que celle de la destruction de leur monde. Et nous oublions aussi que, même si nous étions capables d'échapper au pire, c'est sur une terre empoisonnée, épuisée, au climat profondément et très durablement perturbé, une terre dont auront disparu une bonne partie des vivants, que nos descendants auront à vivre. Mais, « après 2050 », ce ne sera pas la tombée du rideau, la fin de la pièce. **Ce qui s'annonce est bel et bien la nécessité d'apprendre à « vivre dans les ruines »**, selon l'expression d'Anna Tsing.

Pour beaucoup, qui accueillent par ailleurs sans difficulté la perspective d'une fin du monde, cette pensée-là est « intrusive » au sens de William James. Il faut un effort délibéré pour la garder à l'esprit pour lui permettre d'évoquer les « congénères et associées » qui pourraient lui donner consistance. La version tentaculaire que je tente ici de la métaphysique de Whitehead participe à cet effort. Elle est neutre quant à la possibilité qu'en 2050, ou même dès aujourd'hui, nous devions conclure qu'il est « trop tard », **car c'est devant celles et ceux qui, en tout état de cause, vivent déjà, ou vivront demain, dans les ruines qu'il s'agit de**

penser, devant les innombrables vivants, humains et non humains, qui, d'une manière ou d'une autre, vont continuer de vivre et de mourir sur cette terre, quoi que nous concluions. Et ceci crée ce que William James appelait une « **option véritable** », une option qu'il n'est pas possible d'éviter sous prétexte que les jeux sont faits. D'une manière ou d'une autre, les habitants des ruines hériteront de ce que nous leur léguerons, et même si nous ne pouvons prévoir ce qu'ils feront de ce legs, un peu comme dans le jeu de ficelles, nous sommes engagés par les figures que nous nous serons rendus capables de proposer.

Et donc nous ne sommes plus dans les rues d'Athènes, ni non plus en cette époque violente où Leibniz rêva, avec son *dic cur hic*, d'une raison philosophique susceptible d'infléchir les raisons furieuses qui justifiaient la guerre et les massacres. Ce n'est plus le discours de ceux qui savent, mais la situation elle-même qui défie « le sens commun », et il y a comme un obscur sentiment d'obscénité à demander que le « voleur » qui dérobe les chances d'avenir d'innombrables vivants trouve une quelconque justification. Faire option contre l'ensemble des perspectives, des justifications, des histoires qui justifiaient notre civilisation, ce n'est pas démontrer que tout cela est faux. L'option d'apprendre, dès aujourd'hui, à vivre dans les ruines est l'option **d'apprendre à penser sans la sécurité de nos démonstrations, de consentir à un monde devenu intrinsèquement problématique.**

Ne sommes-nous pas bien loin alors du sens commun qui rumine ? Pas si loin, selon l'hypothèse de David Abram, pour qui l'effet de torpille attribué à Socrate témoigne du caractère nouveau, sidérant, de questions hors sol, hors circonstances, hors mémoire. Les enfants des écoles sont susceptibles d'être pareillement torpillés : oui certes, passer de la pratique de diviser une tarte entre trois convives à la compréhension de ce que nous veut la fraction $1/3$ est susceptible d'éveiller à un monde nouveau, mais il ne s'agira pas de la manifestation d'une capacité à la pensée abstraite opposée à un savoir-faire concret. Il s'agira de l'éventuelle réussite d'une véritable métamorphose, une opération toujours risquée, car l'enfant qui n'y comprend rien comme l'enseignante qui ne comprend pas que l'enfant sidéré puisse ne pas comprendre peuvent, comme Haraway et Cayenne, se rendre folles l'une l'autre. Si les mathématiques ont été tenues par les Grecs comme le transmissible par excellence, ce qui, une fois compris, va de soi, c'est que, comme avec l'écriture, l'entrée en rapport avec un être mathématique est une capture amnésique – ce que l'on appelle aujourd'hui une « compétence ». C'est acquis, dit-on d'une compétence, mais qui est acquis ? *I got it*, dit-on en anglais, mais on pourrait aussi bien dire *It got me*.

Cependant, apprendre à vivre dans les ruines n'est pas l'affaire du sens commun au sens où Whitehead l'entendait, celui d'humains civilisés, habitués à ce que les choses (ou, à Athènes, les esclaves) fonctionnent pour eux, sans eux. Il n'y a pas d'autre définition de ce qui est entendu ici par ruines que l'absence de garantie, de droit de « compter sur ». Qui dit ruines dit dès lors **apprentissage de l'art de l'attention** dans un monde qui ne se conforme plus aux rôles que nos habitudes lui assignent, où rien, en droit, ne va de soi, où doit se cultiver le consentement à une précarité qui n'a, bien entendu, rien à voir avec celle, obscène, que produit l'impératif économique-politique de la flexibilité généralisée.

L'art de l'attention est un **art de la voix moyenne**, un art tentaculaire, car il s'agit de se laisser toucher, de conférer à ce qui nous touche le pouvoir de nous faire sentir et penser, et cela toujours « ici », jamais « hors sol ». Les rites et les initiations de ces « traditions », que Whitehead assimilait au maintien d'une conformité sociale, ne pourraient-ils pas alors être reconnus comme créant une zone de contact avec le sol génératif de cet art ? Comme le sol dont il faut prendre soin pour recevoir de lui la capacité de cultiver dans les ruines des manières de vivre qui ne soient pas réductibles à la simple survie ? Soins des ficelles enchevêtrées, soins des motifs qu'elles composent et recomposent, soins de la manière dont ces

motifs font tenir la situation : apprendre à vivre dans les ruines, **c'est apprendre à faire exister du « sens en commun »** au sein d'un milieu tentaculaire où aucune signification, ou convention, n'est jamais acquise.

Ce « sens en commun », **ce sens de la situation commune** comme problématique ne désigne pas alors les seuls humains, mais **l'ensemble de ce qui participe à cette vie dans les ruines**. On pourrait objecter bien sûr que problématiser est un art humain. Et si l'on entend par là examiner la légitimité d'une position, mettre à l'épreuve ses raisons et en cause celles des autres, bref se comporter en citoyen parlant sur l'agora, ou en philosophe écrivant une critique des arguments d'un collègue, c'est sans doute le cas. Mais si les arts de la composition nous apprennent quelque chose, depuis la pratique des palabres jusqu'aux procédés inventés par les activistes américains pour créer entre eux ce qu'ils appellent un consensus, un sentir ensemble de la manière dont une situation affecte chacun, c'est que ce régime discursif fait pour déterminer un vainqueur et un vaincu est très précisément ce qui doit être évité. Les arts de la composition sont des arts de la **lenteur**, des arts qui excluent, un énoncé étant posé, toute interprétation qui remonterait aux intentions de l'énonciateur ou de ce qu'il a « voulu dire ». Nul n'est censé contester ni se défendre ou tenter de faire prévaloir une signification, et il ne s'agit pas ici de politesse, ou alors c'est une politesse envers l'énoncé lui-même, qui doit être accueilli en tant que n'appartenant à personne, en tant qu'il est issu de la situation, en tant que sa reprise par d'autres contribue à la composition de cette situation.

On pourrait dire que l'art de la palabre est un art de la problématisation collective et située, activant ce que Whitehead appellerait une « compulsion de la composition ». On peut parler ici d'une opération de composition sans compositeur, et bien sûr sans position de transcendance qui permette d'évaluer ce qui a pris réalité. **Le seul critère est immanent et renvoie au « savoir goûter » de ceux que leur participation transforme** – transforme, **mais ne convertit pas**, car il ne s'agit pas d'un accord transcendant les divergences mais d'une obtenue située, d'une transformation des divergences en autant de dimensions enchevêtrées par la situation elle-même, une situation à laquelle il s'agit de consentir sans rêver de la réduire à un problème qui impose les termes de sa solution.

Du point de vue ontologique, ce qui fait commun ne serait plus alors le maintien d'une conformité sociale, mais la continuation de cette composition qu'Haraway appelle sympoiétique. En fait, avec la notion de proposition, Whitehead ouvrait déjà ce chemin, si l'on se rappelle que les propositions whiteheadiennes n'ont qu'un rapport contingent avec le langage humain et que l'efficace propositionnelle est d'abord de l'ordre d'un appât pour le sentir. La proposition est proposition d'un « faire sens »/« faire sentir »/« faire motif ». Mais, si elle est admise dans le sentir, elle ne dit pas comment elle fera sentir, ou quelle signification sera donnée à ce qu'elle fait sentir, ou ce qu'elle motivera. Les propositions sont vectrices de partialité et, en tant que telles, requises par les manières de faire compter ou de faire importer que mobilise tout rapport, mais elles ne déterminent pas la signification du rapport. L'appartenance à un commun, à une composition précaire, toujours sans garantie, enchevêtrant des rapports toujours à déterminer, n'implique pas une convergence qui enrôlerait et unifierait. L'interdépendance, le « avec » de la sympoièse, n'est pas une « cause » à défendre. De même que l'endurance sociale, l'interdépendance est de l'ordre du « fait ». Le fait est que chaque partenaire fait proposition ou motif pour d'autres, de proche en proche ou en cascade, mais **toujours chacun à leur manière**. En revanche, ce qui peut être défendu contre toute appropriation est la question « De quoi une appartenance rend-elle capable ? », qui est l'inconnue de toute composition. C'est la question que visent à cultiver les arts de la composition.

« Mais écoute », supplie-t-on parfois, non pas « comprends-moi », non pas « sois à l'écoute »,

mais « laisse-toi modifier ». Les suppliques impliquent typiquement la voix moyenne, car c'est contre la surdité, le refus de goûter qu'elles en appellent, et c'est à cette même surdité que s'adressent les pratiques collectives qu'activent les dispositifs génératifs. Dans les deux cas, la réussite met en jeu **la capacité de se laisser affecter ou infléchir et non point persuader**. Dans *Aventures d'idées*, Whitehead avait célébré le pouvoir des idées, qui impliquent la persuasion et non la force. Peut-on parler ici d'« idée » ? Certes pas, au sens où les contraintes propres aux dispositifs génératifs demandent que nul ne se vive comme « ayant une idée » dont il entreprendra de persuader les autres. Les entre-infléchissements entre perspectives partiales et donc divergentes se font sur un **mode tentaculaire**, par affections réciproques, sans moments dramatiques où l'accord s'imposerait en même temps que ses raisons. Pas de drame ici, car les raisons de l'accord sont **la situation elle-même** telle qu'elle a reçu, grâce aux contraintes associées au dispositif, le pouvoir de faire « sens en commun ».

Mais les idées ne peuvent être exclues, seule l'emprise furieuse sur ceux dont elles font leur porte-parole est redoutable. Il n'y a rien d'incongru à ce que des êtres dont nul ne peut se faire le porte-parole autorisé soient parties prenantes de la situation commune, participent à la génération d'un sens en commun à travers le mode d'infléchissement des énoncés que suscite leur présence. **Parler en présence de, ce n'est pas « s'exprimer »** (« j'ai bien le droit de défendre mon idée »), c'est, contraint par cette présence, parler autrement. Car même si sa présence est muette, ce qui est rendu présent est attentif, et son attention oblige à ralentir, à se laisser toucher, c'est-à-dire modifier, sur un mode qui active le caractère tentaculaire de la situation.

Les dispositifs génératifs ont pour efficace, implicitement ou explicitement lorsqu'ils sont repris par ceux et celles qui ont goûté le pouvoir furieux des idées, de demander **un usage du langage qui rende présents les êtres concernés par la décision à prendre**. Les critiques diraient cet usage artificiel, comme ils le diraient des rites. Ce sont en effet des « faits de l'art ». Mais on ne peut parler d'« artifice » que dans la mesure où l'on considère comme « naturel » l'usage du langage qui a privilégié la « voix active », celle qui exprime une idée exigeant furieusement sa réalisation.

J'avais, au début de cet essai, noté que la manière dont Whitehead caractérisait l'humain et ses entreprises folles – il aurait « traversé le Rubicon » – avait suscité le froncement des sourcils de Donna Haraway. De fait, lorsque le zigzag whiteheadien active la voix moyenne, c'est, plutôt que celle de l'humain, la figure de ce que j'appellerais l'« entrepreneur » qui me semble désormais se dessiner : de celui pour qui le monde se trouve défini selon qu'il peut contribuer ou poser problème, voire faire obstacle, à la réalisation de l'idée et qui verra comme illégitime, « artificiel », ce qui trouble la capacité d'une argumentation, d'une déduction ou d'une raison à convaincre. L'entrepreneur est animé par un possible qui lui demande de faire abstraction de ce qui pourrait compromettre sa réalisation. L'entrepreneur n'est pas coupable. Le possible n'est pas à proscrire. Les idées ne sont pas à dénoncer. La voix active n'est pas à pourchasser. Seule, peut-être, la prétention à l'innocence, à la légitimité est-elle un poison, vecteur d'anesthésie, et, de fait, intrinsèquement dangereuse s'il s'agit d'apprendre à vivre dans les ruines.

Vivre avec le trouble, selon la formule d'Haraway, pourrait alors être ce que demande une vie dans les ruines de ce qui a été défini comme civilisation. Le trouble est désormais partout, et nous avons beau savoir tout ou à peu près tout sur ce qui a dévasté nos mondes, cela ne définit pas la « solution », car la dévastation et la réparation, ou la régénération, ne sont pas symétriques. Défaire est une entreprise assez simple et, le cas échéant, aveugle à ce qu'elle fait, procédant au nom d'une bonne volonté générale ou d'un possible captivant. En revanche, **régénérer n'est jamais une affaire générale**, car il s'agit de créer ou de réactiver des

rapports de proche en proche, toujours tentaculaires, toujours partiels, toujours à cultiver, c'est-à-dire à reprendre sous le signe de l'absence de garantie, et aussi de la douleur lorsque la perte est irrémédiable.

La réalité tentaculaire n'a rien d'enchanté. La vie n'est peut-être pas vol, elle peut être création de symbioses, composition d'êtres hétérogènes, joie de l'interdépendance, elle n'en est pas moins également capture et parasitisme. Mais c'est en tant que telle, non comme « seule bonne et toute bonne », qu'elle peut faire motif pour les histoires que nous serons capables de transmettre à celles et ceux à qui nous léguons un avenir précaire, sans garantie, un avenir qui, en tout état de cause, ne sera pas un conte de fées où « tout est bien qui finit bien ». **Mais un avenir qui n'en pose pas moins la question de ce que demandent des vies « dignes d'être vécues », même dans les ruines.**

Ces histoires commencent déjà à proliférer. Un peu partout aujourd'hui, un vieux mot est réapparu : **les communs**, à ne pas confondre avec les « biens communs ». Et à ne pas réduire à la « gestion en commun » d'une ressource précaire, qu'un usage irréfléchi et irresponsable pourrait détruire. Certes, le fait que celles et ceux qui ont affaire à cette ressource soient susceptibles d'un mode de coopération intelligent, sans avoir besoin de règles imposées, est en soi une obtention dont la culture sera précieuse dans les ruines. Et c'est bien de voix moyenne qu'il s'agit dans l'énoncé *There is no commons without commoning*, **pas de commun sans faire en commun**, sans les pratiques qui attachent les personnes, qui en font des *commoners*. Mais ce faire en commun ne définit pas les communs comme exclusivement humains. À quoi leur faire en commun peut-il éveiller la sensibilité de ceux qui y participent ? Avec qui deviendront-ils capables de faire en commun ? Qui participera, avec qui il s'agira de composer ? À ce genre de questions il n'appartient certes pas à la philosophie de répondre. **Les réponses ne peuvent être que locales, situées, pratiques**, et si la question elle-même peut être cultivée, relayée, répercutée, **c'est par le peuple de récits qui suscitent la soudure entre le sens commun et l'imagination.**

Whitehead peut nous accompagner dans les ruines. De là vient sans doute d'ailleurs la difficulté des philosophes académiques à admettre qu'il s'agisse d'un philosophe « sérieux », digne de faire argument dans leurs dissertations. Le motif que j'ai tenté de faire surgir avec les fils tendus par la métaphysique whiteheadienne ne réduira sans doute pas cette difficulté, que du contraire. Car la voix moyenne dont j'ai tenté de faire passer l'insistance convient mal, non pas seulement aux historiens de la philosophie mais à la philosophie contemporaine comme « positionnement » dans un marché académique où le philosophe-entrepreneur fait valoir « ses » concepts. « Comme nous pensons, nous vivons », a écrit Whitehead, et je ne sais comment cette vieille tradition que l'on nomme pensée philosophique pourra contribuer à la vie dans les ruines. Une chose me semble sûre : elle ne sera plus celle à qui le sens commun pose la question de la cohérence, car il appartiendra à chaque « faire sens en commun » de réinventer le sens de cette question. Mais peut-être la mise en garde d'Audre Lorde, « **les outils du maître ne démantèleront jamais la maison du maître** », est-elle ce que la philosophie peut apporter à la vie dans les ruines, elle qui a goûté et abusé de tous les poisons qui fabriquent les maîtres, elle qui a exploré toutes les variations de « c'est cela ou le chaos, l'arbitraire, la violence, la trahison ». Nous ne serons sans doute jamais quittes de la prise tentaculaire de l'idée qui réclame d'être réalisée. **Peut-être avons-nous encore besoin de la philosophie pour apprendre à goûter, avec un humour qui ne les insulte pas, les passions de ce que Whitehead appela les « aventures des idées ».**

Bifurquer (sous la direction de Bernard Stiegler)

Dernier ouvrage publié sous son nom, juste avant sa mort, Bifurquer prouve combien Bernard Stiegler désirait associer pensée et action, deux registres si différents pour Arendt et si difficiles à concilier, le premier nécessitant la solitude du deux-en-un, le second la pluralité de ceux qui agissent.

Je vous propose successivement le texte de présentation de l'éditeur, et le chapitre d'introduction.

Présentation par l'éditeur

La pandémie qui a paralysé le monde en quelques semaines révèle désormais comme une **évidence** l'extraordinaire et l'effroyable vulnérabilité de l'actuel « modèle de développement », et la potentielle multiplication de risques systémiques combinés qui s'y accumule.

Elle **prouve** que ce modèle est condamné à mort, et qu'il nous condamnera à mort avec lui, où que nous soyons dans le monde, si nous ne le changeons pas.

Dans l'ouvrage qui suit, est donc posé comme base du travail collectif qui l'a produit que ce modèle destructif de développement atteint ses limites ultimes, et que sa toxicité, de plus en plus massive, manifeste et multidimensionnelle (sanitaire, environnementale, mentale, épistémologique, économique), est engendrée avant tout par le fait que l'économie industrielle actuelle, repose dans tous ses secteurs sur un modèle physique dépassé.

Pour transformer nos sociétés et lutter contre l'entropie – forces de destruction de la biodiversité, du climat, du psychisme – il s'agit d'en reconsidérer complètement les fondements (notamment les bases de notre système économique à la lumière des sciences et de la thermodynamique) et la trajectoire.

Il nous faut urgemment **changer de modèle économique** et articuler différemment les pratiques locales et macroéconomiques en **repensant le territoire et la localité**.

Les contributeurs de cet ouvrage proposent également de développer **une société contributive** avec un revenu éponyme qui revaloriserait tous les métiers du lien. Ils réinterrogent également la question du travail dans nos sociétés en s'inspirant du colloque « Le travail au XXI^e siècle », organisé par Alain Supiot au Collège de France dans le cadre du centenaire de l'OIT (Organisation internationale du travail).

Refondre le droit et la comptabilité des États et des entreprises, repenser la recherche dans l'optique du long terme pour la déconnecter des intérêts privés, reconsidérer dans une optique de partage la révolution numérique... sont également des impératifs dûment développés par des spécialistes de renom.

C'est pour établir un diagnostic précis et préconiser une méthode générale afin de sortir de cet état de fait sans droit que le présent ouvrage a été écrit.

Avec le soutien du prix Nobel de littérature Jean-Marie Le Clézio, qui préface l'ouvrage, ainsi que du professeur au collège de France Alain Supiot, cet essai propose une analyse de ces enjeux à la fois scientifique, économique, politique et social, sur les plans les plus divers. **Une véritable boîte à outils et à penser pour habiter autrement sur terre.**

Introduction : Décarbonisation et déprolétarisation

Vue d'ensemble

Le présent ouvrage est le fruit de seize mois d'un travail réalisé par le Collectif Intemation, lequel a pour ambition de répondre à deux discours tenus par monsieur Antonio Guterres, secrétaire général des Nations unies, le 10 septembre 2018 à l'ONU, puis le 24 janvier 2019 à Davos (Suisse), ainsi qu'aux interpellations qu'aura faites Greta Thunberg en diverses occasions.

La COP25, qui s'est tenue à Madrid en décembre 2019, aura montré à quel point ni le GIEC (Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat), ni Antonio Guterres, ni Greta Thunberg, ni les mouvements que celle-ci a suscités dans la jeunesse du monde entier ne sont entendus par les pouvoirs politiques et économiques – cependant que les opinions publiques, à l'exception de la plus jeune génération, semblent rester sans voix pour répondre à ces appels, malgré la progression du vote écologiste, par exemple en Europe.

Le point de vue du Collectif Intemation est que, outre tous les conflits d'intérêts particuliers avec l'intérêt général qu'il y a évidemment du côté des gouvernements aussi bien que du côté des entreprises, lesquels, de ce fait, ne prennent pas leurs responsabilités – ce qui nous semble constituer, dans la situation actuelle, une faute à la fois morale, politique et économique –, cet état de fait tient d'abord à ce que **la mise en œuvre de mesures réellement décisives et efficaces pour combattre le réchauffement climatique et, plus généralement, les désordres liés aux excès de l'ère Anthropocène suppose de modifier en profondeur les modèles scientifiques qui dominent l'économie industrielle depuis la fin du XVIII^e siècle.**

Ces modèles sont dans leur facture d'ensemble fondamentalement **newtoniens, en cela qu'ils ignorent les enjeux de l'entropie**. Intégrer ces enjeux (dont tous les aspects toxiques du développement sont des expressions) suppose de modifier les axiomes, les théorèmes, les méthodes, les instruments et les organisations microéconomiques et macroéconomiques de l'économie industrielle mondiale – l'économie industrielle se caractérisant par le fait que, comme technologie, elle intègre des formalismes scientifiques à des savoirs et à des méthodes techniques de production. La nécessité de modifier l'organisation économique du fait de la toxicité générée par l'actuelle économie industrielle est ce qu'auront souligné, à l'occasion de la COP23, les chercheurs signataires de l'appel diffusé le 13 novembre 2017 dans *BioScience*, en particulier dans leur onzième point.

L'humanité dans son ensemble, que l'ONU représente à sa plus vaste échelle, est mise au défi de formaliser et de mettre en jeu au niveau de l'économie planétaire **de nouveaux modèles théoriques qui seraient à la hauteur de la situation réelle** – une menace globale provoquée par l'économie globale à l'encontre de la biosphère pouvant laisser place, à une échéance proche, à une sorte de « nécrosphère » du fait d'une exploitation irraisonnée et déraisonnable de ce qui est aussi appelé depuis Vernadsky la technosphère. Dans quelle mesure un tel discours peut-il être plus audible que les alertes lancées sans cesse depuis 1992, et qui, malgré les innombrables catastrophes détonnantes provoquées dans la biosphère, dont les incendies de l'année 2019 donne les images les plus saisissantes d'effroi, seront demeurées sans effet ?

Un tel discours peut devenir audible, et à brève échéance, dans la mesure où il fait de ce défi la chance de **créer une activité économique nouvelle, industrielle aussi bien qu'artisanale, agricole et de service, fondée sur la lutte contre l'entropie**, et plus solvable, redéfinissant progressivement, dans une démarche transitionnelle, et en profondeur, l'investissement aussi bien que le travail d'une part, l'emploi d'autre part, en tirant parti de l'automatisation en cours – non pas pour résoudre tous les problèmes par la technologie, mais pour faire que la

technologie renforce les capacités des individus et des groupes à lutter contre l'entropie, et, en cela, et au sens strict, à gagner leur vie, individuellement et collectivement.

Sous dix angles différents, correspondant à dix chapitres, cet ouvrage propose :

- un diagnostic de la situation présente ;
- une formalisation théorique de ses causes, conséquences et possibles transformations ;
- une méthode **d'expérimentation** sociale à grande échelle, fondée sur **le transfert rapide des résultats de la recherche contributive** – tout à la fois recherche fondamentale, recherche appliquée et recherche action – **sous forme de modèles d'économie contributive** ;
- le **partage** des résultats et des expériences par leur consolidation à l'échelle globale à travers une organisation spécifique, inspirée du concept d'Internation esquissé par Marcel Mauss en 1920.

Les **dix angles** sont : 1. L'épistémologie. 2. Les dynamiques territoriales. 3. L'économie contributive, 4. La recherche contributive. 5. L'Internation et les nations, 6. L'Internation comme institution, 7. L'éthique dans l'ère Anthropocène. 8. Le design contributif. 9. L'addiction et le système dopaminergique. 10. L'économie politique globale du carbone (du feu) et du silicium (de l'information).

Après la présentation du Collectif Internation et de l'Association des amis de la génération Thunberg et du contexte « onusien », sont abordés les 10 thèmes dont le contenu est reproduit ci-dessous presque intégralement.

Penser le rôle du travail dans l'Anthropocène avec Alfred Lotka

Comme on l'a déjà mentionné les propositions du Collectif Internation présentées ici s'inspirent d'une expérimentation sociale en cours dans le département de la Seine-Saint-Denis, appelée Territoire Apprenant Contributif et consacrée à la réinvention du travail dans le cadre d'une économie contributive. Comme nous le verrons à maintes reprises, l'avenir du travail, qui est plus ou moins au cœur de toutes ces analyses, y est **fondamentalement et fonctionnellement** lié aux questions climatiques et environnementales.

Dans *Le Travail au XXI^e siècle*, Alain Supiot écrit en ce sens que,

par son travail, Homo faber vise en principe à adapter son milieu vital à ses besoins, autrement dit à faire surgir du chaos un cosmos. De l'immonde un monde humainement vivable. Mais, par son travail, il peut inversement détruire ou saccager, volontairement ou non, son milieu vital, et le rendre humainement invivable. La question du travail et la question écologique sont ainsi indissociables.

À la différence de l'emploi, dont il est donc strictement distingué, tout comme il est distingué du labeur (*ponos* en grec), le travail (*ergon* en grec) est ici conçu avant tout comme une **production de savoir**.

Or Lotka montre en 1945 que **la production de savoir est la condition de la lutte contre l'entropie pour cette forme de vie technique qu'est la vie humaine**. Si l'organogenèse en quoi consiste la révolution du vivant en général est productrice d'organes **endosomatiques** spontanément ordonnés par les contraintes biologiques, dans la forme spécifiquement humaine de la vie, l'organogenèse est aussi exosomatique, ce que Lotka appelle **l'évolution exosomatique**, et les organes artificiels, qui sont ainsi produits par la coopération des groupes humains, requièrent chaque fois des savoirs qui intensifient leurs capacités néguentropiques plutôt que leurs tendances entropiques.

Quant à **la coopération, et à la division du travail** telle qu'elle se développe comme acquisition de savoirs sans cesse renouvelée, la paléanthropologie récente, en Amérique du Nord comme en Australie, a montré qu'elle est la condition de la survie de *Homo sapiens*, et, avant cela, de l'hominisation. Dans ses travaux récents Richard Sennett a actualisé ses questions dans le contexte du monde contemporain.

Les organes exosomatiques sont bivalents : ils constituent ce que Socrate appelle des *pharmaka* – à la fois poisons et remèdes (et c'est pourquoi, par son travail, *Homo faber* peut tout aussi bien produire un *kosmos* que saccager son milieu). Les pratiques des organes exosomatiques doivent donc être **prescrites** par des théories aussi bien que par des savoirs empiriques fournis par l'expérience.

Georgescu-Roegen reprendra le point de vue de Lotka en soutenant que c'est **l'économie** qui a pour fonction de limiter l'entropie et d'augmenter la néguentropie. Cela veut dire, pour Georgescu-Roegen, que l'économie ne doit plus reposer exclusivement sur la physique newtonienne, mais doit **intégrer et la thermodynamique**, comme question de **l'entropie, et la biologie**, comme enjeu de la **néguentropie**.

Il faut cependant redire ici que, aux yeux de Lotka, et au-delà d'une question strictement biologique, l'économie, pour limiter l'entropie des organes exosomatiques et augmenter leur néguentropie, doit **valoriser les savoirs**. C'est en ce sens que, pour ne pas rester enfermé dans le modèle biologique dont Lotka décrit précisément l'insuffisance, nous parlons **d'anthropie** et de **néguanthropie**, tout en posant que ce qui produit la néguanthropie, c'est le savoir sous toutes ses formes.

Dès lors qu'a été reconnue la fonction vitale du savoir, il faut analyser les conséquences du fait que, depuis le début de l'ère Anthropocène — si l'on admet que celle-ci peut être datée de la révolution industrielle —, le travail a été transformé en emploi, et **les savoirs qui étaient mis en œuvre par le travail ont été progressivement transformés en formalismes machiniques**. Cela a eu pour conséquence un appauvrissement structurel de l'emploi, toujours plus nettement prolétarisé, qui inquiétait déjà Adam Smith, et qui viendra au cœur de la théorie marxiste.

Aujourd'hui, on sait que cet appauvrissement constitue avant tout :

- un devenir entropique de l'emploi, avec les conséquences calamiteuses que Ton sait sur l'environnement,
- une perte de son sens, à l'origine notamment de ce que l'on appelle désormais « la souffrance au travail », mais aussi, plus généralement, de la démotivation et de la crise des « ressources humaines »,
- ce qui conduit au remplacement des employés prolétarisés par des automates (robotiques ou algorithmiques, comme ce fut mis en relief par un rapport du MIT repris par Oxford), les emplois prolétarisés tendant à disparaître et l'activité de pur labeur (*ponos*) sans travail (*ergon*) étant transférée vers les automates.

Or, la variable de l'emploi, cruciale dans le modèle de développement appelé *economy of growth*, étant ainsi **systématiquement orientée à la baisse**, la **solvabilité** globale du modèle s'en trouve nécessairement et irréversiblement compromise. « Irréversiblement », sauf à changer le modèle macroéconomique, ses fonctions et ses variables.

C'est à proposer les voies réalisables et expérimentables d'un tel changement, qui doit s'opérer dans **l'urgence**, que s'est attaché le Collectif International, en préconisant une démarche expérimentale spécifique appelée recherche contributive, telle qu'elle fut proposée en 2014, en France, par le Conseil national du numérique dans le rapport *Jules Ferry 3*.

Désintoxiquer l'économie : l'économie contributive

C'est à partir du constat d'une tendance systématiquement baissière de l'emploi prolétarisé et de la nécessité d'une redistribution des gains de productivité obtenus par l'automatisation à travers un travail effectué et rémunéré hors emploi que le programme du Territoire Apprenant Contributif s'est développé en Seine-Saint-Denis, expérimentant ainsi le développement d'une économie de la contribution.

Le travail hors emploi, c'est ce qui constitue une activité de savoir non encore valorisée économiquement et socialement. Nous soutenons que, dans le contexte de l'ère Anthropocène, il faut investir dans son développement, et cela, afin de faire émerger de nouveaux savoirs — vivre autrement, faire autrement, concevoir autrement — capables de **désintoxiquer l'économie industrielle**.

Le but de l'économie contributive comme modèle macroéconomique fondé sur des activités territoriales microéconomiques et méso-économiques est ainsi de **revaloriser les savoirs de toutes sortes** — de celui de la mère qui sait élever son enfant à l'époque des écrans tactiles (ce à quoi travaille la clinique contributive du Territoire Apprenant Contributif de Plaine Commune) aux savoirs les plus formalisés et mathématisés, bouleversés par les *black boxes*, en passant par les savoir-faire du travail manuel ou intellectuel à l'époque de l'automatisation.

Dans l'économie contributive ainsi conçue, et rémunérant le travail par un **revenu contributif qui s'inspire du modèle français des intermittents du spectacle**, l'emploi, qui devient intermittent, est fonctionnellement **déprolétarisé**, ce qui signifie aussi que de nouvelles formes d'organisation du travail, inspirées d'abord par le logiciel libre, mais aussi par les méthodes de recherche action telles que la psychiatrie institutionnelle les aura pratiquées, ou telles que Gregory Bateson les aura étudiées (à travers l'association des Alcooliques Anonymes), sont mises en place à travers des dispositifs et institutions spécifiques. (À partir du cas de la Seine-Saint-Denis ont été conçus des instituts de gestion de l'économie contributive, IGEC)

Ici, la **décarbonation de l'économie passe donc par la déprolétarisation de l'industrie**. Cette évolution ne concerne évidemment pas tous les emplois. Mais elle concerne centralement tous ceux qui tendent à diminuer l'empreinte entropique de l'homme — la forme humaine de la production d'entropie étant aussi appelée **forçage anthropique** (*anthropogenic forcing*) dans le rapport 2014 du GIEC, et l'on parle plus généralement, par exemple en géographie, d'anthropisation.

C'est pourquoi nous utiliserons dans ce qui suit le terme **anthropie** pour qualifier la **forme spécifiquement humaine de l'entropie ; l'augmentation de l'anthropie** (sous des formes thermodynamiques, biologiques et informationnelles) **est le trait spécifique de l'ère Anthropocène**. L'anthropie ainsi conçue, et se développant à présent à un point tel que ses propres conditions de possibilité s'en trouvent inéluctablement compromises, l'enjeu est de **reconstituer des potentiels néguanthropiques**. Or ce qui définit un savoir **comme** savoir est précisément son caractère néguanthropique.

La revalorisation du travail et la revalorisation du savoir

Tels qu'ils permettent de lutter contre cette anthropie, les savoirs peuvent être **empiriques**, comme savoirs de la main au sens où les ont décrits par exemple Richard Sennett ou Marthew Crawford, ou encore au sens où la *good enough mother* de Donald Winnicott travaille et œuvre en élevant son enfant, c'est-à-dire cultive un savoir **de** son enfant et transmet ainsi un savoir **à** son enfant, ce qui s'appelle l'éducation parentale. **Un savoir empirique peut être un**

art (*ars*) au sens de l'artisan, mais aussi au sens de l'artiste, ou encore au sens du sportif.

Un savoir conceptuel peut être scientifique, ou technique, ou technologique. Quant aux **savoirs sociaux de la quotidienneté** — hospitalité, commensalité, relations de voisinage, pratiques festives, règles de vie constituant des mœurs —, ils sont détruits et ruinés par le marketing, les modes d'emploi et les usages réduits à l'utilité remplaçant les pratiques sociales toujours porteuses de savoirs spécifiques constituant des « mœurs » comme soin collectif, et en cela comme solidarité. De telles pratiques constituent les bases de ce qu'Henri Bergson appelait **l'obligation**, qui est la condition de la vie sociale, et qui, détruite, ne peut que conduire à une incivilité généralisée.

On pourrait continuer longtemps à décliner tout ce que *peut* être le savoir (empirique, conceptuel, social) : la tâche **est par essence interminable**, car le savoir, comme inventivité, créativité ou découverte, est **infini en principe et en puissance**, quoique toujours **fini en acte**, tout l'enjeu de la raison étant de savoir faire au mieux avec cette différence entre puissance et acte (au sens d'Aristote : *dunamis* et *energeia* — mot dont le radical est *ergon*).

Soulignons ici que la décarbonation comme déprolétarisation ne concerne pas que les activités de travail et d'emploi dans la production ou les services : l'enjeu est aussi **la désintoxication des consommateurs**, c'est-à-dire la déprolétarisation des modes de vie. Ici s'impose un immense chantier éducatif dont les termes et enjeux sont profondément nouveaux, et qui ne peut pas attendre les réformes des institutions d'éducation (jusqu'alors et généralement toujours plus calamiteuses), mais qui doit au contraire conduire à des dynamiques sociales de la société civile nourrissant et transformant les institutions éducatives — ce qui relance la question de ce qui fut développé au XX^e siècle au titre de l'éducation populaire et des rapports entre démocratie et éducation au sens de John Dewey.

Ici même, on pose en principe que **tout savoir**, quel qu'il soit — empirique, parental, artistique, sportif, scientifique, académique ou social, à tous les sens que l'on peut donner à ce dernier qualificatif—, tout savoir **sait quelque chose du monde en cela qu'il ajoute quelque chose à ce monde : il sait que ce monde est inachevé et qu'il faut continuer de le faire advenir**. Cet ajout par lequel **le monde advient par le savoir**, c'est un apport néguanthropique (..) aux mondes humains — lesquels, sans cela, s'effondreraient dans l'anthropie : le savoir, quelle que soit sa forme, c'est ce qui, dans la tendance spontanée de l'univers en totalité à aller vers le désordre, maintient ou constitue un ordre.

Dénué de tels savoirs, l'emploi peut devenir toxique et « saccager » son milieu, comme le souligne Supiot. Or c'est précisément en un tel **dénuement** que consiste la **prolétarisation**. Et **là est l'origine profonde de l'ère Anthropocène** atteignant à présent ses limites — les rapports du GIEC décrivant précisément de telles limites sous l'angle climatologique, mais le défi du réchauffement de la biosphère n'épuise malheureusement pas le sujet des limites de l'ère Anthropocène, lesquelles caractériseront sans aucun doute tous les traits les plus saillants de ce qui reste à venir du XXI^e siècle, y compris, espérons-le, comme réponses à ces limites, et, en cela, comme dépassement de l'ère Anthropocène par l'ère Néguanthropocène.

(...)dans le contexte de l'ère Anthropocène atteignant ses limites, **l'économie** doit être redéfinie avant tout comme **action collective de lutte contre l'entropie et contre l'anthropie** — tant il est vrai que les dérèglements divers qui caractérisent le stade actuel de l'ère Anthropocène consistent **tous** en une augmentation des taux d'entropie thermodynamique, comme dissipation de l'énergie, biologique, comme réduction de la biodiversité, et informationnelle, comme réduction des savoirs à des données et à des calculs informationnels — et, corrélativement, comme perte de crédit, défiance, mimétisme généralisé et domination de ce qui a été appelé *post-truth era* au moment même où, plus que

jamais, ce qu'Alfred Whitehead appelait la fonction de la raison devrait être remise au cœur de ce qui constitue un état d'extrême urgence.

Lutter contre l'anthropie

S'il est évident que l'économie est d'abord ce qui consiste à produire, à partager et à échanger de la valeur, et si l'économie dite de consommation a fondamentalement consisté, depuis l'avènement de l'économie industrielle, à produire diverses formes de valeur au-delà de ce qui constitue la valeur dans les économies de subsistance (en dévalorisant les valeurs traditionnelles, et en valorisant **par l'économie** les découvertes scientifiques et les inventions techniques à travers un processus d'innovation dont la première fonction est le marketing tel qu'il « crée des besoins »), au stade actuel de l'ère Anthropocène

- cette valeur s'est dévalorisée, ce qui constitue un **extrême désenchantement**, au sens que Max Weber donnait à ce mot — mais bien au-delà de ce qu'il put lui-même en anticiper —,
- la « valeur de toutes les valeurs » devient de façon toujours plus patente ce qui permettra à cette ère de **dépasser ses limites** — et d'entrer en cela dans une nouvelle ère.

Dépasser ces limites, cela ne peut être rien d'autre que lutter contre l'entropie, et contre sa principale source : l'anthropie. Lutter contre l'entropie, c'est ce que fait le vivant : on parle d'entropie négative en ce sens depuis qu'Erwin Schrödinger en a formulé le concept en 1944 à Dublin — au cours de conférences publiées ensuite sous le titre *Qu'est-ce que la vie ?*

Nous avons déjà signalé qu'en 1971, trente-sept ans après sa rencontre avec Joseph Schumpeter à Harvard, Nicholas Georgescu-Roegen montre que **l'économie industrielle ne tient pas compte de l'entropie, étant de ce fait nécessairement condamnée à détruire ses propres conditions de possibilité**. Arnold Toynbee développera des arguments comparables en repartant des analyses de Vladimir Vernadsky dans un chapitre de *La Grande Aventure de l'humanité* intitulé « La biosphère ».

Or **l'entropie négative**, qui commande le processus d'organisation du vivant tout au long de son évolution, ne peut cependant se produire que **temporairement** et **localement**. Nous soutenons que c'est également vrai de ce que nous appelons **l'anthropie négative**, ou **néguanthropie**, et nous posons que toute société est une localité néguanthropique appartenant à une localité de même type, mais plus vaste, jusqu'à la plus vaste localité sur terre, qui est la biosphère elle-même comme **singularité absolue** dans l'univers sidéral connu.

À l'inverse, et en conséquence, la **globalisation** (comme parachèvement toxique et insoutenable de la transformation de la biosphère en technosphère), lorsqu'elle **élimine systématiquement** les spécificités locales, conduit à augmenter massivement les processus entropiques et anthropiques. C'est pourquoi engager la présente initiative en direction de l'Organisation des Nations unies a également consisté pour notre collectif à réactiver la notion d'« intemation » avancée en 1920 par Marcel Mauss.

La notion d'intemation et les échelles de localité

(...) La façon dont Mauss décrit les nations en 1920 doit être réévaluée en fonction de ces notions, dont il ne disposait pas : **les nations, comme toutes les autres formes de localité appelées sociétés humaines** (du clan à la localité néguentropique que constitue la biosphère elle-même dans sa globalité à l'échelle du système solaire), **sont des cas d'organisation que nous appelons néguanthropiques** pour les distinguer de la néguentropie constituée par le vivant en général.

Pratiquer un tel vocabulaire, c'est prendre acte de l'enjeu « **pharmacologique** » que constituent les organes exosomatiques tels que Lotka les théorise, et dont **une économie digne de ce nom doit réduire au minimum les diverses formes de toxicité** par une organisation appropriée à la fois des savoirs (et donc de l'éducation) et des échanges (et donc de l'économie) — les savoirs reposant eux-mêmes sur des échanges, dont l'économie éditoriale, sous toutes ses formes, est une condition fondamentale, avec les institutions scientifiques dont on verra qu'Albert Einstein, tout comme Bergson et Mauss, se préoccupait au sein de la Société des Nations.

Mauss posait en 1920, et dans le contexte de la création de la SDN et du débat qu'elle suscitait alors parmi les socialistes (auxquels il appartenait), qu'il ne fallait pas diluer les nations dans **l'internationalisme**, contrairement à la réaction de la plupart des marxistes, qui soutenaient alors la révolution d'octobre 1917 : il s'agissait pour lui de permettre le « concert » des nations par **la constitution d'une internation**. On peut voir dans cet avertissement la prescience du fait qu'une négation des nations conduisait inéluctablement à une exacerbation des nationalismes. Mais on peut aussi y voir un vœu pieux — notamment après l'échec de la SDN.

Si cela est vrai, ce vœu et sa piété (comme croyance dans la **supériorité de l'intérêt pacifique** des hommes) sont de nos jours à reconsidérer du point de vue d'une économie conçue avant tout comme lutte contre l'entropie, et donc comme **valorisation de localités ouvertes**, et fondées, de ce fait (cette économie et ces localités), sur une nouvelle épistémologie de l'économie et des disciplines qu'elle convoque (mathématiques, physique, biologie, informatique théorique, notamment), prenant pleinement en compte les enjeux de l'entropie.

Prendre en compte les enjeux de l'entropie, cela veut dire apprendre à compter autrement, en traduisant ces enjeux **formellement**, en particulier dans les processus de certification, de traçabilité et de comptabilité qui constituent toute économie industrielle, et en les traduisant en termes juridiques et institutionnels aux diverses échelles qu'il s'agit dès lors de reconstituer — non pas comme barrières, mais comme **points de passage et négociations des économies d'échelle** tels qu'une économie de la néguentropie les requiert, et tels qu'une monétisation extraterritoriale les impose. Il y a dans les travaux actuels menés sur la comptabilité par des économistes, des juristes, des philosophes, notamment, toutes sortes de possibilités — par exemple, en Europe, avec la mise en place de ce qui est appelé les « comptes satellites ».

Guerre et paix économiques

Un siècle après l'institution de la SDN et la méditation de Mauss, **la préoccupation immédiate** n'est pas d'éviter un conflit mondial — même si, au cours de la dernière décennie, l'inquiétude à cet égard n'aura cessé de croître à nouveau, bien loin de l'« optimisme » qui aura dominé la fin du XX^e siècle. La principale préoccupation en matière de conflits est devenue **la guerre économique**, en tant qu'elle est ruineuse pour les environnements — sociaux, moraux et mentaux aussi bien que physiques.

C'est dans ce contexte que les nationalismes les plus archaïques croissent partout dans le monde — et, avec eux, les processus de remilitarisation, et donc de nouvelles menaces de guerre, la différence avec ce qui conduisit aux deux guerres mondiales du XX^e siècle étant la banalité de l'arme atomique. La situation est, autrement dit, incommensurablement plus grave qu'à l'époque de la SDN.

Pourquoi en ce cas rien ne semble pouvoir être changé dans cet état de fait ? Nous soutenons dans le premier chapitre que c'est d'abord une question épistémique et épistémologique, c'est-à-dire que la question **quid juris ?** telle que Kant l'introduit au début de

la *Critique de la raison pure* doit être posée à nouveaux frais, et qu'il faut pour cela — et dans l'état d'extrême urgence — mettre en place et soutenir des processus de recherche contributive appropriés, appuyés sur une institution scientifique qui doit être créée pour cela, et qui constituerait la base institutionnelle d'une internationalisation.

La SDN devint l'ONU en 1945, précisément à la suite de l'échec à contenir les nationalismes exacerbés de l'Allemagne, de l'Italie et du Japon — avec les conséquences que l'on sait, cependant que le monde s'était divisé en deux blocs. À présent que

- l'internationalisation s'est opérée par le marché,
- l'ère Anthropocène a été qualifiée comme telle, la question de la lutte contre l'entropie s'imposant au cœur de l'économie,

il est temps de repenser cette histoire séculaire **du point de vue d'une critique de l'économie globalisée** qui ignore structurellement et fonctionnellement les diversités et spécificités locales telles que, comme néguanthropie, elles génèrent de la noodiversité (c'est-à-dire des savoirs infiniment variés et précieux) — comme la vie néguentropique génère de la biodiversité.

Notons ici que des initiatives aussi différentes que celles issues du mouvement territorialiste suscité en Italie par Alberto Magnaghi et celles des « villes et territoires en transition » inspirés par Rob Hopkins en Angleterre constituent avant tout des discours et des pratiques sur et par la localité — de même que, de façons un peu différentes, les réaffirmations des « savoirs ancestraux » en Amérique du Sud (par exemple dans la constitution de l'Équateur, ou dans le perspectivisme d'Eduardo Viveiros de Castro) et des peuples autochtones en Amérique du Nord (au Canada) rouvrent la question préalable du **statut de la localité dans la vie sociale, économique et noétique**.

De même convient-il de rappeler que

- la *politeia*, telle qu'elle provient de l'expérience grecque de la *polis*, et telle qu'elle a toujours consisté à affirmer la prévalence de la décision politique sur la décision économique, est toujours **le privilège d'un lieu**, qu'on l'appelle **cité (*polis*, *civitas*, ou **république** au sens de la Renaissance, puis de Kant), **monarchie**, **empire**, **nation** ou **union** (fédération ou confédération comme aux États-Unis, en Inde, au Brésil etc.),**
- le « **peuple** » et son « **indépendance** » sont constitués par leur droit territorial à **l'autodétermination**. Aucune cosmopolitique ne saurait l'ignorer (à commencer par celle de Kant).

La **globalisation**, qui s'est soudainement étendue à l'échelle de la planète en totalité à la fin du XX^e siècle **en utilisant le vecteur technologique** pour prescrire des usages standards, sans plus tenir aucun compte des spécificités de ce que Bertrand Gille et Niklas Luhmann appelaient les systèmes sociaux, ignorant **de ce fait** les pratiques sociales singulières que les nouveaux organes exosomatiques rendaient aussi possibles, la globalisation, ainsi menée, a **éliminé toutes les échelles locales** — de la **nano-localité** domestique à la **macro-localité** nationale, voire continentale (régionale au sens anglo-saxon d'unité géographique), imposant ainsi une conception standardisée et monolithique du marché tentant elle-même de s'imposer comme une hégémonie computationnelle fondée sur l'élimination de tout ce qui n'est pas calculable.

Elle a de ce fait **ruiné la métalocalité biosphérique**, car celle-ci ne peut demeurer une singularité dans l'univers (comme milieu de vie) qu'à la condition de protéger et sa **biodiversité**, et, lorsqu'elle tend à devenir technosphérique, sa **noodiversité** : telle est la réalité de l'ère Anthropocène rencontrant ses limites extrêmes. Et telle est la raison pour

laquelle les extrémismes nationalistes réapparaissent à peu près partout, voire deviennent ou redeviennent les premières forces politiques.

Localités urbaines et commerces urbains dans le devenir computationnel

Quant à la ville, non seulement au sens de la petite localité de Totnes, en Angleterre, telle que la décrit Hopkins, mais comme métropole ou mégapole ou mégalopole, constituant ce qu'il est devenu habituel d'appeler la ville globale depuis les travaux de Saskia Sassen, elle a montré qu'elle était aussi le foyer d'une réinvention complexe et de la localité, et de la citoyenneté :

L'espace constitué par la grille mondiale des villes globales [...] est sans doute un des espaces les plus stratégiques pour la formation de types inédits de politiques, d'identités et de communautés, y compris celles qui sont transnationales. C'est un espace centré sur un lieu [...] implanté dans des sites stratégiques et singuliers [...] transterritorial en ce qu'il connecte des sites qui ne sont pas géographiquement proches. [...] La centralité du lieu dans un contexte de processus globaux engendre une ouverture économique et politique transnationale.

En cela, la ville globale et les réseaux de villes globales ne sont pas seulement des « territoires apprenants » au sens où Pierre Veltz les décrivait en 1993 : depuis lors se sont développés les réseaux numériques, à une vitesse et à une échelle telles que les localités urbaines s'en sont trouvées très profondément transformées :

Toute la question du contexte et de ses environs, en tant que partie de la localité, est profondément bousculée (par les réseaux globaux)

Il en résulte qu'apparaissent de nouveaux types de frontières, qui ne sont pas seulement nationales ni territoriales, cependant que se forme

un droit global [...] qu'il convient de [...] distinguer du droit national comme du droit international

et qui est avant tout un droit du contrat qui désintègre les notions de droit issues de l'Antiquité gréco-romaine, et fondamentalement liées aux questions *quid juris ?* et *quid facti ?* telles que Kant les revisite et telles **qu'elles concernent aussi bien les sciences que le droit**. Reste que ces économies et organisations urbaines locales réticulées, et devenant globales en cela, sont à ce jour plus des « chevaux de Troie » pour faire pénétrer les critères de valeurs issues du marché global tel qu'il ignore les questions d'entropie que l'inverse.

Avec l'effacement des localités en tant qu'elles sont néguentropiques et néguanthropiques, c'est aussi le commerce que le marché global a détruit — au sens où Armand Hatchuel et Olivier Favereau ont proposé de distinguer commerce et marché. Il importe ici de souligner que la notion de **marché global** est fondée sur l'a **priori** parfaitement fallacieux selon lequel un comportement rationnel est un calcul, c'est-à-dire un « ratio », tous les agents économiques étant alors définis comme faisant des calculs d'intérêts particuliers parfaitement décontextualisés et délocalisés, étayant après consolidation une rationalité universelle qui a plus à voir avec ce qu'Adorno appelait la rationalisation qu'avec ce que Whitehead appelle la raison. C'est cela qui conduit à ce que Supiot a appelé **la gouvernance par les nombres**.

Une telle conception de l'économie aboutit nécessairement à la **négation du politique**, la démocratie se désintégrant dans le marketing, ce qui génère parmi les populations du monde entier un sentiment de dépossession de leur avenir et de soumission à un devenir computationnel fonctionnellement aveugle — d'autant que cette hégémonie computationnaliste, dont les « plateformes » sont devenues les opératrices, commandant

désormais de fait la réticulation de ces villes globales, conduit à une catastrophe annoncée, et à une échéance si rapprochée qu'elle pourrait venir frapper avec une violence inouïe les jeunes générations d'aujourd'hui lorsqu'elles seront devenues adultes (et l'on voit alors à quel prix le renoncement à la finalité au nom de l'efficacité est **absolument illusoire**).

L'adresse à Antonio Guterres : une méthode pour sortir de l'enfer qui vient

Le 10 septembre 2018, dix jours avant la première réunion du Collectif International à Londres, Antonio Guterres avait prononcé à New York, devant l'assemblée générale des États membres, un discours à travers lequel il enjoignait aux nations de prendre de toute urgence les mesures requises par les derniers rapports du GIEC. Quatre mois plus tard, le 24 janvier 2019, il allait reprendre et ajuster ces propos devant les entreprises globales réunies au Forum économique mondial de Davos — où Greta Thunberg était aussi présente, après avoir pris en août 2018 l'initiative de parler au nom de sa génération tout en engageant une « grève mondiale pour le climat ».

Le Collectif International a alors décidé d'adresser à Antonio Guterres, en tant que secrétaire général de l'ONU, la lettre reproduite après cette introduction, annonçant les propositions déclinées dans les chapitres qui suivent. Dans ce courrier, nous proposons à Antonio Guterres et aux Nations unies

- d'une part, un **diagnostic** de ce qui bloque toute initiative concertée des pouvoirs publics et économiques pour surmonter les catastrophes désormais diversement anticipées et décrites,
- d'autre part, une **méthode** pour surmonter ces blocages — cette méthode prenant acte à la fois des objectifs de développement durable adoptés en 2015 par l'ONU et de l'impérative nécessité d'affronter de façon **intégrée** les immenses défis que constituent d'une part le changement climatique, d'autre part ses conséquences migratoires, et enfin les bouleversements induits par les technologies numériques, ainsi que le soulignait Antonio Guterres le 24 janvier 2019 à Davos.

Redisons que si ni les États membres, ni les entreprises globales ou transnationales n'agissent dans le sens requis par Antonio Guterres et par Greta Thunberg, ce n'est pas seulement en fonction de conflits d'intérêts particuliers face à l'impératif de privilégier le bien public porté à l'échelle de la biosphère : **c'est d'abord parce que font défaut, à l'échelle des États aussi bien qu'à l'échelle des entreprises, les concepts et les méthodes qui sont requis pour faire face à ce « renversement de toutes les valeurs » en quoi consiste l'épreuve de l'Anthropocène devenue l'ère post-véridique.**

Dire cela signifie qu'il faut **accomplir un effort colossal de recherche** pour faire face à ces défis, alors même que le GIEC pose qu'il faut désormais agir sans délai, et donc sans le temps d'une recherche préalable qui ferait précéder l'action par la réflexion. Cette apparente contradiction n'en est cependant pas une pour nous, et l'on a déjà argumenté en ce sens : faire de cette contradiction une perspective nouvelle est à la fois le but et la méthode de la recherche contributive.

Territoires laboratoires et recherche contributive

Outre qu'il se mène depuis des années des recherches qui tentent de dépasser les limites de la pensée dominante telle qu'elle demeure profondément liée au paradigme qui a conduit à ce que le GIEC annonce, faute de changer de cap, comme une inéluctable catastrophe, la recherche contributive consiste à **développer des territoires laboratoires associant intimement et quotidiennement des habitants, des associations, des institutions, des**

entreprises et des administrations. Il s'agit pour ces **communautés apprenantes** de faire face très **pratiquement** aux enjeux immédiats de l'ère Anthropocène, telle qu'il s'y produit des processus toxiques de toutes sortes, tout en y mettant à l'épreuve et en y formalisant de nouveaux modèles théoriques, c'est-à-dire génériques, et en cela transposables — précisément **sous condition de prise en compte des localités.**

C'est pourquoi la proposition que nous faisons aux Nations unies en nous adressant à son secrétaire général est de lancer à grande échelle, et dans toutes les régions du monde, des **initiatives de territoires laboratoires pratiquant la recherche contributive**, en ouvrant un appel d'offres doté de moyens suffisants, et appelant des candidatures sur la base d'un cahier des charges dont le travail que nous présentons ici se propose de constituer une base de départ.

Comme on l'a déjà indiqué, la thèse première consiste à poser que l'élément de blocage principal du développement économique actuel a **d'abord** des causes **épistémologiques.** Elle est exposée dans le premier chapitre.

L'intégration des enjeux et des formalismes liés à l'entropie nécessite des approches territorialisées, selon les motifs exposés précédemment, **l'enjeu étant alors le passage des niveaux microéconomiques aux niveaux macroéconomiques en traversant les strates méso-économiques régionales et de filière.** Les dynamiques territoriales et urbaines, d'une part, les spécificités des économies contributives valorisant le travail et déprolétarisant les emplois, d'autre part, constituent les enjeux des chapitres deux et trois.

La méthode de recherche contributive, qui s'inspire en partie de ce que l'artiste allemand Joseph Beuys avait appelé la « **sculpture sociale** », est exposée dans le chapitre quatre. Telle qu'elle est ici proposée, c'est-à-dire dans le cadre d'une démarche expérimentale mise en œuvre à l'échelle mondiale, elle requiert **la constitution d'une institution scientifique** qui devrait être le point de départ d'une Internation — comme c'est exposé dans le chapitre cinq.

Une telle pratique de recherche expérimentale tout aussi bien que théorique et contributive nécessite des instruments de délibération, de coopération et d'échange pour lesquels de nouvelles pratiques de la conception informatique, de l'ingénierie et du design sont requises. Elle suppose une requalification des questions dites éthiques, d'une part en repartant de la notion **d'ethos** — c'est-à-dire aussi bien de **localité** — et d'autre part en requalifiant celui-ci dans **le contexte global devenu technosphérique.** Ces analyses sont exposées dans les chapitres six et sept.

Le défi du changement climatique est clairement identifié, qualifié et quantifié comme **la question du métabolisme du carbone** dans une société basée sur la technologie thermodynamique que fut tout d'abord et par excellence la machine à vapeur — à partir de l'étude de laquelle apparaîtra la **théorie thermodynamique.** **La question des technologies du silicium** — qui sont devenues de nos jours à la fois des concurrents des employés prolétarisés et des dispositifs de décision automatisée — est cependant tout aussi cruciale dans la lutte contre le franchissement des limites de l'ère Anthropocène.

Depuis le début du XXI^e siècle, et dans le contexte de la guerre commerciale, avec les smartphones et les réseaux dits sociaux, ces technologies du silicium sont en outre socialisées dans le sens d'une exploitation systématiquement addictive des circuits dopaminergiques de la récompense. Les chapitres huit et neuf exposent ces enjeux, qui constituent les bases fondamentales d'une **politique de la désintoxication** qui **serait fondée sur une déprolétarisation nouant de nouveaux rapports avec ces dispositifs exosomatiques hautement toxiques que sont devenues les technologies du carbone et du silicium, qu'il**

s'agit de réorienter vers des pratiques économiques curatives.

Questions et problèmes aporétiques de la localité

En introduisant l'enjeu de la lutte contre l'anthropie, nous avons souligné **le caractère irréductible de la localité**. Celle-ci, dans le cas de la forme exosomatique de la vie, **peut cependant devenir elle-même toxique** : dès lors que les organes exosomatiques sont irréductiblement **bivalents**, ils peuvent léser ceux qui, individuellement et collectivement, en subissent les effets entropiques, et toute situation de crise procède de près ou de loin d'un tel « désajustement » où le « *pharmakon* » exosomatique peut ainsi inverser son signe, et devenir « poison » plutôt que « remède ». Alors, la localité tend à se rétracter et à se fermer — c'est-à-dire à décliner.

Quant à la possible toxicité des organes en principe bénéfiques, le début du XXI^e siècle se présente comme **une véritable accumulation de telles inversions de signes par lesquelles le remède se révèle tout à coup être empoisonnant**. À tous égards, l'ère Anthropocène apparaît précisément comme une telle inversion, à l'échelle de la planète tout entière, et l'on sent bien à présent à quel point de telles inversions de valeur peuvent être porteuses de violence.

C'est d'autant plus le cas que, la plupart du temps, lorsqu'un dispositif exosomatique qui s'était installé plus ou moins positivement inverse son signe, les victimes de cette bivalence se retournent vers une autre victime, dite « expiatoire » : un « *pharmakos* », comme disent les Grecs de l'Antiquité et les Écritures du monothéisme, c'est-à-dire un **bouc émissaire**. La localité se constitue alors essentiellement comme une symptomatologie de l'exclusion.

C'est souvent ainsi que, de nos jours, la localité, parce qu'elle se vit en quelque sorte par défaut, est revendiquée comme affirmation identitaire, close et stérile — le bouc émissaire permettant de **se dissimuler les remises en cause** que nécessiterait une véritable revalorisation des localités fondées sur le partage et l'échange de savoirs nouveaux, inaugurant un nouveau rapport aux technologies et, plus généralement, au **milieu** qui s'y forme (...). La localité devient alors la **projection fantasmatique d'une identité donnée**, et non **le processus d'une identification toujours ouverte**, restant à venir, et adoptive, c'est-à-dire métabolisant son altérité.

Une localité n'est pas une identité. C'est au contraire un **processus d'altération** constitué de localités plus restreintes et multiples, et inclus dans de plus vastes localités. La question fondamentale est celle du **métabolisme** qu'est la localité en tant que processus néguanthropique — y compris à son niveau le plus élevé, comme biosphère en totalité, désormais devenue technosphère.

Le métabolisme par lequel les localités entrent en relation et échangent des altérités est l'économie, qui n'est pas réductible à l'échange des biens de subsistance ou de consommation, et qui constitue toujours ce que Paul Valéry appelait **une économie politique de la valeur esprit** — niveau le plus sublimé de ce que Freud appelait plus généralement l'économie libidinale. Cette économie est conditionnée dans ses formes par les configurations historiques du processus d'exosomatisation.

Le **processus d'exosomatisation** est ce qui sans cesse **désoriente** la forme de vie exosomatique. Initialement, d'abord et avant tout, la localité est **l'avoir lieu** d'où émerge une **orientation**, c'est-à-dire un sens — une fin, **surgie d'un point de vue partagé par une communauté**, constituant ainsi un savoir, ou plutôt un faisceau de savoirs, toujours déjà en train de diffracter en direction d'un avenir diversement ouvert.

Un tel point de vue est un **potentiel de bifurcation**, c'est-à-dire d'émergence d'une différence comme lieu — où un déphasage se produit dans le rapport à la matière qu'est toujours la métabolisation, engendrant une dimensionnalité à la fois singulière et collective. **La localité ainsi conçue est le moteur de la différence elle-même** : elle n'est pas constituée par son identité (elle n'en a pas : elle surgit du défaut d'origine que frappe — et comme mystère — l'exosomatization), mais par son **potentiel de différenciation**.

Ceci est vrai des localités de toutes les époques et de toutes les régions du monde. Le fait que les Baruya soient organisés en tribus appartenant elles-mêmes à une ethnie, la tribu recelant elle-même des clans, signifie que c'est dans le **différentiel que constituent ces échelles de localité** que peuvent surgir des processus d'individuation locaux — ces différentes échelles étant cosmologiquement inscrites dans les localités qui dépassent l'ethnie, ce **dépassement** étant toujours l'objet de ce que nous appelons ici la noèse comme noodiversité. La localité, autrement dit, s'exprime toujours en points de vue eux-mêmes locaux par rapport au processus d'unification qu'elle forme.

La localité est donc **relationnelle** et fonctionne comme le lieu d'activation d'une autre dimension dans un champ — qui est elle-même le produit d'un autre différentiel produit par une autre localité sur une autre dimension du champ. **La différence est première**, c'est-à-dire primordialement liée à une autre différence, plutôt qu'à l'existence d'une identité préconstituée.

La réévaluation des localités ainsi conçues comme **sources de néguanthropie** et d'anti-anthropie (de processus métastabilisés sous forme de structures sociales et de singularités émergentes toujours capables de remettre en cause tout ordre constitué) nécessite de repenser le calcul automatique et les algorithmes sur de nouvelles bases d'informatique théorique — dont les principes les plus généraux sont esquissés dans le chapitre six — et comme **technodiversité constitutive de cosmotechniques**.

L'actuelle génération automatique de relations entre individus psychiques conduit — à travers ce que l'on appelle le *user profiling*, les *écho chambers* et le *nudging* — à littéralement **anéantir ces localités psychiques que sont les individus eux-mêmes**, qui se trouvent ainsi remplacés par ce que Félix Guattari avait appelé des *dividuels*, au sens où en sont statistiquement extraits des *patterns* sur un mode que Robert Musil préfigurait déjà en quelque façon dans *L'Homme sans qualités*, cependant qu'en Italie, en Allemagne et au Japon se préparait une catastrophe.

Ce sont ici les savoirs en tant que mémoires (ensembles de rétentions collectives et de protentions collectives) qui sont très gravement compromis par le *user profiling*, les *écho chambers* et le *nudging* : la société devient ainsi systématiquement **amnésique**. Il ne s'agit pas cependant de prôner la protection d'une mémoire individuelle ou collective « authentique » qui serait maintenue à l'écart et à l'abri du calcul : l'enjeu est **la socialisation néguanthropique et anti-anthropique de la rétention artificielle**, qui, comme **exosomatization**, constitue toute forme de société, comme **totem**, tel que le considère Émile Durkheim, ou comme **œuvre** au sens d'Ignace Meyerson, la **rétention digitale** devant être théorisée à nouveaux frais en vue de la mettre au service de la métabolisation des localités, et non de leur abstraction purement computationnelle et extractive.

C'est en ce sens que les IGEC, comme institutions de l'économie contributive, sont basés avant tout sur des plateformes délibératives constituées **en partant du niveau local**, et à partir de projets formant des structures d'échanges micro-réticulaires, vers des structures d'échanges macro-réticulaires.

L'avenir selon Bergson

Confrontés aux défis mortels et apocalyptiques au sens strict de la fin de l'ère Anthropocène annoncée par la communauté scientifique dans son immense majorité, **les êtres humains doivent reconstituer des savoirs en redécouvrant des savoirs anciens, voire ancestraux, et en produisant des savoirs nouveaux dans tous les domaines.** Inventivité, créativité et découverte sont aujourd'hui et comme toujours les seuls garants de l'avenir de l'humanité — et plus généralement de la vie.

La recherche contributive pose que **tous peuvent et doivent prendre part** à une telle production de richesses nouvelles, et l'économie contributive pose que cela nécessite un changement macroéconomique, raisonné, expérimenté et délibéré, fondé sur une reprise en compte de l'ensemble des travaux scientifiques, au service d'une nouvelle rationalité économique combattant l'anthropie, et ouvrant **un âge fondé sur la coopération et la paix économiques**, plutôt que sur une destruction qui n'est plus en rien « créatrice » : l'ère Anthropocène est la révélation du caractère avant tout destructeur de la « destruction créatrice » décrivant selon Joseph Schumpeter le capitalisme consumériste.

Si l'inventivité, la créativité et la découverte sont toujours les seuls garants de l'avenir, ce qui change à présent, et désoriente à cet égard, c'est **le fait qu'une économie globale, d'une efficacité extraordinaire, qui a permis de nourrir, de vêtir et de loger des milliards d'habitants, plus ou moins mal, s'avère avoir aussi été d'une toxicité hors du commun** — telle qu'elle menace de mettre un terme à ce que Toynbee avait appelé « la grande aventure de l'humanité ».

Ici, et pour en tirer les leçons, il faut relire trois petites phrases tout à fait extraordinaires — extra-lucides — qui furent publiées par Henri Bergson en 1932 :

L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. À elle de voir si elle veut continuer à vivre.

Annexes

Vous trouverez en annexes deux textes sur la numérisation économique (quantification) du monde publiés sur mon blog en 2007 et 2008 :

- De la relation marchande à la raison économique : une réaction en chaîne³⁰.
- Quand le supercapitalisme menace la démocratie³¹.

En prime, je vous propose la traduction d'un texte unique et très précieux :

- Hannah Arendt sur Hannah Arendt³².

Je vous en conseille vivement la lecture.

³⁰ D'après Jean François Billeter, *Chine trois fois muette*, Éditions Allia, 2006.

³¹ Sur Robert Reich, *Supercapitalisme*, Éditions Vuibert, 2007

³² Hannah Arendt, *Thinking Without a Banister, Essays in Understanding 1953-1975*, Schocken Books, 2018, p. 443-475.

De la relation marchande à la raison économique : une réaction en chaîne

Jean-François Billeter, dans son livre, Chine, trois fois muette, réédité en 2006 aux éditions Allia, décrit de façon très synthétique et convaincante le chemin ayant conduit de la relation marchande à la raison économique.

À l'époque de la Renaissance s'est déclenchée une **réaction en chaîne** non maîtrisée. Cette réaction en chaîne a d'abord été **locale**, elle s'est ensuite étendue à **l'Europe**, puis au **monde**. Elle a eu des effets **positifs** puis de plus en plus **problématiques**, puis de plus en plus **désastreux**. Elle se poursuit sous nos yeux.

Pour comprendre ce phénomène sans précédent, il faut saisir **la logique de son développement et percevoir en même temps la forme particulière d'inconscience qu'il a engendrée et entretenue**. Il s'agit d'une réaction en chaîne non maîtrisée parce que ses acteurs n'ont pas eu conscience, et ont aujourd'hui moins conscience que jamais, de son véritable mécanisme. Or elle ne pourra être arrêtée que lorsque ce mécanisme aura généralement été reconnu.

Le **premier moment** se produit à la Renaissance avec **l'émancipation de la relation marchande**. Cette relation, qui préexistait, qui a existé sous différentes formes bien avant cette époque, apparaît à partir de ce moment-là comme porteuse d'une rationalité autonome et supérieure – d'une rationalité plus rationnelle en quelque sorte –, susceptible de devenir principe de progrès dans la connaissance du monde et l'organisation de la société. Les marchands se mettent à envisager la société et le monde du point de vue de leur rapport particulier aux choses, c'est-à-dire du rapport abstrait, **quantifié**, calculé en même temps qu'expérimentateur qu'ils entretiennent avec leurs marchandises. Cette nouvelle forme de raison, positive et entreprenante, s'affirme en Italie d'abord, puis dans d'autres parties de l'Europe. Elle s'étend progressivement aux domaines des techniques, des sciences et des arts. Nul ne comprend, à l'époque, que cette raison apparemment autonome est une **raison marchande par son origine et dans son essence**. Nul ne perçoit son caractère **réducteur**. Nul ne se doute encore du danger que recèle sa façon de réduire l'échange de biens entre membres d'une communauté à une opération purement **quantitative**.

Le **deuxième moment**, qui occupe les XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, est celui du **développement autonome de cette raison**. L'activité des marchands se transforme. Ils ne se contentent plus d'acheter et de vendre des produits. Grâce aux pouvoirs que leurs confèrent leurs capitaux, leur mobilité, leur information, ils se mettent à organiser le travail des autres, à leur faire produire des marchandises selon de nouvelles méthodes de division du travail, de coopération à distance, d'investissement et de contrôle financier, de prévision des marchés, d'acheminement des matières premières et des produits finis. Le développement quantitatif du commerce s'accompagne d'une lente transformation qualitative de l'activité, donc de **l'esprit**. Nous assistons à l'essor des sciences modernes, expérimentales et qualifiées qui vont peu à peu miner toutes les interprétations naïves du monde. Les savants ne se rendent pas compte, cependant, que la raison abstraite qu'ils manient avec tant de succès résulte de l'application au monde physique d'une forme d'abstraction qui a son origine dans la relation marchande et qui entretient avec elle un indissoluble lien.

Le **troisième moment** se produit au début du XIX^e siècle : **la raison marchande entreprend de se soumettre la réalité sociale dans son ensemble**. Pour continuer à progresser selon sa logique propre, elle exige en effet que ce ne soit plus seulement les matières premières et les produits finis qui puissent être achetés et vendus, mais tous les éléments du processus de production. **Elle décide de considérer le travail lui-même comme une marchandise qui sera achetée et vendue**. Il en résulte une **inversion** qui n'a pas de précédent historique et qui,

depuis lors, détermine le cours de l'histoire dans sa totalité. Jusque-là, dans toutes les sociétés, les pratiques économiques étaient restées intégrées dans un ensemble plus large de pratiques sociales, religieuses, politiques. L'économique était subordonné au social. Dorénavant, **l'économique se soumet le social et lui dicte sa loi**. On parle souvent de la « révolution industrielle ». Ce terme, en évoquant exclusivement l'aspect technique du phénomène, occulte sa véritable nature – qui est d'avoir été au premier chef une **révolution sociale**, une révolution imposée par la **violence** en Angleterre d'abord, puis dans d'autres pays européens peu après, puis dans beaucoup d'autres sociétés.

Aucun des efforts faits pour contrôler ce bouleversement n'a eu, jusqu'à aujourd'hui, le résultat escompté parce qu'aucun n'a porté sur **la racine du phénomène, sur l'inversion elle-même**, que l'on n'a pas discernée assez clairement. En même temps qu'une violence sociale cette inversion a été une violence intellectuelle en soumettant l'infinie profondeur et variété du social aux abstractions de la raison marchande, tenue pour la raison elle-même. La raison marchande devenue « raison économique » s'est imposée comme la pensée dominante de notre temps. Elle est congénitalement aveugle sur deux points essentiels. Elle ne peut voir par elle-même qu'elle impose en fait à la vie sociale les **abstractions** auxquelles elle l'a réduite mentalement, et qu'elle lui fait donc violence. Ignorant son origine historique, elle ne peut concevoir sa propre inscription dans l'histoire ni, par conséquent, son possible **dépassement** futur. Elle ne conçoit pas **l'inversion** du social et de l'économique à laquelle elle doit son triomphe et, par ce fait même, rend inconcevable la fin de cette inversion. La pensée dominante de notre époque nous prive du moyen intellectuel de dominer la réaction en chaîne qui ne cesse d'exercer sur notre monde des effets de plus en plus dévastateurs. **Ce troisième moment est décisif : c'est celui de la domination de la raison marchande devenue « raison économique ».**

Billeter situe le **quatrième moment** entre le milieu du XIX^e siècle et la fin de la Première Guerre mondiale. On y voit à l'œuvre **deux mouvements opposés**. D'une part, celui de la **progression de la raison économique**, de l'assujettissement de plus en plus étendu de la société, à la logique marchande, de certains progrès matériels qui en résultent, certes, mais plus encore des effets destructeurs sur la vie sociale. De l'autre, celui **des réactions contre les souffrances et l'avilissement** infligés aux exécutants, des mesures de protection philanthropiques, syndicales, bientôt politiques, débouchant sur la dénonciation du nouveau système lui-même. Lorsque le mouvement ouvrier devient menaçant, les plus déterminés parmi les possédants recourent à des manœuvres de diversion : d'abord l'antisémitisme (*Les Protocoles des Sages de Sion* sont fabriqués par la police tsariste vers 1902), puis la guerre. Dans la perspective adoptée ici, le comportement des dirigeants des principales nations européennes semble avoir obéi en 1914-1918 aux trois exigences suivantes : arbitrer les ambitions économiques des uns et des autres ; mettre leurs industries au service de la guerre afin de leur assurer de nouveaux marchés ; mobiliser en même temps les classes ouvrières les unes contre les autres au nom de leurs nations respectives pour qu'elles ne songent plus à contester le système d'exploitation auquel elles étaient soumises. Cette manœuvre, qui a causé de terribles massacres et coûté huit millions de morts, a été un succès. **Ce quatrième moment a finalement été celui d'une réaction victorieuse.**

Billeter lui fait succéder un **cinquième moment** qu'il fait aller de la fin de la Première Guerre mondiale à la fin de la deuxième. L'absurdité de la première a fait renaître la contestation. Des **révolutions** naissent en Allemagne, en Italie, en Russie. Celles d'Allemagne et d'Italie sont défaites mais l'agitation subsiste, surtout dans l'Allemagne écrasée par la dette de guerre, le chômage et la misère. Pour désamorcer le danger que cette agitation représente pour elle, la classe gestionnaire allemande engage sa puissance financière et industrielle derrière un

agitateur parmi d'autres, Hitler. Elle le charge de mettre le désespoir de la population au service du rétablissement de la puissance allemande, et de la faire œuvrer du même coup à la reconstitution et au perfectionnement du système d'exploitation précédent. Elle le fait avec l'accord et la complicité des gestionnaires des autres nations les plus puissantes de l'époque, qui voient dans cette nouvelle manœuvre plusieurs avantages. Elle leur donne l'occasion d'observer la mise au point de méthodes de plus en plus poussées **d'assujettissement** du social, puis de l'humain, à la **rationalité économique**. Elle suscite un nouveau danger de conflit entre nations européennes, ce qui leur permet de mettre à nouveau les classes ouvrières au service des nations et de les détourner ainsi de la critique du système. Secondée par l'Italie, l'Allemagne se charge en outre d'écraser la révolution là où elle renaît : en Espagne en 1936. L'effort de guerre profite enfin à leurs industries. De cette manœuvre résulte la Deuxième Guerre Mondiale, ses cinquante millions de morts et l'indicible horreur des vies détruites industriellement lorsqu'elles cessaient d'être utiles au système. Si l'on s'en tient au but inavoué – le maintien du système – l'opération a, de nouveau, été un succès. Contrairement aux révolutions italienne et allemande, la révolution russe a été victorieuse. Elle s'est cependant très vite soumise à une raison économique qui dans son principe, était la même que dans les autres nations industrielles : toutes les relations sociales, toute l'existence humaine devaient être soumises aux exigences de la production. Que cette production fût déclarée révolutionnaire ne changeait rien à l'affaire quant au fond. **Comme le précédent, ce cinquième moment a donc été, même en URSS, celui d'une réaction victorieuse.**

Le **sixième moment** est celui de la **victoire des Alliés** et de la **guerre froide**. L'effort de guerre avait déjà décuplé la puissance industrielle des États-Unis. Le rôle qu'ils jouèrent dans la défaite de l'Allemagne, de l'Italie et du Japon puis dans la reconstruction de l'Europe occidentale et du Japon fit de cette puissance le centre d'un nouveau système économique. La fin des colonies japonaises et européennes leur donna l'occasion de développer une **stratégie mondiale d'exploitation des matières premières et le contrôle des marchés**, donc de domination **indirecte** des sociétés. Ce qui est remarquable, c'est qu'ils aient pu agir ainsi en se présentant comme les libérateurs du genre humain, comme les hérauts d'un capitalisme jeune et innocent, lavé des stigmates par sa victoire sur les forces du mal. Ce manichéisme a été la **mystification** dominante de la seconde moitié du siècle. Il a permis aux classes gestionnaires du monde « libre » de nier toute responsabilité dans ce qui s'était passé et d'occulter autant que faire se pouvait, leur profonde connivence avec lesdites forces du mal.

Il faut ajouter qu'après la guerre la puissance américaine s'est heurtée à la puissance soviétique. Les deux systèmes se sont trouvés en concurrence dans la conquête des matières premières et des marchés autant que dans le mode de gestion de l'économie, donc de la société. Les deux systèmes ont puissamment profité de la menace qu'ils faisaient peser l'un sur l'autre. Le conflit leur permettait de mobiliser les sociétés qu'ils dominaient, l'un en faveur de la défense du « monde libre », l'autre en faveur du « socialisme ». Des deux côtés la menace d'une nouvelle guerre mondiale facilitait la poursuite de l'assujettissement de la société à la logique économique, favorisait une concentration sans précédent du pouvoir économique et permettait d'utiliser ce pouvoir sur une échelle également sans précédent dans l'histoire, à des fins d'intimidation, par la création d'une menace fatale pour la société humaine elle-même.

Cette réaction en chaîne a abouti, à chaque étape, à une situation plus dangereuse et à un système de mensonge plus impénétrable. Pendant la guerre froide de 1949 à 1989, il était quasiment impossible de comprendre comment **s'articulaient** la menace de destruction généralisée par la conflagration nucléaire, la guerre apparemment sans merci que se livraient les États-Unis et l'Union soviétique et leur connivence de fait dans le maintien d'un ordre fondé sur une même logique économique.

Le **septième moment** est **celui dans lequel nous sommes**. Il commence avec la chute du mur de Berlin en 1989. Deux ans plus tard, un événement imprévisible parce qu'absolument sans exemple dans l'histoire des états et des empires se produit : l'Union soviétique déclare forfait et prononce sa propre dissolution. Le président des États-Unis salue l'avènement d'un nouvel ordre mondial, mais l'illusion ne dure que le temps de quelque discours, car la logique qui est à l'œuvre dans toute cette histoire continue à déployer ses effets.

Pour comprendre comment, il faut remonter à l'origine de tout l'enchaînement, au basculement qui s'est produit au début du XIX^e siècle. De ce basculement est résultée **une forme de domination qui ne s'exerce plus directement sur les personnes**, d'homme à homme pour ainsi dire, mais **indirectement** par le contrôle et l'exploitation des relations marchandes qu'elle impose. Cette domination est plus difficile à saisir que d'autres formes plus anciennes à cause du caractère infailliblement rationnel, en apparence, de la science qu'elle invoque pour se justifier – la science économique. Elle est aussi plus difficile à critiquer parce que ceux qui l'exercent n'en assument plus la responsabilité à titre personnel. En même temps que ses défenseurs, ils sont eux-mêmes les laquais d'un système qui les dépasse.

Mais la logique à laquelle obéit son évolution semble pourtant claire. Dans une première étape, elle a contraint la plupart des membres de la société à **vendre leur travail**, à devenir des salariés, à dépendre de leur salaire pour subsister et à subsister en achetant les marchandises qu'ils produisent. Lorsque tous les profits réalisables à ce stade ont été réalisés, elle a entrepris de susciter de nouveaux besoins. Avant-guerre, le national-socialisme a innové en la matière en créant la Volkswagen et les autoroutes. Les autres nations industrielles s'y sont mis aussi, tout particulièrement l'Amérique de Henry Ford. Ce développement-là a repris de plus belle après la guerre et a engendré la **société de consommation**, dont les sortilèges ont si puissamment contribué à la victoire du système occidental sur le système soviétique. L'opération a consisté à soumettre à l'exploitation marchande, non plus seulement les besoins fondamentaux de la subsistance, mais virtuellement tous les besoins et tous les désirs – de jouissance, de santé, de confort, de sécurité, d'évasion, de mobilité, d'abrutissement, etc. Il fallait que le cinéma, la télévision, la publicité suscitent des envies qui cherchent à s'assouvir par des achats, que les marchandises achetées créent le besoin d'autres marchandises et que la frustration produite ainsi devienne le moteur d'une consommation sans fin. Matériellement, il en est résulté un gaspillage démentiel, des phénomènes de pollution de plus en plus dangereux dans l'immédiat et hypothéquant de plus en plus gravement l'avenir.

Le processus ne cesse de se radicaliser. Ce ne sont plus seulement les rapports sociaux qui sont remplacés par les rapports marchands, c'est la nature, voire la vie même qui est dissociée puis recombinaée afin d'être soumise à la loi du marché. Il s'agit d'une soumission de plus en plus complète à la raison économique

Quand le supercapitalisme menace la démocratie

Début 2008 était publié aux éditions Vuibert, dans une excellente traduction et avec un appareil critique complet (index, notes), un livre dont je m'étonne qu'il n'ait pas rencontré plus d'écho.

Professeur de politique publique à l'université de Californie à Berkeley, ancien secrétaire d'État à l'emploi sous la présidence de Bill Clinton, Robert Reich s'attaque pourtant à une question fondamentale. « **Et si le capitalisme d'aujourd'hui signait l'arrêt de mort à petit feu de la démocratie ?** ».

À travers **six chapitres** (l'âge pas tout à fait d'or, le supercapitalisme en gestation, le grand écart, la démocratie malade, la politique détournée de sa vocation, guide du supercapitalisme à l'usage du citoyen) Reich décrit et analyse **comment le capitalisme du milieu du XIX^e siècle s'est transformé en « capitalisme global » puis en « supercapitalisme »**.

Mais alors que ce supercapitalisme permet d'agrandir encore le gâteau économique, **la démocratie, elle, qui se soucie de l'ensemble des citoyens est, sous son influence, de moins en moins effective.**

Approximativement entre 1945 et 1975, l'Amérique avait trouvé, selon Reich, un **compromis** remarquable entre capitalisme et démocratie. Il combinait un système économique très productif et un système politique qui répondait dans une grande mesure aux besoins des citoyens. Cette époque était caractérisée par une production de masse (avec économies d'échelle et entreprises géantes), un partage des profits entre les parties prenantes (entreprise, fournisseurs, distributeurs, salariés), et un gouvernement qui protégeait la capacité de négociation de ces parties prenantes et qui réglementait l'accès aux biens communs (chemins de fer, téléphone, gaz et électricité et plus largement énergie).

Depuis la fin des années 1970 un changement fondamental s'est produit dans le capitalisme démocratique **américain**. Ce changement s'est propagé par ondes successives au reste du monde. La structure de l'économie a évolué vers des marchés infiniment plus concurrentiels. « Le pouvoir est passé aux consommateurs et aux investisseurs ». Les nouvelles technologies, issues de la guerre froide sont à l'origine de ce changement à travers :

- Le développement de la **mondialisation** avec la création de **chaînes d'approvisionnement mondialisées** rendues possibles par l'utilisation des **conteneurs, tankers** et des **nouvelles techniques d'informations et de communication**. Cela a aussi permis à la grande distribution d'agréger le pouvoir de négociation des consommateurs et de pressurer les fabricants pour en obtenir des prix toujours plus bas. Enfin le lien entre performance des entreprises américaines (de plus en plus mondialisées) et le bien-être des citoyens américains s'est rompu.
- Le développement de **nouveaux processus de production de plus en plus informatisés**, avec la fin des économies d'échelles, l'apparition de vendeurs multiples et la concurrence des oligopoles par des producteurs spécialisés.
- Le développement de la **déréglementation** dans les domaines des télécommunications, du transport aérien, de l'énergie mettant fin aux péréquations et aux subventions croisées. Enfin la déréglementation financière s'est accompagnée de l'agrégation par les fonds de pension et mutuels des investisseurs individuels qui ont contraint les entreprises à des rendements de plus en plus importants.

L'économie américaine est maintenant caractérisée par ce que Reich appelle « le grand écart ».

- Avec une économie devenue de en plus productive (triplement du PIB, un Dow-Jones multiplié par 13) et un revenu médian qui a stagné (si il avait progressé au même rythme que la productivité, ce revenu serait supérieur de 20 000 dollars par an à celui constaté aujourd'hui).
- Avec un désengagement des entreprises dans le domaine de la protection sociale de leurs salariés (18% fournissent une couverture sociale complète en 2006 contre 74% en 1980) et de leurs retraités (un tiers des entreprises de plus de 200 salariés fournissent une assurance sociale en 2006 contre deux tiers en 1980).
- Avec une captation accrue de la richesse par les couches supérieures. En 2004, 16% du revenu intérieur bénéficie à 1% des contribuables (deux fois plus qu'en 1980) et 7% de ce même revenu à 0,1% des contribuables (trois fois plus qu'en 1980). Enfin, là où un PDG d'une grande entreprise gagnait, en 1980, 40 fois le salaire moyen de ses salariés, il gagne, en 2001, 350 fois ce salaire moyen et même, en 2006, pour le PDG de General Motors, 900 fois.

La démocratie américaine est, elle malade. Les marchés répondent avec une efficacité redoutable aux désirs individuels, **ils ne répondent pas aux objectifs collectifs.** Les citoyens sont devenus inaudibles. Ne bénéficiant plus des institutions qui agrégeaient leurs pouvoirs de négociation, leur voix est couverte par le vacarme des entreprises et lobbies de toute sorte. Le processus politique est devenu une extension du champ de bataille qu'est le marché. Les entreprises sont entrées dans une concurrence de plus en plus farouche pour arracher des décisions politiques leur conférant un avantage concurrentiel conduisant à une véritable OPA du monde de l'entreprise sur celui de la politique. Avec un rôle croissant de l'argent des grandes entreprises dans la politique.

- Avec des entreprises et coalitions qui se présentent volontiers comme défenseurs de l'intérêt général, qui définissent ce que sont les « grands problèmes du moment » et qui financent des experts pour parer d'une apparence rationnelle des arrangements confortables (conduisant à une véritable « corruption du savoir »).
- Avec des politiques publiques jugées à la seule aune d'un calcul utilitaire permettant de déterminer si elles sont susceptibles d'améliorer la productivité de l'économie.
- Avec des responsables politiques qui s'intéressent de moins en moins aux questions de justice et d'équité sociale, alors que les inégalités se creusent, qui « représentent » les consommateurs et investisseurs, et de moins en moins les citoyens.

Pour Reich il est devenu **indispensable de séparer capitalisme et démocratie et de monter une garde attentive sur la frontière entre les deux.** L'enjeu est d'établir de nouvelles règles susceptibles de protéger et **promouvoir le bien commun** et d'empêcher le supercapitalisme de prendre la politique en otage, établissant un juste équilibre entre les intérêts des consommateurs, des investisseurs, des citoyens, de la société.

Pour lui, le supercapitalisme a définitivement rendu **illusoire** la promesse jamais tenue de la démocratie d'entreprise. L'entreprise résiste à tout ce qui pourrait avoir un impact négatif sur ses résultats, accorde peu de priorité à tout ce qui ne les conforte pas. L'entreprise ne peut pas faire de social sans imposer un coût supplémentaire aux consommateurs (prix) et investisseurs (rendements) qui iront voir ailleurs. L'entreprise a pour obsession de créer de la valeur pour l'actionnaire et non de pratiquer la vertu sociale. L'entreprise voit ses résultats attendus mesurés par le niveau du cours de l'action alors qu'aucun étalon ne mesure la façon dont elle sert les autres parties prenantes.

Robert Reich conclut son livre par un « guide du supercapitalisme à l'usage du citoyen » et par une dernière phrase digne de Hannah Arendt :

« La première étape, et souvent la plus difficile, est de penser juste ».

Considérant que la concurrence débridée, mère du supercapitalisme, s'est propagée à la sphère politique et que les entreprises ne sont pas des personnes mais des « collections d'accords contractuels », Robert Reich préconise de mettre en place une **cloison étanche** entre le capitalisme, qui optimise la satisfaction du consommateur et de l'investisseur et la démocratie qui permet d'atteindre collectivement des objectifs inatteignables individuellement. Si on veut que les entreprises jouent autrement, il faut modifier le jeu qu'elles jouent en changeant les règles. La démocratie est le meilleur outil pour changer ces règles et pallier aux conséquences sociales désastreuses : enrichissement des plus riches, appauvrissement des plus pauvres, précarisation de l'emploi et des communautés locales, dégradation de l'environnement, violation des droits de l'homme, produits et services flattant nos instincts les plus bas.

Loin de l'angélisme des technocrates et politiques européens, Reich considère que les entreprises ne sont pas faites pour décider de ce qui est socialement vertueux, et qu'elles sont incapables de délivrer efficacement des services qui par leur nature même sont publics.

Pour lui, les législations américaines et européennes peuvent contrôler une partie importante du comportement des entreprises mondiales, plus efficacement que les appels à la responsabilité sociale.

Hannah Arendt sur Hannah Arendt

En **novembre 1972**, une conférence sur « L'œuvre de Hannah Arendt » fut organisée par la Toronto *Society for the Study of Social and Political Thought*, parrainée par l'Université de York et le Conseil des Arts du Canada. Hannah Arendt fut invitée à assister à la conférence en tant qu'invitée d'honneur, mais elle répondit qu'elle préférerait de beaucoup être invitée à y participer. Voici une série de ses échanges et des extraits de certaines de ses réponses les plus longues à divers participants.

Traduction personnelle. J'ai souligné une ou, plus rarement, plusieurs expressions par extrait.

HANNAH ARENDT : La raison elle-même, la capacité de réflexion que nous avons, a besoin de s'actualiser. Les philosophes et les métaphysiciens ont monopolisé cette capacité. Cela a conduit à de très grandes choses. Cela a également conduit à des choses plutôt désagréables – nous avons oublié que **chaque être humain a besoin de penser**, non pas de penser de manière abstraite, ni de répondre aux questions ultimes sur Dieu, l'immortalité et la liberté, simplement de penser pendant qu'il vit. Et il le fait constamment.

Toute personne qui raconte ce qui lui est arrivé il y a une demi-heure dans la rue doit mettre cette histoire en forme. Et cette mise en forme de l'histoire est une forme de pensée.

Donc, à cet égard, ce peut même être une bonne chose que nous ayons perdu le monopole de ce que Kant appelait autrefois, de manière très ironique, les « penseurs professionnels ». Nous pouvons commencer à nous soucier de ce que la pensée signifie pour l'activité d'agir. Maintenant, je vais admettre une chose. J'avoue que je suis, bien entendu, principalement intéressée par la compréhension. Ceci est absolument vrai. Et j'admets qu'il y a d'autres personnes qui sont principalement intéressées à agir. Je ne le suis pas. Je peux très bien vivre sans rien faire. Mais je ne peux pas vivre sans au moins essayer de comprendre ce qui se passe.

Et c'est en quelque sorte dans le même sens ce que Hegel vous fait connaître à travers la réconciliation, dont, je pense, le rôle est central : la réconciliation de l'homme en tant qu'être pensant et raisonnable. C'est ce qui se passe réellement dans le monde.

ARENDT : **Je ne connais pas d'autre réconciliation, que la pensée.** Ce besoin est, bien sûr, beaucoup plus fort en moi qu'il ne l'est habituellement chez les théoriciens politiques, avec leur besoin d'unir action et pensée. Parce qu'ils veulent agir, vous le savez. Et je pense avoir compris quelque chose de l'action précisément parce que je l'ai regardée de l'extérieur, ni plus ni moins.

J'ai agi dans ma vie à quelques reprises parce que je n'ai pas pu m'en empêcher. Mais ce n'est pas mon impulsion première. Et toutes les lacunes que vous tirerez de cette obsession, je les admettrai, presque sans argumenter, parce que je pense qu'il est fort probable qu'il y en ait.

MACPHERSON : Miss Arendt dit-elle vraiment que être un théoricien critique et être engagé sont incompatibles ? Sûrement pas !

ARENDT : Non, mais on a raison de dire que penser et agir ne sont pas la même chose, et dans la mesure où je veux penser je dois me retirer du monde.

MACPHERSON : Mais pour un théoricien politique, un enseignant et un écrivain de théorie

politique, enseigner ou théoriser c'est agir.

ARENDT : Enseigner, c'est autre chose, et écrire aussi. Mais penser dans sa vraie pureté est différent – en cela Aristote avait raison. Vous savez, tous les philosophes modernes ont quelque part dans leur travail une phrase plutôt apologétique qui dit, « penser, c'est aussi agir. » Oh non, ce ne l'est pas ! Et le dire c'est plutôt malhonnête. Je veux dire, regardons les choses en face : ce n'est pas la même chose ! Au contraire, je dois éviter, dans une large mesure, de participer, de m'engager.

Il y a une vieille histoire qui est attribuée à Pythagore, où les gens vont aux jeux olympiques. Et Pythagore dit: « L'un y va pour la gloire, et l'autre pour le commerce, mais les meilleurs sont assis là, à Olympie, dans l'amphithéâtre, juste pour regarder. » C'est-à-dire que ceux qui les regardent en tireront, à la fin, l'essentiel. Et cette distinction doit être maintenue, au nom de l'honnêteté, sinon pour autre chose.

ARENDT : **Je crois que la pensée a une certaine influence sur l'action. Mais sur l'acteur.** Parce que c'est le même ego qui pense et le même ego qui agit. Mais pas la théorie. La théorie ne pourrait influencer l'action que par la réforme de la conscience. Avez-vous déjà pensé au nombre de personnes dont vous aurez à réformer la conscience ?

Et si vous n'y pensez pas en ces termes concrets, alors vous pensez à l'humanité, c'est-à-dire à un nom qui n'existe pas, qui est un concept. Et ce nom, que ce soit l'humanité ou l'espèce humaine de Marx, ou l'esprit du monde, ou ce que vous voulez, est constamment interprété à l'image d'un seul homme.

Si nous croyons vraiment — et je pense que nous partageons cette croyance — que la pluralité gouverne la terre, alors je pense qu'il faut modifier cette notion d'unité de la théorie et de la pratique à un point tel qu'elle sera méconnaissable pour ceux qui ont déjà essayé de s'y mettre. Je crois vraiment que vous ne pouvez agir que de concert et je crois vraiment que vous ne pouvez penser que par vous-même. Ce sont deux positions existentielles tout à fait différentes, si vous voulez l'appeler ainsi. Et croire qu'il y a une influence directe de la théorie sur l'action dans la mesure où la théorie n'est qu'une chose pensée, c'est-à-dire quelque chose de pensé — je pense que ce n'est vraiment pas le cas et qu'en fait ce ne le sera jamais.

ARENDT : **Le principal défaut et l'erreur de *The Human Condition* sont les suivants :** je regardais encore ce que la tradition appelle *vita activa* du point de vue de la *vita contemplativa*, sans jamais dire quelque chose de réel sur la *vita contemplativa*. Maintenant, je pense que la regarder à partir de la *vita contemplativa* est déjà la première erreur. Parce que l'expérience fondamentale de l'ego pensant est dans ces lignes de l'ancien Caton que je cite à la fin du livre: « Si je ne fais rien, je suis le plus actif et si je suis tout seul, je suis le moins seul. (Il est très intéressant que Caton ait dit cela !) Il s'agit d'une expérience de pure activité sans entrave par les obstacles physiques ou corporels. Mais dès que vous commencez à agir, vous traitez avec le monde, et vous retombez constamment sur vos propres pieds, pour ainsi dire, et puis vous portez votre corps et, comme Platon l'a dit: « le corps veut toujours être pris en charge et au diable ! »

Tout cela est discuté à partir de l'expérience de la pensée. Aujourd'hui, j'essaie d'écrire sur ce sujet. Et je partirai de cet exemple de Caton. Mais je ne suis pas prête à vous en parler. Et je ne suis nullement sûre de réussir, parce qu'il est très facile de parler des erreurs

métaphysiques, mais ces erreurs métaphysiques — qui sont en effet des erreurs — ont chacune d'elles leur racine authentique dans l'expérience. Autrement dit, alors même que nous les jetons par la fenêtre comme des dogmes, nous devons savoir d'où elles viennent. C'est-à-dire, quelles sont les expériences de cet ego qui pense, qui veut, et qui juge : en d'autres termes, un ego qui est occupé avec une activité mentale pure. Maintenant, c'est un sacré morceau, vous savez, si vous voulez vous attaquer à lui. Et je ne peux pas vous en dire grand-chose.

ARENDT : J'ai une vague idée qu'il y a des affaires pragmatiques dans cette question « Qu'est-ce qui est bon pour ?, qui pour moi signifie « Pourquoi diable faites-vous tout cela ? » ou « Qu'est-ce penser bien indépendamment de l'écriture et l'enseignement ? » Il est très difficile de donner une réponse et certainement plus difficile pour moi que pour beaucoup.

Vous voyez, avec les affaires politiques, j'avais un certain avantage. Moi, par nature, je ne suis pas un acteur. Si je vous dis que je n'ai jamais été socialiste ou communiste — ce qui était une évidence pour toute ma génération, de sorte que je ne connais presque personne qui n'ait jamais été l'un ou l'autre — vous verrez que je n'ai jamais ressenti le besoin de m'engager. Jusqu'à ce que finalement « *schließlich schlug mit einem Hammer auf den Kopf und ich fiel mir auf* » enfin quelqu'un m'ait frappé sur la tête et, vous pouvez dire cela, réveillé aux réalités. Mais quand même, j'avais eu cet avantage de les regarder de l'extérieur. Et même en moi de l'extérieur.

Mais pas avec la pensée. Me voici immédiatement dedans. Et je ne sais pas si j'y arriverai ou pas. Mais de toute façon je pense que *The Human Condition* a **besoin d'un second volume et j'essaie de l'écrire.**

CHRISTIAN BAY : J'ai une conception très différente de la vocation d'un théoricien politique que celle de de Hannah Arendt. Je dois dire que j'ai lu Hannah Arendt avec plaisir, mais par plaisir esthétique. Elle est un philosophe de philosophe. Je pense qu'il est beau de suivre sa prose, et son sens de l'unité dans l'histoire, et de se voir rappeler toutes les grandes choses que les Grecs ont dites et qui sont encore, en quelque sorte, pertinentes aujourd'hui. Je pense, cependant, de mon point de vue, qu'il y a un certain manque de sérieux face aux problèmes modernes dans une grande partie de son travail.

Je pense que son travail le plus sérieux est peut-être son livre *sur Eichmann à Jérusalem* : elle souligne avec une telle force comment Eichmann est en chacun de nous. Je pense qu'il a de grandes implications pour l'éducation politique, qui, après tout, est l'ancien thème platonicien de notre connexion avec la politique. Pourtant, je trouve que cela manque dans tant d'autres travaux de Hannah Arendt. Peut-être que notre capacité à décentraliser et à humaniser dépendra de la mesure dans laquelle nous trouverons des moyens de faire face, de combattre et de dépasser Eichmann en nous-mêmes, et de devenir des citoyens, dans un sens si radicalement différent de l'usage habituel de ce terme.

Je m'impatiente de discussions longues et abstraites sur la façon dont le pouvoir diffère de la violence. Je voudrais savoir non seulement ce qu'est la justice dans un monde dont nous abhorrons tous l'injustice, mais comment le théoricien politique peut-il nous rendre plus engagés et plus efficaces dans la lutte pour la justice et d'ailleurs, pour la survie humaine, qui est le problème numéro un.

J'ai été troublé quand Hannah Arendt a dit que son désir n'est jamais d'influencer. Je pense que c'est la plus haute vocation du théoricien politique : tenter d'influencer, dans un univers pluraliste, bien sûr. Si nous prenons au sérieux des problèmes comme la survie, comme la justice, alors il me semble que notre première tâche est de surmonter la mer du libéralisme et de la tolérance, qui, en fait, revient à ce qu'une opinion se justifie autant qu'une autre. Si nous ne nous soucions pas passionnément de certaines opinions, je pense que nous serons tous perdus dans la mesure où les événements continueront à être autorisés à suivre leur propre cours : le pouvoir tend à être de plus en plus asymétriquement réparti, tandis que les institutions libérales permettent aux maîtres économiques de continuer à s'enrichir au détriment non seulement de la pauvreté du reste d'entre nous, mais de notre accès au savoir, à l'information, à la compréhension.

Je veux que les théoriciens politiques de mon espèce soient d'abord des hommes et des femmes de politique, engagés à essayer de nous éduquer les uns les autres sur la façon de résoudre les problèmes existentiels urgents auxquels nous sommes confrontés. Et un dernier point là-dessus. Il était possible de dire avec John Stuart Mill il y a un siècle qu'à long terme la vérité prévaut dans un marché libre des idées. Mais (a) nous n'avons pas beaucoup de temps, et (b) il n'y a pas de marché libre des idées.

Hannah Arendt, comment pouvons-nous, en tant que théoriciens politiques, faire en sorte que les questions existentielles — qui ont parfois des réponses vraies et fausses — concernent un plus grand nombre de nos concitoyens, afin qu'ils des deviennent des citoyens dans l'ancien sens du mot ?

ARENDDT : Je crains que le désaccord ne soit assez énorme et je vais juste l'effleurer.

Tout d'abord, vous aimez mon livre *Eichmann à Jérusalem* et vous dites que j'ai dit qu'il y a un Eichmann en chacun de nous. Oh non! Il n'y en a aucun en vous et aucun en moi ! Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas un certain nombre d'Eichmann. Mais ils sont vraiment très différents. J'ai toujours détesté cette notion d'« Eichmann en chacun de nous ». Ce n'est tout simplement pas vrai. Ce serait aussi faux que le contraire, croire qu'Eichmann est en personne. Dans ma façon de voir les choses, c'est beaucoup plus abstrait que les choses les plus abstraites auxquelles on dit de me livrer si souvent, si nous entendons par abstrait ne pas penser à travers l'expérience.

Quel est le sujet de notre pensée ? L'expérience ! Rien d'autre ! Et si nous perdons le terrain de l'expérience, alors nous entrons dans toutes sortes de théories. Lorsque le théoricien politique commence à construire ses systèmes, il traite aussi généralement d'abstractions.

Je ne crois pas que nous ayons, ou puissions avoir, beaucoup d'influence en ce sens. Je pense que l'engagement peut facilement vous mener à un point où vous ne pensez plus. Il y a certaines situations extrêmes où il faut agir. Mais ces situations sont extrêmes. Et puis il se révélera qui est vraiment fiable – engagé – et qui est vraiment prêt à prendre des risques.

Mais ces autres choses — que vous voyez dans le développement des dernières années — sont plus ou moins des choses de l'humeur du public. Et l'humeur du public peut être quelque chose que j'aime, et l'humeur du public peut être quelque chose que je n'aime pas, mais je ne verrais pas comme ma tâche particulière d'inspirer cette humeur quand je l'aime, ou d'aller aux barricades quand je ne l'aime pas.

La réticence des gens qui pensent réellement et sont des théoriciens à admettre cela, à croire que penser en vaut la peine, mais qui croient au contraire que seul compte l'engagement est peut-être l'une des raisons pour lesquelles toute cette discipline n'est pas toujours en si bon état. Les gens ne croient apparemment pas en ce qu'ils font.

Je ne peux pas vous dire noir sur blanc, et je détesterais essayer, telles sont les conséquences du genre de pensée que j'essaie — non pas d'introduire, mais d'éveiller ou de réveiller chez mes élèves — dans la politique réelle. Je peux très bien imaginer que l'un devienne républicain et l'autre devient libéral, et un troisième Dieu sait quoi. Mais une chose que j'espère, c'est que certaines choses extrêmes qui sont la conséquence réelle de la non-pensée, c'est-à-dire de quelqu'un qui a vraiment décidé qu'il ne veut pas faire ce que je fais peut-être excessivement, qu'il ne veut pas penser du tout— que ces conséquences ne seront pas capables de se produire. Autrement dit, lorsque les dés seront jetés, la question est de savoir comment ils agiront. Et puis cette idée que j'examine mes hypothèses, que je pense – je déteste utiliser le mot à cause de la *Schule Frankfurter* – « de manière critique », et que je ne me laisse pas aller à répéter les clichés de l'humeur publique, est importante. Et je dirais que toute société qui a perdu le respect pour cela n'est pas en très bonne forme.

MICHAEL GERSTEIN : Je me demande, en tant que quelqu'un qui est ou se sent lui-même être un acteur politique, comment m'instruiriez-vous ? Ou vous ne m'instruiriez pas du tout ?

ARENDDT : Non, je ne vous instruirais pas, et je pense que ce serait présomptueux de ma part. Je pense que vous devriez être instruit lorsque vous vous asseyez avec vos pairs autour d'une table et échangez des opinions. Et de cela vient ensuite l'instruction : pas pour vous personnellement, mais comment le groupe agira.

Et je pense que toute autre route prise par le théoricien qui dit à ses élèves ce qu'il faut penser et comment agir est ... **Mon dieu ! Ce sont des adultes !** Nous ne sommes pas dans une nurserie ! Une véritable action politique se pose en tant qu'acte de groupe. Et vous rejoignez ce groupe ou vous ne le faites pas. Et quoi que vous fassiez par vous-même, vous ne le faites pas en tant qu'acteur, mais en tant qu'anarchiste.

GEORGE BAIRD : L'une des révélations pour moi dans *The Human Condition* a été l'argument qui, si je comprends bien, est né en partie de Machiavel : que la gloire et non la bonté est le critère approprié pour les actes politiques. Et, en effet, dans *The Human Condition* Miss Arendt soutient que la bonté peut même s'avérer radicalement subversive du domaine politique.

Maintenant, il me semble que implicite dans tout cela, est une sorte de défi dramatique aux motivations des militants politiques comme je les ai comprises typiquement dans le monde. D'autre part, Miss Arendt a, dans son essai sur Rosa Luxemburg, exprimé son admiration pour ce que je crois elle appelle le sentiment d'injustice de Luxemburg comme tremplin pour son entrée dans la sphère politique.

Cela pourrait clarifier la discussion vis-à-vis de tous ces appels à des guides pour l'action politique si Miss Arendt essayait de clarifier la relation entre son sens austère de la gloire, plutôt que la bonté, comme critère approprié (qui est une position extrêmement difficile et démodée dans le monde moderne), et son admiration pour Luxemburg. Quelque part, il doit y avoir une relation qui soutient ces distinctions, mais qui clarifie la situation.

ARENDDT : Cette affaire avec la bonté n'a pas été soulevée par moi, mais par Machiavel. Cela a quelque chose à voir avec la distinction entre le public et le privé. Mais je peux le dire différemment. Je dirais que dans la notion de vouloir être bon, je suis en fait préoccupé par moi-même. Dès que j'agis politiquement, je ne m'intéresse pas à moi, mais au monde. Et c'est la principale distinction.

Rosa Luxemburg était très préoccupée par le monde et pas du tout préoccupée par elle-même.

Si elle s'était souciée d'elle-même, elle serait restée à Zurich après sa thèse et aurait poursuivi certains intérêts intellectuels spécifiques. Mais elle ne supportait pas l'injustice dans le monde.

Que le critère soit la gloire — brillant en l'espace des apparences — ou que le critère soit la justice, ce n'est pas la chose décisive. La chose décisive est de savoir si votre propre motivation est claire : pour le monde ou pour vous-même, par lequel je veux dire pour votre âme. C'est ainsi que Machiavel l'a dit quand il a dit: « J'aime mon pays, Florence, plus que j'aime mon salut éternel. » Cela ne veut pas dire qu'il ne croyait pas à une vie après la mort. Mais cela signifie que le monde en tant que tel était d'un plus grand intérêt pour lui que lui-même, son moi physique aussi bien que son âme.

Vous savez que dans les républiques modernes la religion est devenue une affaire privée. Et en fait Machiavel soutenait que cela devait être privé: « Ne laissez pas ces gens faire de la politique ! Ils ne se soucient pas assez du monde ! **Les gens qui croient que le monde est mortel et qu'ils sont eux-mêmes immortels, sont des personnes très dangereuses parce que ce que nous voulons, c'est la stabilité et le bon ordre de ce monde.**

HANS JONAS : Qu'il y ait au fond de tout notre être et de notre action le désir de partager le monde avec d'autres hommes est incontestable, mais nous voulons partager un certain monde avec certains hommes. Et si c'est la tâche de la politique de faire du monde un foyer approprié pour l'homme, cela soulève la question: « Qu'est-ce qu'un foyer approprié pour l'homme ? »

On ne peut le décider que si nous nous formons une idée de ce que l'homme est ou devrait être. Et cela encore ne peut être déterminé, si ce n'est arbitrairement, si nous ne pouvons pas faire appel à une vérité sur l'homme qui puisse valider des jugements de ce genre, et aussi les jugements dérivés du goût politique qui surgissent dans des situations concrètes — et surtout s'il s'agit de décider à quoi le monde futur devrait ressembler — ce que nous devons faire tout le temps lorsqu'il s'agit d'entreprises technologiques qui ont un impact sur la dispensation totale des choses.

Or, ce n'est pas le cas où Kant a simplement fait appel au jugement. Il a également fait appel au concept du bien. Il existe idée telle que le bien suprême, quelle que soit la définition. Et peut-être qu'elle échappe à la définition. Ce ne peut pas être un concept entièrement vide et il est lié à notre conception de ce qu'est l'homme. En d'autres termes, ce qui, par consensus unanime ici, a été déclaré mort et fini, à savoir la métaphysique, doit être appelé à quelque endroit pour nous donner une directive finale.

Nos pouvoirs de décision dépassent largement le traitement des situations immédiates et de l'avenir à court terme. Nos pouvoirs de faire ou d'agir s'étendent maintenant sur des questions qui impliquent réellement un jugement, un aperçu ou une foi — je laisse cela ouvert — sur certains principes ultimes. Car dans la politique ordinaire telle qu'elle a été comprise jusqu'au XX^e siècle, nous pouvions le faire avec les principes pénultièmes. Il n'est pas vrai que la condition du *Commonwealth* ait dû être décidée par des valeurs ou des normes véritablement ultimes. Quand il s'agit, comme dans les conditions de la technologie moderne, que bon gré mal gré nous nous embarquions sur des cours qui affectent l'état total des choses sur terre et l'état futur de l'homme, alors je ne pense pas que nous puissions simplement nous laver les mains et dire : la métaphysique occidentale nous a mis dans une impasse, et nous la déclarons en faillite, et nous faisons maintenant appel à des jugements partageables — quand, pour l'amour de Dieu, nous ne voulons pas dire des jugements partagés avec une majorité ou partagés avec un groupe défini. Nous pouvons partager des jugements sur notre perte avec

beaucoup, mais nous devons faire un appel au-delà de cette sphère.

ARENDT : J'ai peur d'avoir à répondre. Je ne vais pas entrer dans la question de la *Critique du Jugement* de Kant. En fait, la question du bien ne se pose pas et la question de la vérité ne se pose pas. L'ensemble du livre concerne la validité possible de propositions particulières.

JONAS : Mais ce n'est pas politique.

ARENDT : Non, mais je parlais de la validité : si on peut le transférer à la sphère politique est également un des problèmes très intéressants, mais en ce moment secondaire. Et cela, bien sûr, je l'ai fait, et je l'ai fait en prenant simplement en considération les écrits tardifs de Kant sur la politique. L'une des principales choses ici est la position de Kant envers la Révolution française. Mais je ne vais pas aller sur ce sujet parce que cela nous éloignerait trop loin de cette question des principes ultimes.

Maintenant, si notre avenir doit dépendre de ce que vous dites, à savoir que nous aurons un principe ultime qui d'en haut décidera pour nous (et alors la question est, bien sûr, qui va reconnaître ce principe ultime et quelles seront les règles pour le reconnaître, et vous avez vraiment une régression infinie ici, mais qu'importe) – je serais tout à fait pessimiste. Si c'est le cas, nous sommes perdus. Parce que cela exige en fait qu'un nouveau dieu apparaisse.

Le mot Dieu est un mot chrétien, et dans le Moyen Âge chrétien a permis un très grand scepticisme, mais on pouvait y faire appel dans les cas ultimes, simplement parce que c'était Dieu. Mais quand Dieu a disparu, l'humanité occidentale était de retour dans la situation dans laquelle elle avait été avant qu'elle ne soit sauvée, ou secourue, ou autre, par la bonne nouvelle, puisqu'elle n'y croyait plus. Telle était la situation réelle. Et c'est cette situation qui a renvoyé les révolutionnaires du XVIII^e siècle à la recherche de l'Antiquité. Et pas parce qu'ils étaient amoureux des vers grecs ou des chansons grecques, comme cela peut être le cas avec moi. Mais ce n'était pas leur motivation.

Autrement dit, ils étaient en toute nudité confrontés au fait que les hommes existent au pluriel. Et aucun être humain ne sait ce qu'est l'HOMME au singulier. Nous ne savons que homme et femme il **les** a créés : c'est-à-dire que, dès le début, cette pluralité pose un énorme problème. Par exemple, je suis parfaitement sûr que toute cette catastrophe totalitaire ne se serait pas produite si les gens croyaient encore en Dieu, ou en enfer plutôt, c'est-à-dire s'il y avait encore des principes ultimes. Dans la domination totalitaire, il n'y avait pas de principes ultimes. Vous le savez aussi bien que moi : il n'y avait pas de principes ultimes auxquels on pouvait valablement faire appel. On ne pouvait faire appel à quoi que ce soit ou à qui que ce soit.

Et si vous traversez une situation telle que la domination totalitaire la première chose que vous savez est la suivante : vous ne savez jamais comment quelqu'un va agir. Vous avez la surprise de votre vie. Cela se passe dans toutes les couches de la société et traverse les diverses distinctions entre les hommes. Et si vous voulez faire une généralisation, alors vous pourriez dire que ceux qui étaient encore très fermement convaincus des soi-disant vieilles valeurs ont été les premiers à être prêts à changer leurs anciennes valeurs pour un nouvel ensemble de valeurs, à condition qu'on leur en donne un. Et j'ai peur de cela parce que je pense que dès que vous donnez à quelqu'un un nouvel ensemble de valeurs, vous pouvez immédiatement l'échanger aussi. Et la seule chose à laquelle le gars s'habitue est d'avoir un ensemble de valeurs, peu importe lesquelles. Je ne crois pas que nous puissions stabiliser de manière définitive la situation dans laquelle nous nous trouvons depuis le XVII^e siècle.

F. M. BERNARD : Seriez-vous alors d'accord avec Voltaire ? Vous avez soulevé cette question de Dieu et, dans une certaine mesure, une métaphysique que l'on peut remettre en

question *en tant que (qua)* métaphysique, mais que l'on peut considérer comme extrêmement utile socialement.

ARENDDT : Tout à fait d'accord. Nous n'aurions pas à nous soucier de toute cette affaire si la métaphysique et toute cette affaire de valeur ne s'étaient pas effondrées. Nous commençons à nous interroger à cause des **événements**.

HANS JONAS : Je partage avec Hannah Arendt la position selon laquelle nous ne sommes pas en possession de principes ultimes, ni par connaissance, ni par conviction ou par foi. Et je crois aussi que nous nous n'en disposerons pas sur commande parce que « nous en avons besoin si amèrement que nous devrions donc l'avoir. »

Cependant, une partie de la sagesse est la connaissance de l'ignorance. L'attitude socratique est de savoir que l'on ne sait pas. Et cette prise de conscience de notre ignorance peut être d'une grande importance pratique dans l'exercice du pouvoir de jugement, qui est après tout lié à l'action dans la sphère politique, à l'action future et à l'action de grande envergure.

Nos entreprises ont en elles une tendance eschatologique, une utopie intégrée, à savoir aller vers des solutions ultimes. En l'absence de la connaissance des valeurs ultimes — ou, de ce qui est finalement souhaitable, ou de ce que l'homme est pour que le monde puisse être un foyer approprié pour lui — nous devrions au moins nous abstenir de permettre que des situations eschatologiques se présentent. C'est en soi une injonction pratique très importante que nous pouvons tirer de la perspicacité que ce n'est qu'avec une certaine conception des principes ultimes que nous avons le droit de nous lancer dans certaines choses. De sorte qu'au moins en tant que force restrictive, le point de vue que j'ai apporté peut être d'une certaine pertinence.

ARENDDT : **Avec cela, je suis d'accord.**

MARY MCCARTHY : Je voudrais poser une question que j'ai en tête depuis très, très longtemps. Il s'agit de la distinction très nette que Hannah Arendt fait entre le politique et le social. Elle est particulièrement remarquable dans son livre *On Revolution*, où elle démontre, ou cherche à démontrer, que l'échec des révolutions russe et française est basé sur le fait que ces révolutions étaient concernées par le social, et se souciaient de la souffrance et que le sentiment de compassion y a joué un grand rôle. Alors que la Révolution américaine était politique et s'est terminée par la fondation de quelque chose.

Maintenant, je me suis toujours demandée : « Qu'est-ce que quelqu'un est censé faire sur la scène publique, dans l'espace public, s'il ne se préoccupe pas du social ? C'est-à-dire, qu'est-ce qui reste ? »

Il me semble qu'une fois que vous avez une constitution, que vous avez eu la fondation, et que vous avez eu un cadre de lois, la scène est prête pour l'action politique. Et la seule chose qui reste à faire à l'homme politique, c'est ce que les Grecs ont fait : faire la guerre ! Maintenant, cela ne peut pas être juste ! D'un autre côté, si toutes les questions d'économie, de bien-être humain, de transport, tout ce qui touche à la sphère sociale, doivent être exclues de la scène politique, alors je suis mystifié. Il me reste la guerre et les discours. Mais les discours ne peuvent pas être que des discours. Ils doivent être des discours sur quelque chose.

ARENDDT : Vous avez tout à fait raison, et je peux admettre que je me pose cette question.

Numéro un : Les Grecs n'ont pas seulement fait la guerre et Athènes existait avant la guerre du Péloponnèse, et la meilleure part d'Athènes a eu lieu entre les guerres perses et la guerre du Péloponnèse. Qu'ont-ils fait alors ?

La vie change constamment, et il y a constamment des choses qui veulent être discutées. En tout temps, les gens qui vivent ensemble auront des affaires qui appartiennent au domaine public : « qui méritent qu'on en parle en public ». Ce que sont ces questions à tout moment historique est probablement complètement différent. Par exemple, les grandes cathédrales étaient les espaces publics du Moyen Age, où les hommes adoraient Dieu ensemble. Les mairies sont venues plus tard. Et là, ils ont parlé d'une question qui n'est pas sans intérêt non plus : ils ont remis en question Dieu. Donc, ce qui devient public à chaque période me semble tout à fait différent. Il serait très intéressant de le suivre à travers une étude historique, et je pense qu'on pourrait le faire. Il y aura toujours des conflits. Et tu n'as pas besoin de la guerre.

RICHARD BERNSTEIN : Admettons le côté négatif d'une thèse persistante dans votre travail. Que lorsque les hommes confondent le social et le politique, il y a des conséquences dévastatrices en théorie et en pratique.

ARENDDT : D'accord !

BERNSTEIN : Mais vous savez très bien que, du moins pour nous maintenant, on ne peut pas toujours faire cette distinction ! Bien que nous puissions apprécier la distinction, les deux sont inextricablement liés. Il ne suffit pas de répondre à la question de Mary McCarthy en disant qu'à différentes époques, nous devons examiner exactement ce qui apparaît dans le domaine public. Il s'agit de savoir si vous pouvez dissocier ou séparer le social et le politique de façon cohérente maintenant.

ARENDDT : Je pense que c'est certain. Il y a des choses où les bonnes mesures peuvent être déterminées. Ces choses peuvent vraiment être administrées et ne font pas alors l'objet d'un débat public. Le débat public ne peut traiter que de choses que, si nous voulons le dire négativement, nous ne pouvons pas comprendre avec certitude. Sinon, si nous pouvons le comprendre avec certitude, pourquoi avons-nous tous besoin de nous réunir ?

Prenez une réunion à l'hôtel de ville. Il y a une question, par exemple, de savoir où placer le pont. Cela peut être fait soit d'en haut, soit par débat. Dans le cas où il y a vraiment une question ouverte où mettre le pont, cela peut être mieux fait par le débat que par le haut. Une fois, j'ai assisté à une réunion de l'hôtel de ville dans le New Hampshire, et j'ai été très impressionné par le niveau de bon sens dans la ville.

D'un autre côté, il me semble également très clair qu'aucune quantité de discours, de discussions et de débats — ou ce qui prend malheureusement leur place : les commissions, qui sont une excuse pour ne rien faire — ne seront en mesure de résoudre les problèmes sociaux très graves que nous posent les grandes villes.

Ou prenez un autre exemple. Nous avons le dernier vestige de la participation active des citoyens dans la République dans les jurys. J'ai été jurée, avec beaucoup de plaisir et un réel enthousiasme. Là encore, les questions soulevées étaient discutables. Le jury était extrêmement responsable, mais il savait aussi qu'il y avait des points de vue différents, les deux parties du procès, à partir desquels vous pourriez examiner la question. Cela me semble très clairement une question d'intérêt public commun.

D'autre part, tout ce qui peut être compris, dans ce qu'Engels a appelé l'administration des choses, ce sont des choses sociales en général. Qu'elles soient alors sujets à débat me semble une erreur et un fléau.

MACPHERSON : Êtes-vous en train de nous dire que ce qu'un jury ou une réunion de ville peut gérer est politique, et tout le reste est social ?

ARENDT : Non, je n'ai pas dit cela. Je ne les ai donnés que comme exemples de d'endroits où, dans la vie quotidienne, surgissent des choses qui ne sont pas sociales et qui appartiennent vraiment à au domaine public. Et j'ai donné l'hôtel de ville et le jury comme exemples des très rares endroits où un espace public authentique existe encore.

ALBRECHT WELLMER : Je vous demande de donner un exemple à notre époque d'un problème social qui n'est pas en même temps un problème politique. Prenez n'importe quoi : comme l'éducation, ou la santé, ou les problèmes urbains, même le simple problème du niveau de vie. Il me semble que même les problèmes sociaux de notre société sont inévitablement des problèmes politiques. Mais si cela est vrai, alors, bien sûr, il serait également vrai qu'une distinction entre le social et le politique dans notre société est impossible à établir.

ARENDT : Prenons le problème du logement. Le problème social est un logement convenable. Mais la question de savoir si ce logement convenable est synonyme d'intégration ou non est certainement une question politique. **Avec chacune de ces questions, il y a un double visage.** Et l'un de ces visages ne devrait pas faire l'objet d'un débat. Il ne devrait pas y avoir de débat sur la question que tout le monde devrait avoir un logement décent.

BAIRD : D'un point de vue administratif, le gouvernement britannique a décrit comme étant insuffisant un pourcentage énorme du parc immobilier de la Grande-Bretagne d'une manière qui n'a aucun sens pour une grande population d'habitants qui y vivent réellement.

ARENDT : Je pense que cet exemple est utile pour montrer le **double visage**, que j'ai mentionné d'une manière très concrète. Le problème politique est que ces gens aiment leur quartier et ne veulent pas bouger, même si vous leur donnez une salle de bains de plus. Il s'agit d'une question tout à fait discutable, et d'une question publique, et qui devrait être tranchée publiquement et non d'en haut. Mais si c'est une question de combien de pieds carrés chaque être humain a besoin afin d'être en mesure de respirer et de vivre une vie décente, c'est quelque chose que nous pouvons vraiment chiffrer.

GERSTEIN : Il me semble que l'on est obligé d'agir politiquement, de faire face à des situations concrètes et des problèmes concrets. Et dans la mesure où l'on est obligé de prendre ce genre de décisions, alors la question de la classe, la question de la propriété, la question de l'avenir d'une société devient un problème très concret et on ne peut plus traiter uniquement en termes d'abstractions telles que la bureaucratie ou la centralisation. Cela me semble révéler le caractère fondamentalement dépolitisé de votre travail que je trouve très troublant quand je lis votre œuvre. Vous entendre ici aujourd'hui me dérange encore plus, parce qu'heureusement, ou malheureusement, nous sommes obligés d'agir dans le monde et nous allons devoir savoir à quoi ressemble le monde.

ARENDT : Ce sont les problèmes de ce qu'on appelle la société de masse. Je dis ce qu'on appelle la société de masse, mais c'est malheureusement un fait.

Maintenant, je voudrais savoir pourquoi vous croyez que des mots comme classe et propriété sont moins abstraits que bureaucratie et administration ou les mots que j'utilise. Ce sont exactement les mêmes. Tous ces éléments appartiennent à la même catégorie de mots. La question est seulement **pouvez-vous pointer vers quelque chose de réel avec ces mots.** Ces mots ont soit la qualité de suggérer – ou de divulguer –, soit ils ne l'ont pas.

Si vous pensez que la bureaucratie — qui signifie la règle par le bureau, et non la règle par les hommes ou la primauté du droit — n'a aucune qualité de divulgation, alors je crois que vous n'avez pas vraiment vécu assez longtemps dans ce monde. Mais croyez-moi la bureaucratie est beaucoup plus une réalité aujourd'hui que la classe. En d'autres termes, vous utilisez un certain nombre de noms abstraits qui étaient autrefois révélateurs, à savoir, au XIX^e siècle, et vous ne prenez même pas la peine d'examiner de façon critique s'ils tiennent toujours, ou s'ils devraient être changés, ou quoi que ce soit de ce genre.

La propriété est une autre question. La propriété est en effet très importante, mais dans un sens différent de celui auquel vous pensez. Ce que nous devrions encourager partout, c'est la propriété — bien sûr, non pas la propriété des moyens de production, mais la propriété privée à proprement parler. Et, croyez-moi, cette propriété est très menacée, soit par l'inflation, qui n'est qu'une autre façon d'exproprier le peuple, soit par des impôts exorbitants, qui est aussi un moyen d'expropriation. Ce sont les moyens les plus doux d'exproprier — au lieu de piller et de tuer. Ces processus d'expropriation, vous les rencontrez partout. **En mettant une portion décente de propriété à la disposition de chaque être humain — non pas en expropriant, mais en répartissant — vous aurez alors quelques possibilités de liberté, même dans les conditions plutôt inhumaines de la production moderne.**

MCCARTHY : En fait, vous avez la tendance maintenant — je ne parle pas de l'Union soviétique — dans certains États de l'Est à la propriété privée exactement dans le sens où vous l'entendez : sans la propriété des moyens de production. Il me semble que, pour autant que je puisse regarder vers l'avenir, que le socialisme représente la seule force de conservation et, en fait, représente une force conservatrice dans le monde moderne.

ARENDDT ; J'ai dit que les moyens de production ne devraient pas être entre les mains d'un seul homme. Mais à qui appartient-il alors ? Le gouvernement.

Il y a quelques années, en Allemagne, la gauche réclamait la nationalisation de *Springer Press*, la presse de droite. Springer n'est qu'un homme, et, bien sûr, il a un certain pouvoir sur l'opinion publique à travers ses publications. Mais il n'a pas le pouvoir et les moyens de violence accumulés qu'un gouvernement a. La gauche aurait donc donné à son gouvernement tout le pouvoir de M. Springer, qui, bien sûr, aurait été beaucoup plus grand en tant que presse dirigée par le gouvernement. Je veux dire que même cette liberté que Springer doit accorder à cause de la concurrence, parce qu'il y a d'autres journaux qui diront ce qu'il préfère ne pas dire, aurait disparu.

Donc, si vous parlez de la propriété des moyens de production : le premier qui en a hérité fut le gouvernement lui-même. Maintenant, le gouvernement était, bien sûr, beaucoup plus fort que n'importe quel capitaliste. Et, s'il s'agit des travailleurs, il s'est avéré qu'ils pouvaient faire grève — et le droit de grève est, bien sûr, un droit très précieux — contre le capitaliste unique. Mais ils ne pouvaient pas se battre contre le gouvernement. Ainsi, les quelques droits que le mouvement ouvrier avait effectivement acquis par une longue lutte depuis le milieu du siècle dernier, leur ont été immédiatement retirés.

MCCARTHY : Prenons l'exemple de la situation de la presse aux États-Unis : avant les dernières élections [1972], une sorte d'enquête a été faite et je pense que c'était quelque chose comme quatre-vingt-dix pour cent de la presse américaine soutenait Nixon. Si bien que vous avez une proximité de la presse et du gouvernement — ou du moins du gouvernement actuel des États-Unis — sous la forme du Parti républicain ; et il me semble que vous avez obtenu le même résultat aux États-Unis en ce moment que celui vous auriez eu en Allemagne en

expropriant Springer.

ARENDT : Si vous expropriiez la presse, vous n'auriez pas quatre-vingt-dix pour cent de soutien au gouvernement, mais cent pour cent.

MCCARTHY : Pas nécessairement. Par exemple, en Hollande, la télévision est détenue à l'échelle nationale. (Je pense que ces choses ne fonctionnent probablement que dans les petits pays.) Et ils ont un large éventail de partis politiques. Chaque parti politique a sa propre chaîne de télévision ou son propre morceau de chaîne. Et cela fonctionne. C'est accepté par le peuple.

ARENDT : Oui. Mais là, vous avez des lois qui forcent la décentralisation de cette expropriation, de ce processus cumulatif. Le système multipartite en Hollande agit comme ce facteur atténuant, qu'ils tentent maintenant d'introduire dans certains pays de l'Est. **Ce que nous devons faire, dans l'ensemble, c'est expérimenter.**

MCCARTHY : *Cheers.*

MACPHERSON : Vraiment, deux des déclarations que Miss Arendt a faites ce matin sur le pouvoir me semblent scandaleuses. La première était que Marx ne comprenait pas le pouvoir. Et l'autre était que le pouvoir n'est pas dans la bureaucratie.

Il me semble que l'on peut soutenir que Marx n'a pas compris le pouvoir que si vous définissez le pouvoir d'une manière très particulière. Et il me semble que cela fait partie du modèle de pensée de Miss Arendt. Elle définit beaucoup de mots clés d'une manière qui lui est propre : vous savez, social contre politique (un sens assez spécial du mot « social »), la force contre la violence (un sens tout à fait spécial du mot « force »)....

ARENDT : Non, pouvoir contre violence, je suis désolée.

MACPHERSON : Pouvoir et violence, désolé. Action (une définition unique de « l'action »). Cette pratique intellectuelle — et c'est une pratique très vivifiante, parce qu'elle commence, ou devrait commencer, toutes sortes de controverses — est encore assez curieuse : elle prend un mot qui a peut-être plus d'un sens dans la compréhension ordinaire et lui donne un sens très particulier et procède ensuite à partir de là pour parvenir à des conclusions frappantes et paradoxales.

Marx ne comprenait pas le pouvoir, dites-vous. Ce qu'il a compris, sûrement, c'est que le pouvoir est dans toute société exercé par les gens qui contrôlent l'accès aux moyens de production, les moyens de vie, les moyens de travail. Et, dans sa terminologie, c'était une classe. Miss Arendt serait-elle d'accord pour dire que la seule raison pour laquelle une bureaucratie a le pouvoir qu'elle a — et je ne suis pas d'accord avec elle pour dire qu'elle a quelque chose comme le pouvoir qu'elle lui attribue — est parce que et seulement dans la mesure où, et seulement dans les pays où elle est devenue une classe dans le sens de Marx, c'est-à-dire des gens qui contrôlent l'accès aux moyens de production ?

ARENDT : Je ne suis pas d'accord avec cela. Ce que vous considérez comme mon utilisation idiosyncrasique des mots je pense qu'il y a un peu plus que cela, bien sûr. Nous grandissons tous et héritons d'un certain vocabulaire. Nous devons ensuite examiner ce vocabulaire. Et ce n'est pas seulement en découvrant comment ce mot est habituellement utilisé, ce qui se traduit ensuite par un certain nombre d'utilisations. Ces utilisations sont alors, pour ainsi dire, légitimes. À mon avis, un mot a un rapport beaucoup plus fort à ce qu'il dénote ou à ce qu'il est que la façon dont il est utilisé entre vous et moi. Autrement dit, vous ne regardez que la

valeur communicative du mot. Je me tourne vers la qualité de **divulgation**. Et cette qualité de divulgation a, bien sûr, toujours un contexte historique.

MACPHERSON : Je regarde la qualité de divulgation, aussi, et c'est pourquoi je dis que des mots tels que l'utilisation par Marx de classe, pouvoir, et ainsi de suite ont des concepts révélateurs.

ARENDDT : Je n'ai pas dit la même chose de la classe. Vous voyez ce que je veux dire, c'est, bien sûr, la soi-disant superstructure. Ce que Marx veut dire par le pouvoir, c'est en fait le pouvoir d'une tendance ou d'un développement. Cela, croit-il alors, se matérialise, même si c'est tout à fait immatériel, dans la superstructure, qui est le gouvernement. Ainsi, les lois du gouvernement en tant que superstructure ne sont que le miroir des tendances de la société.

La question de la domination que Marx n'a pas comprise, et dans une large mesure c'est à son honneur, c'est parce qu'il ne croyait pas que quiconque veuille le pouvoir juste pour le pouvoir. Cela n'existe pas chez Marx. Le pouvoir dans le sens nu qu'une personne veut dominer une autre, et que nous avons besoin de lois afin d'empêcher cela, cela Marx ne l'a pas compris.

Vous savez, en quelque sorte Marx croyait encore que si vous laissez les hommes seuls – la société corrompt l'homme – et changez la société l'homme réapparaîtra. Il réapparaîtra — Dieu nous en protège : cet optimisme, traverse l'histoire. Vous savez, Lénine a dit un jour qu'il ne comprend pas pourquoi le droit pénal devrait exister, parce qu'une fois que nous aurons changé les circonstances, tout le monde empêchera tout le monde de commettre un crime, comme une évidence, tout comme chaque homme se dépêchera pour aider une femme qui est en détresse. J'ai aussi pensé à cet exemple de Lénine, si XIX^e siècle, vous savez. Tout cela, nous ne croyons plus.

MACPHERSON : Mais Marx a sûrement vu aussi clairement que le dit James Mill que les hommes veulent le pouvoir sur les autres afin d'en tirer un certain avantage pour eux-mêmes de ce pouvoir. Ce n'est pas du pouvoir pour lui-même. C'est le pouvoir pour en tirer des bénéfices.

ARENDDT : Oui, mais vous savez ce pouvoir d'extraire des bénéfices pour le profit

MACPHERSON : Pas nécessairement pour le profit, pour n'importe quel avantage.

ARENDDT : Mais nous ne savons pas à quel point un pourcentage de la population le ferait juste pour le plaisir et sans y penser. C'est que Marx a toujours pensé que ce que nous voyons comme des motivations humaines, sont en fait les motivations des tendances. Et les tendances, bien sûr, sont des abstractions. Et je doute qu'elles existent d'elles-mêmes. La tendance d'un mur blanc est de se salir avec le temps, à moins que quelqu'un apparaisse et repeigne la pièce.

MACPHERSON : C'est certainement vrai que Marx s'intéressait aux tendances, qu'il s'intéressait aux lois du mouvement de la société, et ainsi de suite. Mais je ne reconnais pas Marx dans votre photo de lui, comme ayant transformé la tendance en une sorte de force réelle à elle seule et après l'avoir relu.

ARENDDT : Eh bien, nous ne pouvons pas nous asseoir ici et lire Marx ! Mais cela me semble assez évident et cela vient, bien sûr, de Hegel. L'esprit du monde de Hegel réapparaît chez Marx avec l'homme comme espèce humaine. Dans chacun de ces cas, vous avez exclu ou non pris en compte la pluralité des hommes. Il n'y a pas beaucoup d'hommes, dont le fait d'agir ensemble et les uns contre les autres, aboutisse finalement à l'histoire. Mais il y a un seul nom géant, et ce nom est au singulier et vous attribuez maintenant tout à ce nom. Je crois que c'est

vraiment une abstraction.

HANS MORGENTHAU : Permettez-moi de dire un mot sur l'incompréhension fondamentale du pouvoir par Marx. Marx a lié organiquement le désir de pouvoir à la division en classes de la société. Et il croyait qu'avec cette division en classes supprimée dans une société sans classes, la lutte pour le pouvoir — le désir de pouvoir — disparaîtrait d'elle-même.

C'est la prophétie du *Manifeste du parti communiste*, quand la domination de l'homme par l'homme sera remplacée par l'administration des choses. Mais il s'agit d'une idée fausse, rousseauiste de la nature de l'homme, de la nature de la société et de la nature du pouvoir. Et ce que je trouve particulièrement intéressant, c'est que dans cette idée fausse du pouvoir, le marxisme du XIX^e siècle et le libéralisme du XIX^e siècle sont des frères de lait. Ils croient la même chose.

ALBRECHT WELLMER : J'ai une autre question concernant l'importance de certaines distinctions dans votre travail, ou, ce que Mary McCarthy a appelé « l'élément médiéval » dans votre pensée. Il est tout à fait clair que bon nombre de ces distinctions se sont révélées extrêmement fructueuses en ce qui concerne la critique des fixations idéologiques, en particulier les fixations qui représentent les traditions dominantes du XIX^e siècle. Par exemple, dans la théorie de Marx.

D'autre part, je suis perplexe devant un certain caractère abstrait de ces distinctions. J'ai toujours le sentiment que ces distinctions désignent des cas limites auxquels rien ne correspond vraiment en réalité. Je m'interroge sur la nature de ces constructions, ou des types idéaux, ou des concepts, qui désignent les cas limites.

Ce que je veux dire, c'est qu'il pourrait manquer un certain élément hégélien dans votre pensée.

ARENDDT: Certainement !

WELLMER : Je veux donner une interprétation provisoire de la façon dont vous faites des distinctions comme le travail et l'œuvre, le politique et le social, et le pouvoir et la violence. Ne serait-il pas possible que ces alternatives désignent non pas des possibilités permanentes de l'humanité — du moins, pas en premier lieu — mais les limites extrêmes entre lesquelles l'histoire humaine s'étend : à savoir l'être humain en tant qu'animal et utopie. Donc, si, par exemple, chaque travail était devenu une œuvre, si le social était devenu un sujet public ou politique, dans votre sens, et si la violence était abandonnée en faveur du pouvoir, encore une fois dans votre sens, alors apparemment ce serait la réalisation de l'utopie.

Maintenant, je me demande si le fait que vous n'êtes pas tout à fait consciente de l'élément utopique dans votre pensée explique pourquoi vous vous reliez d'une manière si étrange aux traditions critiques ou socialistes ou anarchistes de la pensée. J'ai le sentiment que c'est précisément la raison pour laquelle vous ne pouvez jamais donner un compte rendu adéquat de l'une ou l'autre de ces traditions, ou de quelque chose comme la théorie critique, et de la relation de votre théorie à ces traditions.

ARENDDT : Je ne suis peut-être pas consciente de l'élément utopique. C'est l'une des choses qui me semble tout à fait possible. Je ne dis pas « oui »: je dis que c'est tout à fait possible. Mais si je n'en suis pas consciente, pour l'amour du ciel, je ne suis pas au courant ! Et aucune psychanalyse du côté du *Frankfurter Schule* ne vous aidera : je ne suis vraiment pas en mesure de vous répondre en ce moment, je dois y réfléchir.

WELLMER : Ma question s'est perdue. Puis-je reformuler ma question ? Que diriez-vous d'une interprétation de vos distinctions selon laquelle une alternative désignerait le cas limite de l'animalité et l'autre cas limite désignerait la pleine réalisation de l'humanité ?

ARENDDT : Je dirais que par de telles méthodes fantaisistes, vous avez éliminé les distinctions et déjà eu recours à cette astuce hégélienne dans laquelle un concept, tout seul, commence à se développer en son propre négatif. Non, ça ne marche pas ! **Le bien ne se transforme pas en mal, et le mal ne se développe pas en bien.** Là, je serais catégorique.

J'ai un grand respect pour Hegel. Donc, ce n'est pas le problème. Tout comme j'ai un grand respect pour Marx. Et je suis bien sûr aussi influencé par d'autres que, après tout, j'ai lus. Alors ne me comprenez pas mal. Mais ce serait précisément le piège, à mon avis, dans lequel je refuse d'aller.

MORGENTHAU : La question a été posée de la centralisation, qui va directement à l'encontre de la démocratie si elle est poussée assez loin.

ARENDDT : Je pense que cette question est très compliquée. Je dirais qu'au premier niveau, il y a presque partout dans le monde une certaine rébellion contre la grandeur. Et je pense que c'est une réaction saine. Et je la partage moi-même. D'autant plus que cette grandeur et cette centralisation exigent des bureaucraties. Et les bureaucraties sont vraiment le gouvernement de personne. Et ce personne n'est pas bienveillant. Nous ne pouvons tenir personne responsable de ce qui se passe parce qu'il n'y a vraiment pas d'auteur d'actes et d'événements, et c'est effrayant. Je partage donc cela dans une très large mesure. Et cela, bien sûr, signifie la décentralisation. Et je pense aussi que les États-Unis ou n'importe quel pays ne peut rester ou devenir puissant que s'il existe de nombreuses sources d'énergie. C'est-à-dire que si le pouvoir est divisé, comme c'était le cas dans la notion originale des Pères fondateurs et avant eux — mas pas de façon aussi claire, mais quand même — de Montesquieu.

Mais si tout cela est dit — et mes sympathies sont là — et vous savez que j'ai cette sympathie romantique avec le système des conseils, qui n'a jamais été essayé : c'est-à-dire quelque chose qui se construit à partir de la base, de sorte que vous pouvez vraiment dire *potestas in populo*, c'est-à-dire, que le pouvoir vient d'en bas et non d'en haut—si tout cela est dit, alors nous avons ce qui suit. Le monde dans lequel nous vivons doit être conservé. Nous ne pouvons pas lui permettre de voler en éclats. Et cela signifie que « l'administration des choses » qu'Engels pensait une idée si merveilleuse, et qui est en fait une idée terrible, est toujours une nécessité. Et cela ne peut se faire que d'une manière plus ou moins centrale. Et d'autre part, cette centralisation est elle-même un danger parce que ses structures sont si vulnérables. **Comment pouvez-vous maintenir l'« administration des choses » sans centralisation ?** Mais avec elle, la vulnérabilité est immense.

ED WEISSMAN : On vient de nous dire qu'il y a cette distinction à faire entre le théoricien et le militant d'une manière importante. On vient de nous dire qu'il y a une incompatibilité fondamentale entre le militant et le théoricien...

ARENDDT : **Non, pas entre les hommes, entre les activités.**

WEISSMAN : D'accord. Et implicite dans tout ce que vous avez dit, il y a un engagement intellectuel de base pour une sorte d'image idéalisée de la Constitution américaine et de l'expérience américaine. Cela me semble être le type d'engagement le plus inébranlable qui est fondamental pour une grande partie de ce que vous dites et dont vous n'avez jamais besoin

de parler explicitement.

Lorsque vous parlez de la Constitution américaine, vous faites ce qui me semble être des hypothèses sur lesquelles je voudrais vous interroger. Il me semble qu'à certains égards, vous avez mal interprété la Constitution américaine de la même manière que Montesquieu a mal compris la Constitution britannique. C'est, aussi, le même genre de transfert intellectuel. Fondamentalement, ce qu'il a vu dans la Constitution britannique n'était pas du tout, en fait, une véritable séparation des pouvoirs, mais simplement une impasse temporaire entre une vieille société et une nouvelle, qui avait une réflexion institutionnelle. Maintenant, vous prenez cette notion de séparation des pouvoirs et la transférez à la République américaine.

Mais une fois que vous avez éliminé l'impasse entre l'ancienne société et la nouvelle, vous vous retrouvez à nouveau avec la situation monarchique britannique, lorsque les institutions ne représentent que de simples intérêts. Ce n'est donc pas un hasard si vous vous retrouvez avec l'actuelle administration américaine [1972]. Il était inévitable que vous vous retrouviez avec un roi électif, Nixon, avec Kissinger, qui, bien sûr, devient un ministre typique de la couronne dans l'ancien sens du terme.

ARENDDT : Bien sûr, j'ai fait quelque chose comme ce que Montesquieu a fait avec la Constitution anglaise en ce sens que j'ai interprété à partir de la Constitution américaine un certain idéal type. J'ai essayé de l'étayer un peu mieux que Montesquieu avec des faits historiques, pour la simple raison que je n'appartiens pas à l'aristocratie et donc ne jouis pas de cette paresse bénie qui est l'une des principales caractéristiques des écrits de Montesquieu. Maintenant, si cela est permis est une autre question, qui nous conduirait trop loin ici.

En fait, nous le faisons tous. Nous faisons tous ce que Max Weber appelait un « idéal type ». C'est-à-dire que nous pensons à un certain ensemble de faits historiques, de discours, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'ils deviennent une sorte de règle cohérente. C'est particulièrement difficile avec Montesquieu en raison de sa paresse ; C'est beaucoup plus facile avec les Pères fondateurs parce qu'ils étaient des travailleurs extraordinairement durs ; ils vous donnent tout ce que vous voulez

Je ne crois pas à vos conclusions : cette fatalité qui nous conduirait de la Révolution américaine à M. Kissinger. Je pense que même vous, élevé à l'école de la nécessité, et des tendances, et à l'inévitabilité des lois historiques, vous devriez voir que c'est un peu abscons.

MACPHERSON : J'ai été intéressé par la position d'Arendt par rapport aux traditions. J'en ai retenu l'idée qu'elle a rejeté la tradition de Hobbes et Rousseau, et qu'elle a accepté la tradition de Montesquieu et des Fédéralistes. Je peux le comprendre, mais cela soulève une énigme parce qu'il y a une chose très importante que la tradition de Hobbes et la tradition fédéraliste ont en commun. C'est leur modèle de l'homme en tant qu'individu calculateur cherchant à maximiser son propre intérêt. L'homme bourgeois est le modèle. Et le modèle de société suit quand vous ajoutez l'hypothèse que l'intérêt de chaque homme est naturellement en conflit avec celui de tout autre. Maintenant, la question est de savoir si Arendt rejette une tradition et accepte l'autre, que fait-elle de ce qu'elles ont en commun? Accepte-t-elle ou rejette-t-elle le modèle de l'homme bourgeois ?

ARENDDT : Je ne crois pas que le modèle de l'homme soit le même pour les deux traditions. Je suis d'accord que le modèle de l'homme que vous avez décrit est le bourgeois et je suis d'accord que ce bourgeois, Dieu le sait, est une réalité.

Mais si je puis me permettre, je veux parler du modèle de l'homme dans cette autre tradition.

La tradition de Montesquieu que vous avez mentionnée pourrait vraiment remonter à Machiavel et Montaigne, et ainsi de suite. Ils ont fouillé les archives de l'Antiquité précisément pour trouver un modèle différent de l'homme. Et cet homme n'est pas le bourgeois, mais le citoyen. **Cette distinction entre le citoyen et le bourgeois** était courante tout au long du XVIII^e siècle : c'est devenu la façon centrale de parler et de penser à ces choses pendant la Révolution française ; et cela a duré jusqu'en 1848.

Je pense que je pourrais l'exprimer d'une manière légèrement différente. Je peux dire qu'après que la monarchie absolue soit devenue si absolue qu'elle puisse s'émanciper de toutes les autres puissances féodales, y compris la puissance de l'Église, une crise vraiment grande s'est produite. Et ce qui est arrivé alors, c'est la réémergence de la vraie politique, comme dans l'Antiquité, c'est comme cela que je vois les révolutions.

Vous voyez, je ne suis retournée qu'à moitié dans l'antiquité grecque et romaine parce que je l'aime tellement – j'aime l'antiquité grecque beaucoup plus que l'antiquité romaine. J'y suis aussi retournée parce que je savais que je voulais simplement lire les mêmes livres que ces gens avaient lus. Ils ont lu ces livres — comme ils l'auraient dit — pour trouver un modèle pour un nouveau domaine politique qu'ils voulaient créer et qu'ils appelaient une république.

Le modèle de l'homme de cette république était dans une certaine mesure le citoyen de la *polis* athénienne. Après tout, nous avons encore des mots d'alors, et ils résonnent à travers les siècles. Par contre, le modèle était la *res publica*, la chose publique, des Romains. L'influence des Romains était plus forte dans son immédiateté sur l'esprit de ces hommes. Vous savez que Montesquieu n'a pas seulement écrit *L'Esprit des Lois*, mais a aussi écrit sur la grandeur et la misère de Rome. Ces lecteurs étaient tous absolument fascinés. Qu'a fait John Adams ? Adams a recueilli des constitutions comme d'autres personnes recueillent des timbres. Et une grande partie de ses œuvres dites récoltées ne sont rien d'autre que des extraits et sans grand intérêt.

Ils ont appris eux-mêmes une nouvelle science, et ils l'ont appelé une nouvelle science. Tocqueville a été le dernier à encore en parler. Il dit que pour cet âge moderne, nous avons besoin d'une nouvelle science. Il voulait dire une nouvelle science de la politique, pas la *scienza nuova* des générations précédentes, de Vico. Et c'est ce que j'ai en tête. Je ne crois pas que quelque chose de très tangible découle de tout ce que les gens comme moi font, mais ce que je cherche, c'est penser ces choses, non seulement dans le cadre de l'Antiquité, mais parce que je ressens le même besoin de l'Antiquité que les grands révolutionnaires du XVIII^e siècle.

BERNARD : J'aimerais vraiment savoir quelles preuves il y a pour dire qu'il y a cette distinction entre les intérêts et les opinions dans la vision de la démocratie des Pères fondateurs.

ARENDR : La distinction est entre la notion d'intérêts collectifs, qui sont toujours là, et les opinions, où je dois me décider. Cette distinction est claire. Vous l'avez dans la Constitution elle-même : le législateur était censé représenter les intérêts des habitants ; **le Sénat, au contraire, était censé filtrer ces intérêts et parvenir à des avis impartiaux qui se rapporteraient au bien commun.**

Cette distinction entre les deux institutions est bien sûr très ancienne. Elle suit la devise romaine *potestas in populo, auctoritas in senatu*. Le Sénat de Rome a été privé de pouvoir. Le sénateur romain n'était là que pour donner son avis. Mais cette opinion avait autorité dans la mesure où elle n'était pas inspirée par les *potestas* de la population. On les appelait des

maiores ou des ancêtres. En ce sens, ils représentaient la constitution de Rome, la rattachant ou la reliant au passé de Rome. Ainsi, le Sénat avait une fonction tout à fait différente, dans la République romaine, de celle de représenter la population.

Et c'est à la base de la pensée des Pères Fondateurs, qui le savaient très bien. Et c'est aussi l'une des raisons pour lesquelles ils étaient si intéressés par un Sénat, beaucoup plus intéressé que n'importe quel penseur européen ne l'a jamais été. Ils estimaient qu'ils devaient filtrer les opinions qui découlent immédiatement des parties intéressées par l'entremise d'une institution éloignée d'un pas ou deux de ces intérêts.

ARENDT : Permettez-moi maintenant de parler un instant **de la relation entre la violence et le pouvoir**. Ma formule, pour ainsi dire, quand je parle de pouvoir est « tous contre un. » C'est-à-dire que l'extrême du pouvoir est tous contre un. Alors aucune violence n'est nécessaire pour dominer l'un. L'extrême de la violence est l'opposé : un contre tous. Le gars seul avec la mitrailleuse qui maintient tout le monde dans un état d'obéissance parfaite, de sorte qu'aucune opinion n'est plus nécessaire, ni aucune persuasion.

Il ne fait aucun doute que la violence peut détruire le pouvoir : si vous avez le minimum de personnes qui sont prêts à exécuter vos ordres, alors la violence peut réduire le pouvoir à l'impuissance pure. Nous l'avons vu à maintes reprises.

Ce que la violence ne peut jamais faire, c'est générer du pouvoir. C'est-à-dire qu'une fois que la violence a détruit la structure du pouvoir, aucune nouvelle structure de pouvoir n'existe. C'est ce que Montesquieu voulait dire quand il a dit que la tyrannie est la seule forme de gouvernement qui porte en elle la graine de sa propre destruction. Après avoir enlevé à chacun tout pouvoir par la tyrannie, il n'y a plus aucune possibilité pour une nouvelle structure de pouvoir de servir de base suffisante à la tyrannie pour continuer, à moins bien sûr, que la forme de gouvernement toute entière soit changée.

Si vous regardez le pouvoir indépendamment de la violence, sous l'angle subjectif d'être forcé, alors la situation de tous contre un est probablement psychologiquement encore plus forte que celle d'un contre tous. Par exemple, dans la situation où quelqu'un me met un couteau sous la gorge et me dit « Votre argent ou je vous égorge », je peux immédiatement obéir. Mais en termes de pouvoir, je reste comme j'étais parce que, bien que j'obéisse, je ne suis pas d'accord. Mais la situation de tous contre un est si écrasante que vous pouvez réellement obtenir tout de votre gars. Il ne peut plus garder son pouvoir même s'il ne le cède pas à la violence. Donc, à moins d'être limité par les lois, ce serait le gouvernement illimité de la majorité.

Et les Pères fondateurs, comme vous le savez, avaient peur de la majorité, ils n'étaient en aucun cas pour la démocratie. Puis ils ont découvert que le pouvoir ne peut être contrôlé que par une seule chose, et c'est le pouvoir : le contre-pouvoir. L'équilibre du pouvoir contrôlant le pouvoir est une idée de Montesquieu, que les rédacteurs de la Constitution avaient beaucoup à l'esprit.

MORGENTHAU : **Qu'est-ce que vous êtes ?** Êtes-vous un conservateur ? Êtes-vous un libéral ? Quelle situation occupez-vous vous parmi les choix contemporains ?

ARENDT : **Je ne sais pas. Je ne sais vraiment pas et je ne l'ai jamais su.** Et je suppose que je n'ai jamais eu une telle position. Vous savez, la gauche pense que je suis conservatrice, et les conservateurs pensent parfois que je suis de gauche, ou que je suis un franc-tireur ou Dieu

sait quoi. Et je dois dire que je m'en fiche. Je ne pense pas que les vraies questions de ce siècle seront éclairées par ce genre de chose.

Je n'appartiens à aucun groupe. Vous savez, le seul groupe auquel j'ai appartenu était les sionistes. Et c'était de 1933 à 1943. Et après ça, j'ai rompu. C'était seulement à cause d'Hitler, bien sûr. La seule possibilité était de lutter en tant que Juif et non en tant qu'être humain, ce que je pensais être une grande erreur, parce que si vous êtes attaqué en tant que Juif, vous devez vous battre en tant que Juif, vous ne pouvez pas dire « excusez-moi, je ne suis pas juif : je suis un être humain ». C'est idiot. Et j'étais entouré par ce genre de bêtise. Il n'y avait pas d'autre possibilité, alors je suis entré dans la politique juive — pas vraiment la politique — je suis entré dans le travail social et j'ai été en quelque sorte aussi lié à la politique.

Je n'ai jamais été socialiste. Je n'ai jamais été communiste. Je viens d'un milieu socialiste. Mes parents étaient socialistes. Mais moi-même, jamais. Je n'ai jamais rien voulu de ce genre. Je ne peux donc pas répondre à la question.

Je n'ai jamais été libérale. Quand j'ai dit ce que je n'étais pas, j'ai oublié de mentionner que je n'ai jamais cru au libéralisme. Quand je suis arrivé dans ce pays, j'ai écrit dans mon anglais très hésitant un article sur Kafka, et ils l'avaient « anglicisé » pour la *Partisan Review*. Et quand je suis venu leur parler de l'anglais, j'ai lu l'article et là, parmi toutes choses, le mot « progrès » est apparu. J'ai dit: « Qu'entendez-vous par là, je n'ai jamais utilisé ce mot », et ainsi de suite. Et puis l'un des rédacteurs est allé vers l'autre dans une autre pièce, et m'a laissé là, et je l'ai entendu dire, sur un ton de désespoir: « Elle ne croit même pas au progrès ».

MCCARTHY : Où vous situez-vous par rapport au capitalisme ?

ARENDDT : Je ne partage pas le grand enthousiasme de Marx pour le capitalisme. Si vous lisez les premières pages du *Manifeste du parti communiste*, c'est le plus grand éloge du capitalisme que vous n'avez jamais vu. Et ce à une époque où le capitalisme était déjà très attaqué surtout par la soi-disant droite. Les conservateurs ont été les premiers à soulever ces nombreuses critiques, qui ont été plus tard reprises par la gauche, et aussi par Marx, bien sûr.

En un sens Marx avait tout à fait raison : le développement logique du capitalisme est le socialisme. Et la raison est très simple. Le capitalisme a commencé par l'expropriation. C'est la loi qui a ensuite déterminé son développement. Et le socialisme porte l'expropriation à sa fin logique sans aucune influence modératrice. Ce qu'on appelle aujourd'hui le socialisme humain ne signifie rien de plus que cette expropriation cruelle, qui a démarré avec le capitalisme, s'est poursuivie avec le socialisme, et est en quelque sorte tempérée par la loi.

L'ensemble du processus de production moderne est en fait un processus d'expropriation progressive. Je refuserais donc toujours de faire une distinction entre le capitalisme et le socialisme. Pour moi, c'est vraiment un seul et même mouvement. Et en ce sens, Karl Marx avait tout à fait raison. Il est le seul qui a vraiment osé penser le nouveau processus de production, qui s'est installé en Europe aux XVII^e, XVIII^e puis XIX^e siècles. Et jusqu'à aujourd'hui, il a tout à fait raison. Mais c'est l'enfer. Ce n'est pas le paradis qui, à la fin, en sort.

Ce que Marx n'a pas compris, c'est ce qu'est vraiment le pouvoir. Il ne comprenait pas cette chose strictement politique. Mais il a vu une chose : le capitalisme livré à lui-même a tendance à détruire toutes les lois qui font obstacle à son cruel progrès.

De plus, la cruauté du capitalisme aux XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles était, bien sûr, écrasante. Et cela, vous devez le garder à l'esprit si vous lisez l'éloge de Marx du capitalisme. Il était entouré par les conséquences les plus hideuses de ce système et pensait néanmoins qu'il était formidable. Il était, bien sûr, aussi hégélien et croyait en la puissance du négatif. Eh bien, **je ne crois pas au pouvoir du négatif, de la négation, si elle implique le terrible malheur des autres.**

Alors, vous me demandez où je suis. **Je ne suis nulle part.** Je ne suis vraiment pas dans le courant dominant de la pensée politique actuelle ou de toute autre pensée politique. Mais non parce que je veux être si originale, il se trouve que je ne n'y rentre pas en quelque sorte. Par exemple, cette affaire entre le capitalisme et le socialisme me semble la chose la plus évidente au monde. Et personne ne comprend même de quoi je parle, pour ainsi dire.

Vous avez dit assez gentiment que je voulais partager. Oui, c'est vrai, je veux partager. Et je ne veux pas endoctriner. C'est également vrai. Je ne veux pas que quelqu'un accepte ce que je pense. Mais, d'un autre côté, ce genre d'ignorance de la littérature principale dans mon propre domaine est quelque chose qui devrait être retenu contre moi à un moment donné. Et, eh bien, vous savez, je ne réfléchis pas beaucoup à ce que je fais. Je crois que c'est une perte de temps, et on ne se connaît jamais de toute façon. Donc c'est tout à fait inutile. Mais cette ignorance, je pense que c'est une vraie faute, et pas seulement une lacune. Cela me blesserait beaucoup plus profond si l'on disait pourquoi ne pas lire les livres de vos collègues? Ou pourquoi le faites-vous si rarement ?

ARENDR : Il y a une autre chose que Draenos a fait ressortir. Vous avez dit « pensée sans fondement ». J'ai une métaphore qui n'est pas si cruelle, et que je n'ai jamais publiée mais conservée pour moi. J'appelle ça **penser sans rampe (garde-fous)**. En allemand, " *Denken ohne Geländer* " Autrement dit, lorsque vous montez ou descendez les escaliers, vous pouvez toujours vous tenir à la rampe pour ne pas tomber. Mais nous avons perdu cette rampe. C'est comme ça que je me le dis. Et c'est en effet ce que j'essaie de faire.

Cette affaire que la tradition est rompue, que le fil d'Ariane est coupé. Eh bien, ce n'est pas aussi nouveau que je l'ai prétendu. Après tout, c'est Tocqueville qui dit que « lorsque le passé a cessé de jeter sa lumière sur l'avenir, l'esprit de l'homme erre dans l'obscurité ». C'est la situation depuis le milieu du XIX^e siècle, et, vu du point de vue de Tocqueville, c'est tout à fait vrai. **J'ai toujours pensé qu'il fallait commencer à penser comme si personne n'avait pensé avant, puis commencer à apprendre de tout le monde.**

MCCARTHY : Cet espace que Hannah Arendt crée dans son travail et dans lequel on peut entrer avec l'impression forte de marcher à travers une arche dans une zone libérée, une grande partie en est occupée par des définitions. Très proche des racines de la pensée de Hannah Arendt est le **distinguo**, « Je distingue cela de cela ». Je distingue le travail de l'œuvre. Je distingue la célébrité de la réputation. Et ainsi de suite. C'est en fait une habitude de pensée médiévale.

ARENDR

C'est aristotélien.

MCCARTHY : Cette habitude de distinguer n'est pas populaire dans le monde moderne, où une sorte de flou verbal entoure la plupart des discours. Et si Hannah Arendt suscite l'hostilité, l'une des raisons est que la possibilité de faire des distinctions n'est pas à la portée

du lecteur ordinaire. Mais pour revenir aux distinctions elles-mêmes — je dirais chacune dans cette zone libérée, dans cet espace libre — chaque distinction était comme une petite maison. Et, disons, la célébrité vit dans sa petite maison avec son architecture, et la réputation vit dans une autre. Pour que tout cet espace créé par elle soit effectivement meublé.

MORGENTHAU : On dirait un projet de logement à faible revenu !

ARENDDT : Mais sans subvention fédérale.

MCCARTHY : Et je pense que les chances de revigoration et d'oxygénation se combinent avec un certain sentiment de stabilité et de sécurité. Et cela passe par l'élaboration, le merveilleux, dirons-nous, le déroulement des définitions. Chacune de ses œuvres est un **dépliage de définitions**, qui bien sûr touchent au sujet, et l'éclairent de plus en plus au fur et à mesure qu'une distinction se déploie en une autre. Mais il y a aussi la stabilité dans laquelle la célébrité vit dans son manoir, ou sa petite maison, et le travail vit dans la sienne, et le l'œuvre dans une autre, et le politique est strictement séparé dans sa maison du social.

ARENDDT : C'est parfaitement vrai ce que vous dites au sujet des distinctions. Je commence toujours quelque chose — je n'aime pas trop savoir ce que je fais — je commence toujours quelque chose en disant. « A et B ne sont pas les mêmes. » Et cela, bien sûr, vient tout droit d'Aristote. Et pour vous, cela vient d'Aquin, qui a également fait la même chose.

ARENDDT : Je tiens à dire que tout ce que j'ai fait et tout ce que j'ai écrit, tout cela est **expérimental**. Je pense que **toute pensée** – la façon dont je me suis livrée à elle est peut-être un peu au-delà de la mesure, et extravagante – **a la marque d'être provisoire**. Et ce qui était si grand dans les conversations que j'ai eues avec Jaspers, c'est que vous pouviez soutenir un tel effort, qui était simplement provisoire, qui ne visait aucun résultat, pendant des semaines.

Il pouvait nous arriver que je vienne — je restais quelques semaines — et que le premier jour, nous nous fixions sur un certain sujet. L'un de ces sujets dont je me souviens était « *ein guter Vers ist ein guter Vers* », phrase que j'avais prononcée. *Un bon vers de poésie est un bon vers*, signifiant par cela qu'il a sa propre force de persuasion, ce qu'il ne croyait pas tout à fait. Et le but pour moi était de le convaincre que Brecht était un grand poète. Cette ligne unique nous a suffi pendant deux semaines, deux séances par jour. Et nous y sommes revenus encore et encore.

Le désaccord n'a jamais été tout à fait résolu. Mais la réflexion sur une telle chose elle-même est devenue immensément plus riche, à travers cet échange « sans réserves », comme il l'a dit, c'est-à-dire, où vous ne gardez rien pour vous. Vous ne pensez pas « Oh, je ne devrais pas dire ça, ça va lui faire du mal ? » **La confiance dans l'amitié est si grande que vous savez que rien ne peut faire de mal.**

Notes personnelles

