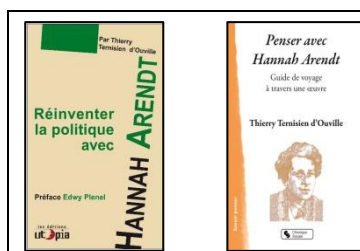
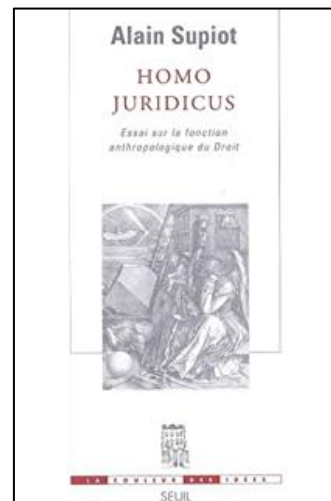


Éléments pour pænser le monde numérique

Octobre 2019 – Avril 2020

Thierry Ternisien d'Ouille



Cours donnés dans le cadre de l'association
Autour de Hannah Arendt, entre passé et futur
www.ttoarendt.com

Sommaire

<i>Prologue</i>	2
Mise en perspective	2
Saison 2019-2020	2
Cours : quatre livres et un texte	3
<i>Pourquoi luttons-nous, pour quoi agissons-nous ?</i>	4
Une méthode	5
La fable des commencements	6
Pourquoi et pour quoi	7
La contre-pensée d'Arendt	8
<i>Homo juridicus</i>	14
Prologue	14
<i>Une généalogie du libéralisme autoritaire</i>	23
Introduction	23
Conclusion	26
<i>Qu'appelle-ton-panser ?</i>	29
A-t-on bien entendu ?	29
Fragments	29
<i>La fin du courage</i>	43
Préface	43
Morale du courage	45
<i>Pages pour prendre des notes</i>	46

Prologue

Mise en perspective

Depuis 2007 j'ai entrepris une **recherche** personnelle et collective (à travers blogs, livres et cours) sur notre monde contemporain, sur notre époque et sur notre condition humaine. De ces douze années sont issus :

- Deux livres d'initiation à la pensée de Hannah Arendt et de voyage à travers son œuvre.
- Quatre recueils de cours consacrés à notre monde numérique et à la condition humaine à notre époque numérique¹.
- Un blog *Actualité de Hannah Arendt* qui met à disposition de tous les éléments issus de cette recherche².
- Une association *Autour de Hannah Arendt, entre passé et futur* (AHA).

Aujourd'hui j'entame une nouvelle étape de cette recherche avec comme ambition de donner une suite à *Condition de l'homme moderne* publié en 1958 par Hannah Arendt.

Suite mettant en œuvre, principalement mais pas seulement, la recherche sur la technique et le temps menée depuis le début des années 1990 par Bernard Stiegler. Recherche passionnante mais difficile d'accès notamment du fait du langage utilisé et des nombreux concepts créés.

La finalité de ce livre, *Condition de l'homme numérique*, sera d'armer nos esprits pour penser et panser le monde (penser le monde).

Avec trois questions pour nous guider :

- **Où en sommes-nous ?**
- **Où atterrir ?**
- **Quel nouveau langage philosophique et politique** utiliser qui ne puisse être retourné ni contre les individus ni contre les peuples ?³

Saison 2019-2020

Cette saison nous continuerons à rechercher et rassembler les éléments pour panser (penser et panser) notre monde numérique.

Les ateliers permettront, grâce à leur support, d'approfondir la lecture et l'étude de *Condition de l'homme moderne* en lien avec les cours.

Dans la lignée de La crise de la culture (*Between Past and Future*) nous nous essaierons, en fin de saison, à un exercice de pensée politique sur un thème à choisir d'ici là et proposé, deux à trois mois avant les séances⁴.

¹ 9 repères pour s'orienter dans notre monde et 8 questions pour interroger la condition humaine à l'époque numérique :

- Former l'attention, faire que l'automatisation dégage des temps d'intermittence, réinventer le travail, le territoire et non la carte, l'action et non la réaction, l'Anthropocène comme événement politique, sortir d'une explication historique par les nombres et les courbes, sortir d'une vision systémique et déterrestree de la Terre, une vision différenciée de l'humanité.
- Avons-nous encore une vie privée ? Avons-nous encore un monde ? Que deviennent l'action politique et l'espace public ? Que devient le travail ? 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 ? L'Art assure-t-il encore la permanence du monde ?

² www.ttoarendt.com

³ Jean-Claude Michéa, *Le loup dans la bergerie, Droit, libéralisme et vie commune*, Climats, 2018, p. 49-50.

⁴ Deux exemples : Le numérique peut-il conduire à un nouveau totalitarisme détruisant l'espace public ? Disparition des services publics et disparition de la démocratie sont-elles liées ?

Cours : quatre livres et un texte

Pour quoi agissons-nous ? Questionner la politique en compagnie d'Hannah Arendt

Etienne Tassin, professeur de philosophie politique à l'Université Paris VII, est un grand spécialiste de l'œuvre d'Arendt. Né en 1955, il est décédé accidentellement en janvier 2018. Je vous avais proposé, lors de la saison 2016-2017, un de ses textes consacré à l'action selon Arendt.

Dans ce dernier livre, posthume, Tassin tente de redéfinir l'exercice de la citoyenneté dans le moment présent qui est le nôtre. Il fait retour sur les mouvements sociaux contemporains depuis la possibilité cruciale, dans la politique, de la manifestation comme libre apparition du peuple. Ces réflexions le conduisent à des moments d'actualité qui sont autant d'interrogations sur la défaite des révolutions, sur le néolibéralisme comme domination globalitaire, sur l'islamisme radical comme domination intégrale, sur la construction contemporaine de l'Europe, sur la signification actuelle de la déclaration des droits de l'homme.

Je vous en donne ci-dessous l'introduction qui remplit parfaitement sa fonction.

Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit

Alain Supiot, né en 1949, est un juriste français spécialiste du droit du travail, de la sécurité sociale et de philosophie du droit. Il est depuis 2012 professeur au Collège de France.

Nous avons, lors de la saison 2015-2016, étudié son livre, issu des cours donnés au Collège de France : *La gouvernance par les nombres*.

Homo juridicus est un livre très antérieur, puisque paru en 2005. Constituant, comme l'indique le sous-titre, un essai sur la fonction anthropologique du Droit, ce livre est au cœur de la pensée et de l'œuvre d'Alain Supiot.

Je vous en donne ci-dessous, comme « mise en bouche » copieuse, la lumineuse introduction.

La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire

Né en 1976, Grégoire Chamayou chargé de recherche au CNRS, il est rattaché à l'IHRIM, Institut d'Histoire des Représentations et des Idées dans les Modernités (UMR 5317), de l'ENS Lyon2.

Auteur de deux ouvrages remarquables, *Les chasses à l'homme* (2010), et *Théorie du drone* (2013), il poursuit son travail d'investigation rigoureux et singulier, et prend à nouveau de la hauteur pour dresser une saga du néolibéralisme « par en haut », du point de vue ceux qui ont défendu les intérêts du monde des affaires, aux États-Unis, à partir des années 70.

Je vous propose l'introduction et la conclusion de ce livre indispensable.

Qu'appelle-t-on panser ? 1. La grande régression

Enfin, « last but not least », le dernier livre de Bernard Stiegler. Livre qui confirme les deux caractéristiques de l'œuvre de ce philosophe au parcours original et à la créativité sans pareil aujourd'hui et dont nous avons déjà abordé deux livres⁵ : son caractère indispensable pour penser et comprendre l'interrelation entre l'homme et la technique ; sa difficulté de lecture. Ces deux caractéristiques sont à leur sommet dans ce livre. Je vous propose ci-dessous la quatrième de couverture du livre et 33 (dites « 33 ») extraits ou plutôt fragments que nous tenterons de décrypter.

Un texte complémentaire : la fin du courage

L'œuvre de Cynthia Fleury ayant été mentionnée lors de notre dernière Assemblée générale, je vous propose un extrait de la préface de son livre *La fin du courage*, paru en 2010 chez Fayard.

Sa pertinence par rapport à notre recherche vous sautera certainement aux yeux comme cela a déjà été le cas pour plusieurs d'entre vous.

⁵ *La société automatique* lors de la saison 2015-2016 et *Dans la disruption* lors de la saison 2018-2019.

Pourquoi luttons-nous, pour quoi agissons-nous ?⁶

Avant d'être une vie militante et partisane, la vie politique est une vie d'engagements ordinaires et collectifs. Ces engagements n'ont nul besoin d'être entiers, constants, héroïques : ils ne sont pas réservés aux glorieux combattants de la liberté, de l'égalité ou de la justice. On n'est pas citoyen par vocation ; on l'est, le plus souvent, par occasion. Il arrive un jour par hasard que nous agissons pour telle cause en telle circonstance avec tels autres pour des raisons inattendues, et cela suffit à faire de nous un citoyen — ce jour-là.

Appelons citoyenneté non pas la mobilisation permanente d'une vie entièrement investie dans la chose publique par une dévotion militante, pas non plus cette abstraction juridique qui m'autorise à déposer ma voix dans une urne et à me désintéresser d'elle pendant les cinq années qui suivent, mais, entre les deux, le titre virtuel et fragile que j'acquiers pour avoir agi ici et maintenant avec d'autres en un combat aléatoire et souvent vain, mais honorable et aux enjeux communs, qui m'a fait naître à moi-même et aux autres d'une manière imprévisible et m'a donné, un moment, parfois très court, une vie dévouée à autre chose qu'à elle-même.

En ces moments d'action plurielle où à l'effervescence d'un combat partagé se mêlent les tracas de l'intendance, les manœuvres jouées ou subies, les tentatives d'organisation et les déboires de la division, les efforts qu'on fait pour convaincre et ceux qu'on fait pour se plier, de courtes joies intenses et de longues heures oubliables, on a éprouvé quelque chose comme une égalité de statut et de conditions avec les autres acteurs, comme une liberté gagnée dans l'adversité, comme une singularité d'être, forgée au contact de celles et de ceux qui, comme nous, se distinguaient d'eux-mêmes et des autres. On a éprouvé une solidarité de combat, aussi convenues qu'aient été nos affaires. Et ce fut pour nous comme autant de secondes naissances : de chacun de nous, de notre communauté active, de notre monde ainsi composé des tensions et des luttes partagées.

Il a fallu pour cela que nous agissions, que nous agissions ensemble, même au sein de conflits parfois pénibles ; que nous soyons pour ainsi dire communément portés par cette action plutôt que porteur d'elle. En retour, nous avons appris d'elle *qui* nous sommes ou qui nous pouvions être, ne serait-ce qu'en de précaires instants, chacun et ensemble. Là nous sûmes quel pourrait être notre monde. Nous nous sommes découverts, nous avons découvert nos camarades de combat qui se découvriraient eux-mêmes à leurs yeux comme aux nôtres ; nous avons découvert la valeur des liens tissés en ces actions de concert ; et nous avons découvert le monde commun qui nous unissait dans nos divisions — non pas que, ce monde étant là, il nous unifiât par des attachements anciens et revivifiés à l'occasion de nos engagements, mais, tout au contraire, parce que né de ceux-ci et des liens que l'agir concerté tisse, il est, ce monde, l'enfant de nos actions devenu commun par nos adversités. C'est ainsi qu'il acquiert cette valeur rare d'être *notre* monde, un monde *commun*. Nous ne l'avions pas auparavant, il ne nous était pas donné, mais nous ne l'avons pas fait non plus. Ni légué par nos aïeux ni édifié par nos soins, il est le milieu que nos actions déploient avec elles, comme un halo, une grâce surnuméraire qui s'ajoute aux mondes des labeurs, des sociétés, des cultures. Nôtre, ce monde de surcroît n'est pas pour autant un univers fermé et séparé du reste du monde. En réalité, c'est le monde quotidien, celui de chacun et de tous, mais soudainement vu autrement, selon d'autres solidarités, car ce monde né de nos actions reste enté sur celui de nos vies ordinaires : il est simplement enrichi, plus dense, plus signifiant, plus beau. Et plus humain. Il a acquis un sens spécial, celui que confère l'agir ensemble d'une pluralité d'acteurs qui se découvrent égaux et libres en cette occasion.

Ce monde-là, vu ainsi depuis cette expérience, est le monde politique, le seul peut-être qui soit

⁶ Etienne Tassin, *Pour quoi agissons-nous ? Questionner la politique en compagnie d'Hannah Arendt*, Éditions LE BORD DE L'EAU, 2018, Introduction.

digne de porter ce nom : monde des actions et des acteurs quelconques, monde de citoyens actifs, citoyens parce que agissant, non pas selon la division connue entre citoyens actifs et passifs, entre citoyens de plein droit et citoyens de second ordre, mais selon un partage temporel entre ces moments d'engagements quand nous agissons de concert et ces autres quand nous vaquons aux occupations qui nous tiennent à distance des actions collectives. Le monde est d'abord une affaire de temps.

Le monde de l'action, le monde politique, c'est du temps prélevé sur nos affaires privées et qu'on voue au domaine public, c'est-à-dire aux autres et à notre monde commun, en tant que pour un moment nous nous reconnaissons ensemble des autres les uns pour les autres. Quelques heures suffisent à nous rendre citoyens, pour quelques heures. Ce temps de l'action redonne une grâce et un sens à ce vieux mot usé — politique —, que son emploi ordinaire pour désigner les affairissements du pouvoir, le commerce des prébendes et des bénéfices, la concurrence des pantins au bal électoral, la course aux portefeuilles et aux voix, les tractations de coulisses ou les manœuvres d'appareils, la danse des partis et des idéologies, a rendu méprisable. Pour saisir la beauté et la dignité de la politique, il faut la regarder depuis les actions et les acteurs ordinaires, ces citoyens qu'il arrive à chacun d'être parfois quelques instants, et voir la scène qu'ils déploient. Mais comment, et quoi, regarder ?

Une méthode

Une description, une narration, une fable sont parfois plus à même de nous faire voir une situation et entendre son sens qu'un exposé et une démonstration. On n'explique rien, on prête juste attention et on se laisse submerger, par un doute, une allusion, une image, un souvenir ; et là on voit. On n'explique pas, on voit ; et parfois on comprend, tout au moins y est-on invité. Alors commence une aventure qu'on appelle la pensée : une idée prend forme, en appelle une autre, en sollicite de nouvelles, ensemble elles composent comme un univers nouveau de significations encore flou, un paysage ouvert de sens possibles qui s'offre à nos explorations. On part en quête. Mais avant cela, pour se rendre simplement disponible à un regard et à des pensées, il a fallu accomplir un travail considérable : se soustraire autant que possible aux savoirs, aux idées, aux préjugés, aux images, aux discours, au déjà vu déjà su déjà compris. Ce travail de soustraction est long, difficile, aléatoire. Et précieux.

Qui se demande ce qu'est la politique, celui-là doit éteindre télévisions et radios, refermer les journaux, oublier internet et les réseaux sociaux ; ôter tous ces écrans qui l'empêchent de voir en le forçant à voir et pire encore à savoir ce qui lui est expliqué et qui est déjà démontré. Si l'on veut penser, il faut d'abord retrouver une possibilité de penser en soi et avec les autres. Et chercher. Devenir en soi une pluralité de chercheurs et laisser advenir en soi une communauté de recherche. La pensée la plus personnelle est elle-même une action collective. « Notre rapport avec le vrai passe par les autres. Ou bien nous allons au vrai avec eux, ou ce n'est pas au vrai que nous allons », rappelait Merleau-Ponty⁷. Avant d'arriver à la démonstration et par elle d'acquérir quelque certitude, il faut pas mal errer, ou plutôt vagabonder avec d'autres qui cherchent, en fuyant ceux qui savent et qui expliquent. Tous les chemins mènent à Rome, certes, mais pour y parvenir les plus directs ne sont pas les plus sûrs. Car parfois Rome se découvre à mi-course là où on ne l'attendait pas ; et parfois Rome se cache à l'écart des sentiers battus. Pour découvrir Rome sur son chemin, pour découvrir non pas le but du chemin mais que ce chemin peut y mener, il faut savoir prêter attention. L'attention se gagne par soustraction plutôt que par concentration. Se soustraire aux univers expliqués, convoités, performants ou utiles ; et à leurs modes d'emploi. Se soustraire et prêter

⁷ M. Merleau-Ponty, « Éloge de la philosophie » (1951), in *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 39.

attention : une attention prêtée est déjà rendue, au centuple. Les histoires comme les paysages suscitent l'attention. Gardons toujours en tête qu'on ne comprend vraiment que le lendemain, par accident ; jamais le jour même par explications. L'explication est besogneuse et réussit rarement à nous faire vraiment comprendre ; la compréhension est une grâce et survient parfois au détour de la route, si on y prête attention.

Comme on veut comprendre pourquoi nous luttons et pour quoi nous agissons, commençons par comprendre ce qu'il y a à comprendre. Et pour cela, commençons par une fable, qui est la fable des commencements de la cité. C'est certes un commencement comme un autre, parmi d'autres possibles, mais cette fable a le mérite de raconter que ce qui commence une cité lorsque des gens agissent ensemble n'est pas ce qui a débuté quand des individus se sont réunis pour composer une société. Il y aurait donc un début, et un commencement, autre, qui se cache dans ce début : un commencement qui commence autre chose que ce qui a débuté. C'est pas mal pour commencer... à cheminer sur une route qui nous mène à comprendre pour quoi nous agissons.

La fable des commencements

L'histoire est la suivante, Platon l'expose en un dialogue au livre deux de *La République*⁸. Alors qu'il se propose de décrire la naissance d'une cité dans l'idée de saisir le moment où la question de la justice surgit entre ses membres, Socrate pose en substance une question, puis une autre, et va jouer de la différence entre ces deux interrogations apparemment semblables.

En premier lieu, sa demande se formulerait de la façon suivante : « *Pourquoi* les êtres humains se rassemblent-ils en sorte de composer une société ? » La réponse à cette question ne le satisfaisant pas, sa question se transforme alors en une autre : « *Pour quoi* les êtres humains se rassemblent-ils en sorte de composer une cité ? » Voilà deux manières d'articuler pour et quoi.

La première question porte sur les causes pour lesquelles les êtres humains se trouvent dans la nécessité de se réunir pour vivre ensemble. Et ces causes, toutes matérielles, sont avant tout économiques. Chaque individu ne pouvant à lui seul satisfaire correctement ses besoins, il s'unit à ses semblables et ensemble ils se partagent les travaux : chacun remplira une fonction et échangera les fruits de son travail contre celui des autres qui accomplissent, eux, d'autres fonctions. La division des tâches, bientôt relayée par celle du travail, augmente la productivité, diversifie les produits, requiert un système d'échange, un marché et une monnaie. S'échangeant les biens qu'a produits leur travail, les membres de la société ainsi constituée se lient les uns aux autres par une interdépendance économique. La société naît avec la division du travail. Et avec elle se développe le système des besoins qui rend chacun tributaire des autres. C'est à cause de l'impossible autarcie individuelle que se crée une société capable d'instaurer une autarcie collective où chacun peut obtenir satisfaction par le truchement des échanges économiques. Mais cette société n'est qu'une « société de pourceaux », dira Glaucon à Socrate⁹. Comprenons qu'elle n'est pas proprement humaine en ce qu'elle n'a d'autre objet que de satisfaire les besoins animaux. Jamais la raison économique n'épuisera le sens de la vie collective. Il faut autre chose pour comprendre l'édification d'une cité susceptible de donner sens à une existence commune soucieuse de plus que la seule satisfaction des besoins. D'où une autre question : « Pour quoi une cité ? »

Cette deuxième question porte sur les raisons pour lesquelles les humains décident d'agir ensemble et pas seulement de vivre ensemble en société. Et ces raisons sont spirituelles et politiques. Il ne suffit pas que nos besoins soient satisfaits, il faut aussi que nous puissions réaliser nos désirs et parmi eux, ce désir qui nous meut collectivement et qui est un désir de justice. Une cité est politique lorsqu'elle n'est plus une seule société économique destinée à la satisfaction des besoins mais une

⁸ Platon, *La République*, Livre II, 369a sq., tr. G. Leroux, Paris, GF, 2002, p. 137 sq.

⁹ *Ibid.*, 372d, p.143

organisation des rapports humains s'efforçant de rendre justice à chacun tout en assurant la justice pour tous. Cette raison n'est pas une cause au sens d'une nécessité matérielle comme l'était la satisfaction des besoins, c'est une visée : ce que l'on cherche à établir sans jamais forcément y parvenir mais dont la quête donne sens à l'existence collective. Socrate suggère ainsi que la raison pour laquelle une cité est politique n'a rien à voir avec la cause économique pour laquelle elle s'est constituée. La réunion des êtres humains en communauté s'est produite à cause des besoins qu'il fallait satisfaire ; cela relève d'une nécessité. Cette communauté se développe sous la forme d'une cité en raison d'un désir de justice qui anime chacun des membres ; cela procède d'une liberté. La cause économique du rassemblement sous l'effet d'une nécessité n'est pas la raison d'être politique de la cité, qui est la liberté.

De la question « À cause de quoi les êtres humains vivent-ils ensemble ? » à la question « En vue de quoi les êtres humains agissent-ils ensemble ? », on est passé d'une considération économique sur la naissance de la société des besoins à une considération politique sur l'advenue d'une cité de justice. Nous vivons ensemble à cause de besoins matériels que nous ne pouvons pas ne pas satisfaire (nécessité) ; nous agissons ensemble en vue d'une idée de justice que nous voulons réaliser (liberté). La cause économique du vivre ensemble n'est pas la raison d'être politique de l'agir ensemble. Il y a bien sûr une connexion syntaxique entre ces deux plans, mais pas de dépendance sémantique. Ce sont deux propositions superposées ; ou deux ordres de causalité distincts. La politique a ses raisons que l'économie ignore, ou néglige. On apprend aussi au passage que ce serait une erreur de croire que la justice est une affaire économique de distribution. S'il y a bien des redistributions justes et d'autres injustes, cette justice économique n'épuise pas, tant s'en faut, la question proprement politique de la justice. Mais ce que je retiendrai de cette fable est tout autre : ce pourquoi nous luttons, qui est de l'ordre de la nécessité, ne se réduit jamais à ce pour quoi nous agissons, qui est de l'ordre de la liberté. On dira de la même façon que les causes de nos luttes (les nécessités économiques qui déterminent la manière dont nous pouvons vivre) n'épuisent pas le sens de nos combats (notre liberté politique de définir ensemble la forme de société que nous désirons, et d'agir ensemble pour quelle advienne). Même si cette différence reste formelle, et sans y attacher de signification particulière, on distinguera donc, par commodité, les luttes pour la survie des combats pour l'existence.

Pourquoi et pour quoi

Quand on demande « Pourquoi luttons-nous ? », la réponse est de l'ordre d'une explication supposée livrer les causes qu'Aristote appelait matérielles et opératoires¹⁰. Elle s'exprime sous la forme : « Nous nous battons parce que... » Nous luttons parce que nous sommes frappés d'injustice, parce qu'un tort nous a été fait, parce que l'inégalité de traitement est insupportable, parce que la misère nous accable... Les raisons pour lesquelles nous entrons en lutte sont convoquées sur le mode d'une cause : nous luttons à cause de — l'injustice, le malheur, l'inégalité, la pauvreté... Quand on demande « Pour quoi agissons-nous ? », la réponse est de l'ordre d'une compréhension supposée mobiliser la visée de notre action et donc solliciter les causes qu'Aristote nommait formelles et finales. Elle s'exprime sous la forme : « Nous agissons pour... ». Nous agissons en vue de faire valoir la justice, en vue de réparer un tort qui a été commis, en vue de l'égalité que nous jugeons préférable... Les raisons pour lesquelles nous nous engageons dans l'action sont alors convoquées sur le mode de ce qu'on a *en vue* : nous agissons en vue de — en vue de la justice, en vue de la dignité, en vue de l'égalité...

Cette distinction est juste, essentielle et analytiquement commode, mais élémentaire ; et donc en

¹⁰ Aristote, *Physique*, II, 3-9, tr. O. Hamelin, Paris, Vrin, 1972, p. 9-32.

partie fausse. Car il nous faut penser ensemble les deux aspects du problème : le « à cause de » et le « en vue de ». Or il se trouve que la visée de nos actions, on l'appelle en français, non sans raison : la Cause. On se bat toujours pour une cause. Ce vocabulaire a marqué toute une époque du militantisme politique. La cause est la chose pour laquelle on s'engage, voire même à laquelle on consacre son existence. L'idée de cause condense à la fois la dimension matérielle et l'apparence formelle, la technique opératoire et la projection finale de l'action politique. Formulée dans les termes d'Aristote, on dirait que la cause qui anime un combat politique, qui est donc comme l'âme des luttes, fait de la matière imposée la forme libre de l'action en même temps qu'elle transforme le *modus operandi* (les moyens déployés) en une fin désirable. Quelle est ta cause, camarade? Es-tu sûr de te vouer à la cause ? demandait-on alors. Autant dire : quelle est ta raison d'être, quel est ce qui donne sens à ton combat, à ta vie ?

Hannah Arendt défend que la liberté est la *raison d'être* de la politique¹¹. Une raison d'être est la conjonction de deux conditions : une *conditio sine qua non* (sans liberté, il n'y aurait pas d'action politique) et une *conditio per quam* (c'est en vue de la liberté que l'action politique s'emploie, sinon elle n'aurait pas de sens). C'est dire que la cause de l'action politique est la liberté — qui doit être conquise car elle n'est jamais acquise — et pour laquelle on ne cesse de se battre, car si ce combat cessait, la liberté périrait aussitôt. La cause est une raison : non pas un simple « parce que », mais une visée, un « ce en vue de quoi » retourné en causalité, une fin projetée vécue comme une nécessité assumée, voulue. La liberté est toujours la cause des révolutions, leur raison d'être, quand bien même celles-ci sont déclenchées par l'injustice du rapport social, l'inégalité des conditions et des situations, la misère des démunis ou la pauvreté des misérables, la servitude des dominés. Il ne s'agit pas, bien sûr, comme le fait le grand récit convenu de la modernité, d'opposer liberté et égalité, libéralisme et socialisme pour finir par exhiber dans le républicanisme la synthèse des deux. Ça, c'est ce que raconte l'histoire des idées, qui est une idéologie. L'analyse philosophique que propose Arendt, elle, révèle le sens du politique, qui est en toute chose combat pour la liberté, quand le ressort des luttes est le plus souvent le désir d'égalité. Il est impossible de penser la liberté sans l'égalité, alors qu'il est impossible de penser la libéralité avec l'égalité.

La politique n'est nulle part plus elle-même que dans les moments révolutionnaires où sa raison d'être, la liberté, se trouve être en même temps la visée et la cause des soulèvements, des protestations, des luttes acharnées et du processus de fondation qu'elles déclenchent. Mais si la liberté est toujours, comme le dit en substance Arendt, la cause de la politique, la contraposée est vraie : la politique est, elle, toujours révolutionnaire. Ou alors elle n'est que cet affairément d'hommes intéressés que le pouvoir fascine et qui pour un quart d'heure de gloire, une poignée de dollars, la satisfaction d'une *libido dominandi* s'adonnent autoritairement à l'administration du monde. La politique est toujours révolutionnaire et elle l'est encore même quand elle a les apparences d'actions anodines ou ordinaires, comme une de ses innombrables manifestations toutes semblables qui, par exemple, un pluvieux après-midi d'automne, nous conduit d'une Place de la Nation à une Place de la République. En toute action, en toute manifestation, une révolution (s')opère.

La contre-pensée d'Arendt

Penser est comme la course en montagne : cela requiert un guide. Même le guide qui montre aujourd'hui le chemin aux grimpeurs ne le fait que parce que l'accompagnent, silencieux et précieux, les guides qu'il eut autrefois et qui l'ont initié aux directions. Et même les écarts qu'il s'est

¹¹ H. Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », tr. A. Faure et P. Lévy, *La Crise de la culture*, Paris, Folio, Gallimard, 1972, p. 192.

autorisés, les dérivées qu'il a bricolées ou les nouvelles voies qu'il trace à distance des enseignements reçus, c'est encore à eux qu'il les doit. Car c'est eux qui lui ont appris à se passer d'eux et à tracer sa route. Arendt est ici, pour nous, un guide. Non qu'elle sache mieux que nous, ce que nous cherchons aujourd'hui dans un monde qu'elle n'a pas connu, mais parce que c'est grâce à elle que nous le cherchons ; et que nous savons comment chercher en se défaisant des idées toutes faites et des interprétations hâtives. Et s'il arrive souvent que nos pas nous mènent bien au-delà de ce qu'elle a indiqué, c'est encore à elle qu'on doit ces pas, quand bien même n'y reconnaîtrait-elle pas ses indications ou serait-elle contrariée de voir les directions que nous empruntons.

Il y a à cela une raison, qui tient à la lecture qu'elle nous invite à faire de ses propres exercices de pensée : ne jamais disjoindre la pensée des expériences dont elle provient. Sa propre pensée tient aux expériences politiques de son temps dans lequel elle entre avec le nazisme et qu'elle quitte, au milieu des années soixante-dix, à l'heure des premiers soubresauts de la crise pétrolière. La nôtre aujourd'hui s'affronte à une globalisation économique que ne soutient guère une mondialisation politique prise en défaut, en sorte que la financiarisation de l'économie, la désindustrialisation et la déterritorialisation du travail se trouvent étrangement accompagnées de la montée en puissance du terrorisme intégral que l'islamisme radical répand partout depuis son foyer moyen-oriental. La corrélation entre ces deux aspects est certainement complexe, mais il est sûr qu'ils caractérisent tous deux notre monde, aujourd'hui.

Ce rapprochement inédit, indéniable mais difficilement explicable, Arendt ne pouvait l'imaginer. Mais son interprétation de la domination ne nous aide-t-elle pas pourtant, *mutatis mutandis*, à comprendre cette nouvelle donne du monde que composent en une étrange danse la domination de la finance sur une grande partie de l'économie et la radicalisation de la violence, la globalisation des flux monétaires, marchands, symboliques autant qu'humains et l'intégrisme religieux à la fois hyperlocalisé et totalement déterritorialisé ? Certainement nous aide-t-elle, si on sait l'interpréter et qu'on ne prétend pas en user comme d'une clé universelle. Car la différence des époques et des mondes n'invalide pas la pensée : elle exige seulement de la ressaisir depuis nos expériences à nous. Et surtout, la fréquentation d'Arendt nous incite à cultiver la singularité d'une approche de la politique qui prend les clichés à rebours et nous invite, nous force même, à prendre une très grande distance avec les préjugés qu'entretient et consolide la prétendue intelligence politique prodiguée par le personnel politique et relayée par les médias. Au contraire des vieilles rengaines répétées partout à l'envi, Arendt est l'exemple d'une pensée forgée au plus près des événements, extrêmement attentive à ce qu'il se passe, mais nullement dépendante d'eux : la pensée issue des expériences sait aussi les regarder à bonne distance. Et nous convie à revenir aux choses mêmes.

Si Arendt peut nous servir de guide aujourd'hui, même à son corps défendant, c'est en raison de ce que j'appellerai sa contre-pensée dont une illustration serait fournie par l'attitude de Rouletabille dans les romans de Gaston Leroux : il ne suffit pas de procéder avec raison, dit le journaliste enquêteur au policier détective, il faut encore savoir « prendre la raison par le bon bout ». Et souvent le bon bout est celui qu'on néglige pour être trop empreint de préjugés ou trop armé de savoirs. La contre-pensée arendtienne s'expose, elle, avec simplicité, dans le questionnement inversé qu'elle suggère et qu'on va tâcher de suivre ici, fidèle à Rouletabille.

Ce livre se propose d'explorer cette contre-pensée en s'efforçant, à la fois, de prendre les problèmes d'une pensée politique par le bon bout, qui est rarement le bout par lequel ils sont ordinairement abordés (mais qui est presque à chaque fois le bout par lequel Arendt les saisit) ; et, à la fois, d'établir un guide pour raisonner correctement à propos des situations relatives à la politique que nous rencontrons ordinairement mais que nous devons réfléchir de manière non ordinaire. Arendt nommait cela un exercice de pensée : partir de l'expérience commune et ne jamais la perdre de vue quand nous réfléchissons ; et pourtant, en même temps, la saisir de la manière la plus singulière possible pour se défaire de nos adhérences irréflechies. C'était sa manière à elle d'être, comme elle le disait, « une sorte de phénoménologue » puisque la méthode phénoménologique nous enjoint de suspendre nos préjugés pour laisser se déployer une prise de conscience neuve des phénomènes. Cette étrange combinaison d'une authentique attention à l'expérience commune partagée et d'une

intelligence singulière qui s'est rendue libre de tout préjugé commun, voilà certainement ce qui fait le génie de Rouletabille. Et ce qui doit guider notre cheminement au long des quatre moments qui composent ce livre.

S'il s'agit de prêter attention au phénomène de la vie politique en tentant de comprendre en vue de quoi nous agissons, alors nous devons partir d'une constatation ordinaire qui est un bon commencement : nous « faisons de la politique » quand nous parlons et agissons de concert avec d'autres dans un espace dédié à cette parole et à cette action ou, plutôt, dans un espace que cette parole et cette action dédient à la chose publique. Parler étant un mode de l'action, c'est donc l'action, et avec elle l'acteur agissant, qui doivent constituer notre point de départ. Mais comme cette action déploie avec elle et reconfigure à chaque fois son domaine d'apparence, qu'on appelle l'espace public, c'est à l'examen de cet espace public et des acteurs qui le peuplent qu'il faut nous consacrer ensuite. On peut alors progresser lentement vers le questionnement initial pour considérer comment se nouent action et politique à travers le milieu social, la requête de citoyenneté, l'invocation du droit. Ces considérations resteraient abstraites si elles n'affrontaient pas ce qui caractérise nos modes d'actions dans nos sociétés dites démocratiques d'aujourd'hui, travaillées par de nouvelles formes de violence et de domination. C'est l'objet du troisième moment qui confronte l'action à l'histoire, en partant du moment révolutionnaire pour aller vers l'institution d'une communauté politique qui se prétend métanationale (l'Union européenne) en laquelle Arendt voyait l'avenir de l'Europe. Ce ne sera encore qu'une étape vers Rome...

L'agir politique : qui ?

La contre-pensée qui raisonne par le bon bout et qui se demande pour quoi nous agissons, commence par interroger l'agir qu'on dit politique et celui ou celle qui agit : qu'est-ce qu'agir politiquement ? Qui est cet acteur ou cette actrice ? S'il s'agit de comprendre en quoi une action est politique, ne demandons pas ce qui distingue cette action des autres, comme si l'action était un genre et la politique une de ses spécificités, mais prenons le problème par l'autre bout : que serait une politique qui ne serait pas de l'ordre de l'action ? Ce n'est pas l'action qui est politique mais la politique qui est toute action : « politique » n'est plus l'adjectif qualifiant l'action, c'est au contraire l'action qui qualifie la politique (Chap. 1 : *En quel sens une action est-elle politique ?*). Considérée depuis nos actions, la politique se révèle sous un nouveau jour qui la tient à distance des représentations ordinaires et pourtant si étrangères à nos expériences. S'il s'agit alors de comprendre ce que fait un acteur politique lorsqu'il agit, ne cherchons pas dans ses raisons (ses motivations, ses objectifs, ses intentions, etc.) le sens de son action, mais demandons-nous, à l'inverse : qu'est-ce que l'action fait à l'acteur ? En quelle façon nos actions font-elles advenir l'acteur politique qui ne préexistait pas à son activité ? (Chap. 2 : *Qu'est-ce qu'agir fait à celui ou à celle qui agit ?*). À le regarder depuis ce bout de la raison, l'acteur politique n'est plus le sujet source de ses actions mais l'enfant de celles-ci. Et il est possible que ce renversement ne soit concevable qu'à condition de considérer de manière tout à fait inédite la théâtralité du politique. S'il s'agit enfin, de ce fait, d'examiner comment l'agir fait advenir l'acteur, ne demandons pas ce qu'est un sujet politique comme si celui-ci existait indépendamment de l'action, mais demandons-nous comment telle action singularise ce sujet, comment elle le distingue en lui donnant naissance et le rendant remarquable (Chap. 3 : *En quoi l'acteur politique se distingue-t-il de ce qu'il est ?*). On comprendra alors qu'en politique, comme au théâtre, un sujet n'est pas tant l'auteur de ses actes (ce qu'on le reconnaît être d'un point de vue moral, juridique ou psychologique) que la conséquence d'une série d'actions dont la signification lui échappe pour une grande part et dont pourtant il procède.

Si l'on suit ce cheminement de pensée, on découvre une tout autre compréhension de l'action politique et de l'acteur politique, qui ouvre à une nouvelle philosophie politique bien différente du juridisme hérité de la pensée contractualiste et de l'économisme hérité de la tradition marxiste et repris dans la pensée libérale. On se libère de vieux schémas de pensée dominants aussi bien dans les discours savants que dans les propos politiques ordinaires, on s'ouvre à la possibilité d'entendre de manière neuve et les conflits politiques et les forces qui les portent, on s'affranchit des représentations éculées sur les lendemains qui chantent et les surlendemains qui déchantent.

L'espace public : pluralité et visibilité

Une fois le rapport de l'acteur à l'action explicité, c'est raisonner par le bon bout que de se demander en quoi consiste cet espace de visibilité partagée qui accueille ces actions et constitue le domaine public. Si l'on entend comprendre pour quoi on agit, il nous faut en effet saisir ce qui lie l'action à notre condition d'acteur et à la scène où se déploie ce drame. Alors qu'on entend répéter partout et tout le temps que le problème politique est celui de l'unité du corps politique sous les figures du peuple souverain et indivisible, de l'union nationale ou de la communauté réconciliée avec elle-même, Arendt nous invite à considérer l'affaire par l'autre bout de la raison politique : c'est en raison de la pluralité constitutive de l'exister humain que nous avons à agir. Nous devons donc nous demander ce que signifie cette pluralité et pourquoi elle est érigée en condition de l'action. Et de là, considérer quelle politique se déploie sous condition de pluralité (Chap. 4 : *En quel sens la pluralité est-elle la condition de l'action politique ?*). S'agit-il de faire l'éloge du pluralisme et de la différence ou d'honorer le pluriel dans la définition du peuple ? S'il s'agit en politique d'honorer la pluralité, alors ne demandons pas à quelles conditions le peuple unifié par un contrat est capable de volonté générale, mais demandons-nous plutôt pourquoi un peuple pluriel ne saurait être souverain ni par conséquent vouloir d'une volonté générale (Chap. 5 : *Doit-on penser qu'en démocratie le peuple est souverain parce qu'il veut ?*). À rebours d'une tradition bien implantée, véritable obstacle épistémologique à la pensée politique, on comprendra peut-être, alors, qu'en politique la cause de la liberté s'élève au contraire contre l'idée de souveraineté (Arendt écrit que si l'on tient à la liberté, il nous faut renoncer à la souveraineté) et qu'il y a quelque chose comme un leurre à tout fonder sur la volonté et la souveraineté populaire. C'est alors l'idée même de démocratie qui change. Elle change au point qu'au lieu de se demander quelle figure de héros national, quel grand homme serait capable d'unifier la nation, il s'agirait au contraire de se demander qui sont ces héros pluriels, quelconques, ordinaires qui composent une vie politique démocratique (Chap. 6 : *Qui sont les héros ordinaires d'une vie publique démocratique ?*). Car s'il y a un héroïsme démocratique, il ne saurait s'ordonner à la figure du grand homme mais bien plutôt à celle des gloires ordinaires d'un espace de visibilité publique exactement contraire au quart d'heure de célébrité médiatique qu'Andy Warhol promettait à tout un chacun dans la société du spectacle.

Les institutions : le social, le politique, le juridique

Qu'en est-il de l'action politique et du sens du politique aujourd'hui ? Comment l'espace public politique porte-t-il la promesse d'une société démocratique en se tenant en quelque sorte à l'interface du social et du politique ? Alors qu'une alternative caricaturale s'est imposée dans les dernières décennies, entre une philosophie sociale soucieuse d'observer la production des rapports politiques du point de vue des interactions sociales en donnant sa consistance maximale à la notion de société, et une philosophie politique s'opposant à ce réductionnisme pour faire prévaloir la spécificité des rapports de pouvoir et les enjeux portés par les institutions politiques, on peut avec Arendt, reposer la question de ce prétendu différend entre social et politique (Chap. 7 : *Le domaine politique est-il d'un autre ordre que le domaine social ?*). Ce ne serait pas prendre la raison par le mauvais côté que de se demander non pas lequel prévaut de ces deux pôles, mais ce que signifie cette partition pour notre compréhension de l'agir politique. Car nous savons bien que c'est toujours dans le social que s'engage une politique alors même que par définition celle-ci ne se réduit pas à celui-là. Aussi nous faut-il encore comprendre comment s'articulent les violences sociales et les conflits politiques afin de saisir la forme concrète que prend une citoyenneté qui ne s'autorise pas de son seul statut juridique mais se définit comme l'exercice effectif de l'agir politique (Chap. 8 : *Comment concevoir la citoyenneté entre violences sociales et conflits politiques ?*). Depuis cette approche, une autre polémique qui agite constamment les penseurs de la démocratie peut aussi être dépassée en raisonnant par le bon bout : celle qui doute que les droits de l'homme puissent définir une orientation politique démocratique. S'il s'agit de saisir la dimension politique de la déclaration des droits, alors au lieu de dénoncer ou de proclamer la prétention des droits à faire une politique, demandons encore une fois avec Arendt quelle action est-ce de déclarer et quelle action est-ce de faire de l'acte déclaratoire le principe d'une politique contestataire (Chap. 9 : *Quelle est aujourd'hui la signification politique de*

la déclaration des droits de l'homme ?). Nullement mieux qu'en cette occasion, et à rebours de tant de contresens, ne se révèlent l'originalité et la pertinence d'Arendt qui indique la reconceptualisation de l'agir politique requise dès lors qu'on raisonne à l'endroit. La dimension intrinsèquement insurrectionnelle de l'action politique se révèle dans le rapport paradoxal qui s'instaure entre le droit d'avoir des droits et le droit de désobéissance civile qui pourrait bien être le sens profond de l'acte déclaratoire.

Commencements révolutionnaires, formes de domination, politiques métanationales

Mais qu'advient-il alors de nos actions, de son domaine public et de cette dimension insurrectionnelle dans nos sociétés qu'on dit néo-libérales façonnées par la globalisation ? C'est ici à la configuration de notre monde, issu de l'expérience révolutionnaire et du système de domination totale, mais exposé aujourd'hui à de nouvelles formes de domination qu'il faut s'intéresser. Là aussi, le sens politique de la nouvelle configuration du monde doit être abordé sous le bon angle depuis l'événement inaugural de la modernité démocratique. Or, s'il s'agit de saisir ce que l'expérience révolutionnaire lègue aux actions politiques démocratiques, ne demandons pas comme on le fait ordinairement, et assez vainement, si les révolutions qui ont décidé du monde moderne ont réussi ou échoué, et de quelles manières elles l'auront déterminé. Demandons-nous plutôt, prenant à nouveau le problème par le bon bout de la raison, pourquoi l'échec des révolutions est inévitable ; et en quel sens cet échec n'en est pas vraiment un (Chap. 10 : *Pourquoi les révolutions sont-elles vouées à être dérouterées et pourquoi ce n'est pas regrettable ?*). On a dit qu'en toute action, en toute politique, une révolution est à l'œuvre : comment se fait-il que nous n'ayons aucune raison de sombrer dans la mélancolie ou la résignation si toute action, comme toute révolution, manque son but ? En même temps, le monde né de la Seconde Guerre mondiale et de la bombe atomique a été marqué par l'expérimentation de la domination totale. Arendt nous a appris que le système totalitaire n'était pas le fruit de l'action politique mais bien au contraire de son dévoiement en une œuvre, en une technologie de l'asservissement, par refus d'assumer le déroutement inévitable de toute action politique. C'est pourquoi il importe aussi de se demander non pas, comme il est d'usage avec un emploi lâche et trompeur du lexique, comment a pu se déployer un nouveau totalitarisme discret et doux sous les habits du néo-libéralisme, mais au contraire comment on est passé d'une forme de domination totalitaire à une nouvelle forme de domination exactement inverse, la domination globalitaire (Chap. 11 : *Comment est-on passé de l'expérience de la domination totale à celle de la domination globale ?*). Mais aussi, fidèle à notre guide bien au-delà des chemins qu'elle a pu emprunter, il nous faut alors poursuivre en cette voie pour examiner s'il nous est possible d'interpréter le terrorisme qui se réclame d'un « islamisme radical » dans les termes politiques d'une forme de domination peut-être inédite, que je suggère de nommer la domination intégrale (Chap. 12 : *L'islamisme radical ne constitue-t-il pas aujourd'hui une nouvelle forme de domination, la domination intégrale ?*). Il s'agit là moins de fournir une explication de ce terrorisme planétaire que d'en saisir la signification au regard de l'action politique et de proposer une typologie des schèmes de domination qui, s'imposant à notre monde aujourd'hui, en altère considérablement les promesses politiques.

Dans ce contexte mondial, on peut penser qu'une communauté politique européenne eut été une ressource appréciable pour affronter en même temps les effets délétères d'une globalisation financière et économique échappant aux États, d'une domination intégrale transnationale liée à l'instrumentalisation terroriste de l'Islam et d'une montée en puissance inéluctable des phénomènes migratoires. Arendt a vu dans l'Europe au sortir de la Deuxième Guerre mondiale la possible promesse d'une politique non souveraine et non statonationale. Nous assistons aujourd'hui dans l'Union européenne à un retour de ce double poncif (la souveraineté statonationale) sous la forme d'une politique migratoire condamnée à contredire la dimension à la fois démocratique et cosmopolitique dont se prévaut l'Europe (Chap. 13 : *Le moment politique de l'Europe a-t-il été manqué ou peut-on conserver l'espoir d'une Europe démocratique et cosmopolitique ?*). Demandons-nous avec Arendt ce que peut signifier agir politiquement à l'égard des étrangers dits en situation irrégulière. Demandons-nous avec elle ce que seraient une xénopolitique et une

cosmopolitique démocratiques dignes de l'histoire et de la culture européennes revendiquées par les esprits forts mais pourtant ordinairement désavouées à Calais comme à Lesbos, à Lampedusa comme à Idomeni. Ici, peut-être d'une manière plus hautement significative qu'en d'autres occasions, il importe de savoir pour quoi nous agissons.

La question *pour quoi* est la question du sens. Dans les années cinquante du XX^e siècle, Hannah Arendt s'était demandé si la vie politique avait encore un sens. C'était au lendemain de deux guerres mondiales, au lendemain de l'extermination du peuple juif alors que le stalinisme sévissait en Union soviétique et le Maccarthysme aux États-Unis et que les puissances coloniales dominaient encore une bonne partie du monde. Pour de tout autres raisons, nous pouvons nous poser à nouveau cette question aujourd'hui. La vie politique a-t-elle encore un sens ? Et peut-être envisager une réponse en écho de celle que proposait Arendt à l'époque : tant que des commencements sont possibles, la vie politique a un sens parce que notre capacité d'agir est intacte. Mais elle ne l'est pas partout ni de la même façon. Et ce qui en diminue la possibilité et la pertinence n'est pas de même ordre. C'est pourquoi il importe de comprendre comment s'articulent les types de domination auxquels nous sommes aujourd'hui exposés, les pouvoirs publics que nous sollicitons, les institutions que nous promouvons, les moyens et les réseaux d'acteurs que nous mobilisons, avec les puissances d'agir dont nous sommes capables en chaque milieu. Car c'est en chaque milieu, en chaque lutte, que se déploient les formes concrètes d'une cosmopolitique portée par des communautés d'acteurs engagés dans des combats singuliers mais consonants. La pluralité des luttes ne finit-elle pas par composer le concert des émancipations et promouvoir un monde commun né des actions concertées ?

Prologue

L'homme est un animal métaphysique. Être biologique, il est d'abord au monde par ses organes des sens. Cependant sa vie se déploie non seulement dans l'univers des choses, mais aussi dans un univers de signes. Cet univers s'étend, au-delà du langage, à tout ce qui matérialise une idée et rend ainsi présent à l'esprit ce qui est physiquement absent. C'est le cas de toutes les choses dans lesquelles est inscrit un sens et notamment des objets fabriqués qui, des plus humbles (une pierre taillée, un mouchoir) aux plus sacrés (*La Joconde*, le Panthéon), incorporent l'idée qui a présidé à leur fabrication et se distinguent ainsi du monde des choses naturelles. C'est aussi le cas des marques (normes vestimentaires, maquillage, tatouages, etc.) ou des disciplines (gestes, rituels, danses, etc.) qui font du corps humain lui-même un signe. La vie des sens se mêle dans l'être humain à un sens de la vie, auquel il est capable de se sacrifier, donnant ainsi à sa mort elle-même un sens. Attacher une signification à soi-même et au monde est vital pour ne pas sombrer dans le non-sens, c'est-à-dire pour devenir et rester un être de raison humaine.

Tout être humain vient ainsi au monde avec une créance de sens, du sens d'un monde déjà là, qui confère une signification à son existence. Cet accès au sens suppose que chaque enfant apprenne à parler et se soumette donc au « Législateur de la langue ». Si ce législateur est bien, comme l'écrit Platon, « celui qui le plus rarement apparaît dans l'humanité », c'est parce qu'il se cache ordinairement derrière le visage de notre mère. La langue maternelle, première source du sens, est aussi la première des ressources dogmatiques indispensables à la constitution du sujet. La liberté qu'elle donne à chacun de penser et de s'exprimer comme il veut suppose que tous se soumettent aux limites qui donnent sens aux mots qu'elle contient ; sans sa radicale hétéronomie, il n'y aurait pas d'autonomie possible. Mais, avant même d'accéder ainsi par la parole à la conscience de son être, tout nouveau-né aura été nommé, inscrit dans une filiation : une place lui aura été attribuée dans une chaîne générationnelle. Car c'est avant même que nous ayons pu dire « je » que la loi a fait de chacun de nous un sujet de droit. Pour être libre, le sujet doit d'abord être lié (*sub-jectum* : jeté dessous) par des paroles qui l'attachent aux autres hommes. Les liens du Droit et les liens de la parole se mêlent ainsi pour faire accéder chaque nouveau-né à l'humanité, c'est-à-dire pour attribuer à sa vie une signification, dans le double sens, général et juridique, de ce mot. Coupé de tout lien avec ses semblables, l'être humain est voué à l'idiotie, au sens étymologique du terme (grec *idios* : « qui est restreint à soi-même »). Est pareillement menacé d'idiotie celui qui, enfermé dans sa propre vision du monde, est incapable de comprendre qu'il en est d'autres possibles, c'est-à-dire incapable de s'accorder avec ses semblables sur une représentation du monde où chacun ait sa juste place. L'aspiration à la Justice n'est donc pas le vestige d'une pensée préscientifique, mais représente, pour le meilleur et pour le pire, une donnée anthropologique fondamentale. L'homme peut tuer et mourir pour une cause qu'il estime juste (sa Liberté, sa Patrie, son Dieu, son Honneur, etc.) et de ce point de vue il y a en chacun de nous une bombe.

L'homme ne naît pas rationnel, il le devient en accédant à un sens partagé avec les autres hommes. Chaque société humaine est ainsi à sa manière l'instituteur de la raison. La texture de ce que nous appelons « société » est faite de liens de parole, qui attachent des hommes les uns aux autres, et il n'y a donc pas de ce point de vue de société animale possible. En français courant, on parle de loi et de contrat pour distinguer les deux sortes de liens de Droit qui nous tiennent et nous font tenir ensemble : du côté de la loi se trouvent les textes et les paroles qui s'imposent à nous indépendamment de notre volonté, et du côté du contrat ceux qui procèdent d'un libre accord avec autrui. Toute personne se trouve d'abord tenue par l'état civil que la loi lui attribue avant de l'être

¹² Alain Supiot, *Homo juridicus, Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Éditions du Seuil, 2005.

par les engagements qu'elle contracte. Toutes nos paroles ne nous lient pas, ne nous « obligent » pas, au sens à la fois littéral et étymologique du mot obligation (*ob-ligare* : « attacher à ») ; je ne suis par exemple nullement tenu par ce que je suis en train d'écrire en ce moment et conserve le droit de m'en dédire ou de me contredire. Et, parmi les paroles et les textes qui m'obligent, qui m'attachent à autrui, il faut distinguer ceux qui procèdent de moi et ceux qui procèdent d'autrui. Car les paroles qui ont autorité sur moi, sans que je les ai prononcées ou acceptées, ont été nécessairement premières dans le cours de ma vie. Nos notions de loi et de contrat sont ainsi étroitement liées entre elles et procèdent toutes deux de la croyance en un Législateur divin également garant de la parole donnée par ceux qui croient en lui, qui lui sont fidèles et sont donc aussi fidèles à leur parole. C'est pourquoi on ne les retrouve pas sous cette forme générale et abstraite dans d'autres civilisations, par exemple en Chine ou au Japon. Communes aux civilisations du Livre, les idées de Loi et de contrat représentent seulement une façon parmi d'autres d'instituer la justice parmi les hommes, et de les soumettre à l'empire de la raison.

Faire de chacun de nous un « *homo juridicus* » est la manière occidentale de lier les dimensions biologique et symbolique constitutives de l'être humain. Le Droit relie l'infinitude de notre univers mental à la finitude de notre expérience physique et c'est en cela qu'il remplit chez nous une fonction anthropologique d'institution de la raison. La folie guette dès que l'on nie l'une ou l'autre des deux dimensions de l'être humain, soit pour le traiter comme un animal soit pour le traiter comme un pur esprit, affranchi de toute limite hors celles qu'il se donne à lui-même. Pascal avait trouvé pour le dire les mots les plus simples : l'Homme n'est ni ange ni bête. Mais cette idée simple nous demeure difficile à comprendre, car nos catégories de pensée opposent le corps et l'esprit, le « matérialisme » et le « spiritualisme ». Attisées par les progrès des sciences et des techniques, ces dichotomies nous portent à croire d'une part que l'Homme pourra être expliqué comme n'importe quel objet naturel, qu'il n'y a rien à savoir sur lui que les sciences de la nature ne puissent un jour nous dévoiler et nous permettre de manipuler ; et, d'autre part, que l'Homme ainsi devenu transparent à lui-même pourrait s'affranchir un jour de toute détermination naturelle : choisir son sexe, ne plus être atteint par l'âge, vaincre la maladie et, pourquoi pas, la mort elle-même. Regarder l'homme comme un pur objet ou le regarder comme un pur esprit sont les deux faces d'un même délire.

L'une des leçons que Hannah Arendt a tirée de l'expérience du totalitarisme est que « le premier pas essentiel sur la route qui mène à la domination totale consiste à tuer en l'Homme la personne juridique ». Nier la fonction anthropologique du Droit au nom d'un prétendu réalisme biologique, politique ou économique est un point commun de toutes les entreprises totalitaires. Cette leçon semble aujourd'hui oubliée par les juristes qui soutiennent que la personne juridique est un pur artefact sans rapport avec l'être humain concret. Artefact, la personne juridique l'est, à n'en pas douter. Mais, dans l'univers symbolique qui est le propre de l'homme, tout est artefact. La personnalité juridique n'est certes pas un fait de nature ; c'est une certaine représentation de l'homme, qui postule l'unité de sa chair et de son esprit et qui interdit de le réduire à son être biologique ou à son être mental. C'est pourquoi on a éprouvé le besoin, au sortir de l'horreur nazie, de garantir la personnalité juridique à tout homme et en tout lieu. C'est cet interdit qui est en fait visé par ceux qui cherchent aujourd'hui à disqualifier le sujet de droit pour pouvoir appréhender l'être humain comme une simple unité de compte, et le traiter comme du bétail ou, ce qui revient au même, comme une pure abstraction.

Cette réduction de l'homme va de pair avec la dynamique du calcul, qui a porté le capitalisme et la science moderne. C'est sur ce mode que tend par exemple à être interprété aujourd'hui le principe juridique d'égalité. L'égalité algébrique autorise l'indifférenciation : si je dis $\langle a = b \rangle$, il s'en déduit que partout où se trouve a , je pourrai poser indifféremment b , et que donc $\langle a+b = a+a = b+b \rangle$. Appliqué à l'égalité entre les sexes, cela voudrait dire qu'un homme est une femme et réciproquement. Or l'égalité entre hommes et femmes ne signifie pas que les hommes soient des femmes, même s'ils peuvent en rêver parfois. Le principe d'égalité entre hommes et femmes est l'une des conquêtes les plus précieuses et les plus fragiles de l'Occident. Il ne pourra prendre durablement racine si cette égalité est entendue sur le mode mathématique, c'est-à-dire si l'on traite

l'être humain sur un mode purement quantitatif. Toute la difficulté des sociétés modernes est justement de devoir penser et vivre l'égalité sans nier les différences. Cela doit s'entendre des relations aussi bien entre hommes et femmes qu'entre des hommes ou des femmes de nationalités, de mœurs, de cultures, de religions ou de générations différentes. La marque propre du capitalisme n'est pas la poursuite de la richesse matérielle, mais l'empire de la quantité qu'il fait régner sur la diversité des hommes et des choses. L'égalité fait l'objet d'interprétations folles lorsque, sous l'empire de la quantité, nous sommes conduits à croire en l'abstraction du nombre indépendamment de la qualité des êtres dénombrés.

Calculer n'est pas penser, et la rationalisation par le calcul qui a porté le capitalisme devient délirante lorsqu'elle conduit à tenir l'incalculable pour rien. La capacité de calcul est à l'évidence un attribut essentiel de la raison, mais elle n'est pas le tout de la raison. C'est la formalisation logique de cette capacité de l'esprit qui a permis l'invention de l'ordinateur. La démarche consistant à projeter ainsi l'esprit humain dans un objet matériel a toujours été, depuis le premier silex taillé, le ressort du progrès technique et de la maîtrise humaine des choses. Mais c'est d'un mouvement inverse que procède aujourd'hui le « cognitivisme » qui nous tient lieu de science de l'esprit : il projette sur l'esprit humain le modèle de la machine à calculer et espère ainsi, les nanotechnologies aidant, parvenir un jour à la maîtrise matérielle de la pensée. Il repose, comme l'idéologie économique en vigueur, sur la croyance que l'être rationnel est un pur être de calcul, et que son comportement peut donc être lui-même calculé et programmé. Mais, pour calculer, il faut pouvoir oublier la diversité des choses et des êtres et ne retenir d'eux que cette caractéristique élémentaire qu'est leur cardinal. Cet oubli, oubli nécessaire au calcul d'intérêt comme au calcul scientifique, est rendu possible par l'existence de cet autre versant de la raison humaine qui prend en charge tout ce qui résiste à l'abstraction du nombre. Il n'y a pas de mathématique sans postulats indémontrables, sans axiomes sur lesquels l'esprit puisse se fonder. On n'additionne pas des limaces et des nuages, car on ne peut dénombrer que des objets identifiables auxquels on prête une nature commune ; et les catégories de pensée au travers desquelles nous identifions et classons les objets naturels ne sont pas elles-mêmes des êtres mathématiques, ce qui ne veut pas dire que cette identification et ce classement ne soient pas rationnels. Le travail de la pensée consiste à conférer au calcul une signification, en rapportant toujours les quantités mesurées à un sens de la mesure. Et la définition de ce sens a inévitablement une dimension dogmatique, car nos catégories de pensée ne nous sont pas données par la nature ; elles sont un moyen que nous nous donnons pour la comprendre.

Sapere aude ! « Ose te servir de ton propre entendement ! » La fameuse devise de Kant nous rappelle l'acte de foi sur lequel ont reposé les Lumières : la foi en l'homme comme être de raison. La fidélité aux Lumières consiste donc à croire l'homme capable de penser librement. Cet acte de foi n'interdit pas de s'interroger sur les conditions dans lesquelles l'homme peut accéder ainsi à la raison. Mais il interdit en revanche de l'assimiler à l'animal ou à la machine ou de prétendre l'expliquer entièrement par le jeu de déterminations extérieures. Les sciences de l'Homme, lorsqu'elles singent les sciences dures et s'efforcent de réduire l'humain à un objet explicable et programmable, ne sont plus elles-mêmes que des résidus de la dogmatique occidentale, des traces pitoyables d'une pensée scientifique en voie de décomposition, qui s'emploie à faire disparaître les questions qu'elle devrait éclairer. Car c'est en vain qu'elles s'acharnent à faire entrer les sociétés humaines dans des modèles empruntés à la mécanique ou à la biologie. Tandis que l'organisme biologique trouve en lui-même sa propre norme, c'est à l'extérieur de la société humaine que doit être découverte la norme qui la fonde et qui nous assure d'y avoir une place. Il y a là, selon Georges Canguilhem, « l'un des problèmes capitaux de l'existence humaine et l'un des problèmes fondamentaux que se pose la raison ». Cela veut dire que le sens de la vie ne gît pas dans nos organes, mais procède nécessairement d'une Référence qui nous est extérieure. Refuser de le comprendre, identifier la raison à l'explication scientifique ou le Droit à la régulation biologique ne peut qu'ouvrir toutes grandes les vannes de la folie et du meurtre. Car, une fois devenus aveugles à la question de l'institution de la raison, nous sommes amenés à considérer la société comme un amas de particules élémentaires mues par le calcul de leurs utilités individuelles, ou par leur complexion physico-chimique. Tous les êtres humains sont alors sommés de se comporter en êtres

autosuffisants, alors qu'aucun d'entre eux ne peut se passer des autres. Faute de Référence commune qui garantisse à chacun un sens et une place, chacun est pris au piège de l'autoréférence et n'a le choix qu'entre la solitude et la violence. L'homme devient alors un loup pour l'homme, et se trouve en proie à ce que Vico nommait la « maladie civile » des peuples en décomposition.

Si la science et la technique, de même que l'économie de marché, sont historiquement les fruits de la civilisation occidentale et lui demeurent étroitement liées, c'est en raison des croyances sur lesquelles cette civilisation s'est fondée. L'entreprise scientifique et technique a procédé de la croyance que Dieu avait donné la Terre en héritage à l'Homme, qu'il avait organisé la Nature selon des lois immuables et que la connaissance de ces lois permettrait à l'Homme de s'en rendre maître. La puissance matérielle de l'Occident doit ainsi beaucoup au christianisme, qui a cimenté son identité. Nous sommes enclins à penser que cela appartient au passé et que les sociétés occidentales se sont émancipées de la religion. Le « désenchantement du monde » et la « sortie du religieux » sont devenus des poncifs, répandus par les sciences sociales, et beaucoup d'Occidentaux voient dans l'attachement d'autres peuples aux fondements religieux de leur société un archaïsme appelé à disparaître. Les choses paraissent différentes si l'on se rappelle que le sens du mot « religion » s'est inversé avec la sécularisation de nos sociétés. Il y a donc religion... et Religion. Jadis fondement dogmatique de la société, la religion est aujourd'hui une affaire de liberté individuelle ; de chose publique, elle est devenue une chose privée, et c'est pourquoi parler de religion est de nos jours une source inépuisable de malentendus. Au Moyen Âge, la Religion n'était pas en Europe une affaire privée, et il n'y avait donc pas de religion au sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot. La Religion médiévale fondait à la fois la situation juridique du Prince et celle de ses sujets. Même le Droit des marchands, la *lex mercatoria* qui s'élabore durant cette période, a été le fait de bons chrétiens unis par une foi commune. Le *trust* – qui allait devenir un formidable outil du capitalisme – a été inventé pour les besoins des moines franciscains, donataires de biens dont ils ne voulaient pas accepter la propriété. L'idée d'un État qui ne meurt jamais trouve ses origines dans celle de corps mystique, avec la théorie des deux corps du roi. L'Occident moderne a certes sécularisé ces notions, et fait de l'État le garant ultime de l'identité des personnes et de la parole donnée. Mais la distinction est demeurée entre ce qu'à grands traits on pourrait appeler le domaine de la foi et celui du calcul. Le domaine de la foi est celui du qualitatif et de l'indémontrable ; il a été essentiellement l'affaire de la loi et de la délibération publique. Le domaine du calcul, du quantitatif, a été l'affaire du contrat et de la négociation.

Le fait que le christianisme ait perdu aujourd'hui dans certains États occidentaux toute place constitutionnelle ne signifie nullement que ces États se trouvent dépourvus de fondements dogmatiques. Les États comme les personnes continuent d'être portés par des certitudes indémontrables, par de vraies croyances, qui ne procèdent pas d'un libre choix, car elles participent de leur identité. Demander à un Anglais s'il « croit en la Reine » (chef de l'État et de l'Église anglicane : « *God save the Queen !* ») ou à un Français s'il « croit en la République » (« indivisible, laïque, démocratique et sociale ») serait aujourd'hui presque aussi saugrenu que l'aurait été dans l'Europe médiévale la question « Croyez-vous au Pape ? ». Certes, la dernière en date des croyances de l'Homme occidental est qu'il ne croit plus en rien. Elle est spécialement répandue dans les vieux pays catholiques, qui sont aussi ceux où l'État a le plus clairement divorcé d'avec l'Église. Mais même ceux qui se disent aujourd'hui incroyants admettront vite qu'ils croient dans la valeur des dollars qu'ils serrent sur leur poitrine, alors qu'il ne s'agit que de simples morceaux de papier. Il est vrai qu'on y lit « *in God we trust* » et que le président des États-Unis, qui doit prêter serment sur la Bible, ne manque pas une occasion de rappeler le lien spécial qui unit son pays à Dieu, lien qu'exprime aussi sa devise : « *God bless America.* » Mais un yen ou un euro suscitent une confiance égale à celle du dollar, alors même qu'on a pris soin de les nettoyer de toute référence religieuse.

Au cœur même de la rationalité par le calcul qui marque notre temps se trouvent toujours des croyances instituées et garanties par le Droit. L'économie, dès lors qu'elle fait appel à l'échange, est d'abord une affaire de crédit (étym. *credere* : « croire ») ; la généralisation du libre-échange la fait reposer tout entière sur des fictions juridiques, telles que la personne morale, ou encore la circulation de créances, c'est-à-dire la circulation des croyances. Ces fondements dogmatiques du

marché redeviennent visibles lorsque la foi des opérateurs économiques vient à vaciller. Se mettent-ils à douter de la vérité des images chiffrées qui, au travers des règles de la comptabilité, sont les icônes des entreprises ? Resurgissent alors bien vite la vieille technique du serment et les lourdes peines du parjure, que la loi américaine est en train d'étendre au monde entier, pour restaurer la foi ébranlée dans l'authenticité des images comptables. En fin de compte, aucun État, pas même ceux qui se proclament absolument laïcs, ne saurait se maintenir sans mobiliser un certain nombre de croyances fondatrices, qui échappent à toute démonstration expérimentale et déterminent sa manière d'être et d'agir. De même que la liberté de parole et la possibilité de communiquer n'y seraient pas possibles sans la dogmaticité de la langue, de même les hommes ne pourraient y vivre librement et en bonne intelligence sans la dogmaticité du Droit.

L'entreprise occidentale de domination du reste du monde s'est fondée sur la certitude de détenir la vérité et de surpasser toutes les autres sociétés humaines. Cette certitude demeure chez nous inentamée, même si elle a pris des visages divers au cours de l'histoire. Elle a d'abord été portée par les dogmes du christianisme romain. La notion même d'Occident est sortie de là, par opposition au christianisme de l'empire d'Orient, et ce sont ces dogmes qui ont d'abord servi à justifier l'entreprise de conquête et de conversion du monde non chrétien. La Science a ensuite pris le relais de la religion comme justification de la domination des autres peuples. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, l'idée d'une inégalité *biologique* entre les hommes a fait ainsi partie des « vérités scientifiques » largement propagées par la Science post-darwiniste, surtout en terre protestante. Dans les pays de culture catholique, comme la France, c'est plutôt l'idée d'une mission *historique* de l'Occident qui a servi à justifier l'entreprise coloniale, « mission civilisatrice » visant à convertir aux Lumières les peuples vivant encore dans l'obscurité et la superstition. L'inégalité des races n'a pas survécu à l'expérience nazie, ni la mission civilisatrice à l'effondrement des empires coloniaux. Mais les lois occidentales de l'histoire demeurent en vigueur, sous une forme légèrement amendée. L'humanité se divise désormais en pays développés et en pays sous-développés, plus récemment dits « en voie de développement » ; des économistes bien intentionnés ont même construit des « indicateurs de développement humain » qui servent à mesurer le retard que certains hommes ont encore à combler par rapport aux Occidentaux. Quant à ceux qui prêchent la fin de l'histoire, ils voient dans l'observation des lois de *l'économie* par les pays occidentaux la raison objective de leur domination sur le reste du monde. Ce credo est relayé par les organisations internationales et communautaires, qui œuvrent à étendre au monde entier les bienfaits supposés d'une économie dérégulée. Quoi qu'il arrive, les pays occidentaux sont certains d'être dans le sens de l'histoire, sens auquel ils sont du reste les seuls à croire.

Les ordres juridiques occidentaux, qui ont porté le plus loin la conception de l'homme comme être rationnel, reposent eux-mêmes sur des énoncés de facture dogmatique. Ainsi, par exemple, la déclaration qui se trouve en tête du préambule de la Constitution française de 1946, repris par celle de 1958 : « Le Peuple français proclame à nouveau que tout être humain, sans distinction de race, de religion ni de croyance, possède des droits inaliénables et sacrés. » Le Sujet qui proclame ainsi des « droits sacrés » (le Peuple français) échappe évidemment à notre mortelle condition, ce qui l'autorise à rappeler au monde quelque chose qu'il lui avait déjà dit en 1789. Et ce quelque chose est la sacralité de l'Homme. Pareillement, la Déclaration d'indépendance des États-Unis repose sur ce qu'elle appelle des « vérités évidentes en elles-mêmes » (« *We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator by certain inalienable rights...* »), c'est-à-dire sur des dogmes au sens étymologique du mot (ce qui est vrai et ce qui est montré et honoré comme tel). Nous sommes bien ici devant un énoncé de facture religieuse, au sens historiquement premier du terme, c'est-à-dire un énoncé qui ne relève pas de la libre appréciation de chacun, mais qui s'impose absolument et intemporellement à tous. Le poncif indéfiniment rabâché du retard du Droit sur les faits ignore cette temporalité propre aux systèmes juridiques. Comme tout système dogmatique, le Droit ne se situe pas dans le *continuum* du temps chronologique, mais dans un temps séquentiel où la loi nouvelle vient tout à la fois réitérer un Discours fondateur et engendrer de nouvelles catégories cognitives.

C'est à Pierre Legendre que l'on doit d'avoir remis ce concept de dogmatique au cœur de l'analyse

de la modernité. Concept clé de l'histoire des sciences (notamment de la médecine), la dogmatique est aujourd'hui perçue dans le vocabulaire courant comme l'antithèse de la raison. Et pourtant, la raison humaine repose, aujourd'hui comme hier et en Occident comme ailleurs, sur des fondements dogmatiques, c'est-à-dire sur l'existence d'un « lieu de la vérité légale, postulé et socialement mis en scène comme tel ». L'accès à la parole, qui est le propre de l'humanité, est aussi une porte ouverte à tous les délires. La dogmatique est là pour fermer cette porte. Cette dimension dogmatique de la raison humaine n'échappait pas aux pères fondateurs des sciences de l'Homme. Selon Tocqueville, « les croyances dogmatiques peuvent changer de forme et d'objet ; mais on ne saurait faire qu'il n'y ait pas de croyances dogmatiques, c'est-à-dire d'opinion que les hommes reçoivent de confiance et sans les discuter ». Auguste Comte, qui s'employa à fonder d'un même pas le positivisme scientifique et la Religion de l'Humanité, est encore plus explicite : « Le dogmatisme est l'état normal de l'intelligence humaine, celui vers lequel elle tend, par sa nature, continuellement et dans tous les genres, même quand elle semble s'en éloigner le plus. Car le scepticisme n'est qu'un état de crise, résultat inévitable de l'inter règne intellectuel qui survient nécessairement toutes les fois que l'esprit humain est appelé à changer de doctrines, et en même temps moyen indispensable employé soit par l'individu, soit par l'espèce, pour permettre la transition d'un dogmatisme à un autre, ce qui constitue la seule utilité fondamentale du doute [...]. Les peuples modernes ont obéi à cette impérieuse loi de notre nature, jusque dans leur période révolutionnaire puisque toutes les fois qu'il a fallu réellement agir, même seulement pour détruire, ils ont été conduits inévitablement à donner une forme dogmatique à des idées purement critiques par leur essence. » Et l'on sait la place centrale que le fait religieux occupe dans la sociologie de Durkheim ou celle de Weber, comme dans l'anthropologie de Marcel Mauss ou de Louis Dumont, aucun de ces grands auteurs n'ayant jamais perdu de vue les croyances qui soudent les sociétés humaines. Mais l'idée de dogmatique apparaît aujourd'hui comme l'envers de la raison, comme quelque chose d'obscène dont il faudrait se purger.

Comme le Droit est le dernier lieu où la dogmatique est encore explicitement à l'œuvre, on s'efforce de le dissoudre dans les lois de la Science : hier les lois de l'histoire ou les lois de la race, aujourd'hui les lois de l'économie ou de la génétique. Cette entreprise est relayée par les théoriciens du Droit qui ne veulent y voir que le produit de forces politiques ou économiques. Tel fut d'abord le sens de la critique matérialiste, selon laquelle, le Droit n'étant qu'une technique de pouvoir au service des puissants, seules les lois révélées par la science s'imposent à l'homme. Brillamment développée par Paskukanis au moment de la Révolution russe, cette thèse a trouvé des formulations nouvelles chez tous ceux, souvent sensibles à l'injustice bien réelle des ordres juridiques positifs, qui déniaient toute pertinence à l'idée même de justice dans une analyse « scientifique » du Droit. Mais réduire ainsi le Droit à l'état de pur instrument au service de la force a aussi été la marque distinctive de tous les totalitarismes, qui, lorsqu'ils n'ont pas fait disparaître purement et simplement la forme juridique, l'ont privée de tout effet contraignant pour les détenteurs du pouvoir. Le fait que ces entreprises aient toujours finalement échoué montre la vanité des théories qui prétendent aujourd'hui expliquer le Droit en se passant de l'idée de justice. De telles théories sont généralement le fait d'esprits sincèrement épris de lucidité (même s'ils oublient tout ce que la confortable position universitaire d'où ils les professent doit elle-même à la forme juridique). Mais ceux qui ont eu à réfléchir à ces questions au cœur de la fournaise totalitaire ont fait preuve d'une autre lucidité : « Si la force est absolument souveraine, écrivait ainsi Simone Weil en 1943, la justice est absolument irréelle. Mais elle ne l'est pas. Nous le savons expérimentalement. Elle est réelle au fond du cœur des hommes. La structure du cœur humain est une réalité parmi les réalités de cet univers, au même titre que la trajectoire d'un astre. Il n'est pas au pouvoir d'un homme d'exclure absolument toute espèce de justice des fins qu'il assigne à ses actions. Les nazis eux-mêmes ne l'ont pu. Si c'était possible à des hommes, eux sans doute l'auraient pu [...]. Si la justice est ineffaçable au cœur de l'homme, elle a une réalité en ce monde. C'est la science alors qui a tort. »

L'erreur profonde, et l'irréalisme foncier, des juristes qui croient réaliste d'expulser les considérations de justice de l'analyse du Droit est d'oublier que l'homme est un être bidimensionnel, dont la vie sociale se déploie à la fois sur le terrain de l'être et sur celui du devoir-être. Le Droit

n'est ni révélé par Dieu ni découvert par la science, c'est une œuvre pleinement humaine, à laquelle participent ceux qui font profession de l'étudier, et qui ne peuvent l'interpréter sans prendre en considération les valeurs qu'il véhicule. L'œuvre juridique répond au besoin, vital pour toute société, de partager un même devoir-être qui la prémunisse de la guerre civile. Les conceptions de la justice changent évidemment d'une époque à une autre et d'un pays à un autre, mais le besoin d'une représentation commune de la justice dans un pays et à une époque donnés, lui, ne change pas. Le Droit est le lieu de cette représentation, qui peut être démentie par les faits, mais donne un sens commun à l'action des hommes. Ce sont ces vérités très simples que l'expérience des horreurs de la Seconde Guerre mondiale avait remises dans la mémoire des hommes et qu'oublient de nos jours les juristes qui, renouant avec les idéaux positivistes de l'avant-guerre, prétendent, au nom de la Science, que tout « choix de valeur » relève de la morale individuelle et doit demeurer extérieur à la sphère juridique. L'étude du Droit a besoin de savants et d'érudits capables de comprendre les enjeux moraux, économiques et sociaux qui donnent sens à la technique juridique, et non pas d'émules du docteur Diafoirus aspirant au statut de « vrai scientifique ».

D'autres juristes ne nient pas que le Droit ait quelque chose à voir avec la justice, mais c'est pour identifier aussitôt celle-ci à la maximisation des utilités individuelles. C'est le sens de la doctrine *Law and Economics*, qui consiste à rapporter toute règle à un calcul d'utilité, qui serait à la fois la source et la mesure de sa légitimité. Devenue fort en vogue dans nos universités, cette doctrine vient de trouver le renfort de la Cour de cassation française, qui s'en fait la zélée propagandiste. Les juristes eux-mêmes sont ainsi atteints par la rage du calcul et cherchent à leur tour à réduire la société des hommes à la somme de leurs utilités individuelles. Dans cette perspective, il n'est de droits qu'individuels. Toute règle est commuée en droits subjectifs : droit à la sécurité, à l'information, au respect de la vie privée, à la dignité, à l'enfant, au procès équitable, à la connaissance des origines, etc. On distribue les droits comme on distribuerait des armes, et ensuite que le meilleur gagne ! Ainsi débité en droits individuels, le Droit disparaît comme bien commun. Car le droit a deux faces, l'une subjective et l'autre objective, et ce sont les deux faces d'une même médaille. Pour que chacun puisse jouir de ses droits, il faut que ces droits minuscules s'inscrivent dans un Droit majuscule, c'est-à-dire dans un cadre commun et reconnu par tous. Architecture normative dans laquelle viennent se loger les droits individuels, le Droit procède de l'État, c'est-à-dire de la souveraineté législative d'un Prince ou d'une Nation. C'est l'idée de ce Droit objectif qui aujourd'hui s'estompe, comme du reste l'emploi de la majuscule dont on usait pour le distinguer des droits subjectifs. L'individu n'aurait pas besoin du Droit pour être titulaire de droits, et c'est, tout au contraire, de l'empilement et du choc des droits individuels que résulterait, par addition et soustraction, l'entière du Droit.

La *common law* qui domine aujourd'hui la culture juridique, et d'où nous vient l'analyse économique du Droit, peut rouler d'autant plus facilement sur cette pente qu'elle n'a justement pas de mot pour désigner le Droit objectif. On le traduit par *Law*, perdant ainsi en chemin non seulement l'idée de direction, de sens commun, que le Droit a tirée de *directum*, mais aussi la distinction de la loi (*legge, Gesetz, ley*, etc.) et du Droit (*Diritto, Recht, Derecho*) qui est commune à tous les pays d'Europe continentale. L'origine de cette distinction se trouve en Droit romain, où la *lex* désigne le lieu du fondement d'un ordre juridique (ce que traduit bien l'allemand *Gesetz* : « ce qui est posé ») et *ius* les règles de fonctionnement de cet ordre. Cette distinction a pris son sens moderne dans la tradition romano-canonique, qui a conçu l'État à l'image du pouvoir pontifical, c'est-à-dire comme État législateur, à la fois source du Droit (*i.e.* du système des règles) et source des droits (*i.e.* des prérogatives garanties aux individus). Du *ius*, l'anglais n'a gardé que la figure du *judge* et de la *Justice*, c'est-à-dire celle de la reconnaissance contentieuse des droits individuels (*rights*). Dans la culture de *common law*, c'est le juge et non la Couronne (l'État) qui incarne la source ultime de la légitimité, donc la figure totémique de la loi (*Law*), et il n'y a pas de mot pour désigner l'unité normative d'où les droits individuels tirent leur sens et leur portée. Il ne faut évidemment pas exagérer cette différence sémantique, car l'idée de cette unité est bien présente en terre de *common law* ; mais présente sur un mode mineur, puisque le Droit y procède des droits et non l'inverse. Là, par exemple, où la maîtrise juridique de la mondialisation évoquera d'abord pour

un juriste continental la création d'institutions internationales capables de poser des règles communes, elle éveillera plutôt chez un juriste de *common law* l'idée de la reconnaissance des mêmes droits individuels à tous les habitants de la planète. La *common law* a prospéré dans les pays protestants qui ont poussé le plus loin l'idée du rapport direct et individuel du fidèle au Texte. Sans qu'il soit besoin de démêler ici l'influence respective de la culture juridique et de la culture religieuse, il faut en retenir cette prédisposition à considérer qu'entre la Loi et l'individu il n'y a rien. La force de cette analyse dans le monde contemporain est de permettre de penser la Loi sans l'État. L'humanité entière peut être regardée par l'analyse économique comme une collection d'individus armés des mêmes droits (droit de vote, droit de propriété, droits de l'homme) dans la compétition qu'ils se livrent sous l'égide d'une Loi unique qui est la loi du marché, c'est-à-dire la loi de la lutte de tous contre tous. Une telle vision des choses permet de faire l'économie de l'État et du Droit, expressions de souverainetés locales n'ayant plus leur place dans le modèle impérial qui fait retour sous le masque de la « mondialisation ».

Mais à faire ainsi de l'individu l'alpha et l'oméga de la pensée juridique, on oublie la seule certitude que peut apporter l'étude du Droit : il n'y a pas d'identité sans limites, et qui ne trouve pas ses limites en lui les trouvera à l'extérieur de lui. Penser l'eupéanisation ou la mondialisation comme des processus d'effacement des différences et d'uniformisation des croyances, c'est se préparer des lendemains mortifères. Croire universelles ses catégories de pensée et prétendre les imposer au monde est le plus sûr chemin qui conduit au désastre. La vieille Europe en sait quelque chose, qui a parcouru ce chemin tant de fois. La France en particulier, qui, de Waterloo à Diên Biên Phu, a toujours fini par trouver les limites de sa prétention universaliste. L'utopie d'un monde globalisé, qui communierait en *pidgin English* dans les valeurs du marché et des droits de l'homme, est grosse du même type de déconvenues. L'individualisme radical qui a saisi la pensée juridique conduit à transporter dans une Loi intangible les croyances sur lesquelles le Droit s'est édifié et à faire régner cette Loi sur le monde entier. On verse alors dans un fondamentalisme occidental qui ne peut que nourrir en retour les fondamentalismes issus des autres systèmes de croyance. Prétendant uniformiser le monde, on ruine toute chance de l'unifier. La dissolution du Droit objectif dans une collection de droits individuels garantis par une Loi supposée universelle nous engage ainsi à coup sûr dans le « choc des civilisations », croyance contre croyance, les armes à la main.

Mieux vaudrait revenir à ce qui a fait la grande singularité du Droit : non pas les croyances sur lesquelles l'Occident a prospéré, mais les ressources d'interprétation qu'il recèle. Comme n'importe quel autre système normatif, le Droit remplit une fonction d'interdit : il est une Parole qui s'impose à tous et s'interpose entre chaque homme et sa représentation du monde. Partout ailleurs, cette fonction anthropologique a été le lot des religions, qui, en conférant un sens commun à la vie humaine, ont jugulé le risque de voir chacun sombrer dans le délire individuel auquel nous expose l'accès au langage. La particularité du Droit, depuis son apparition dans l'Antiquité gréco-romaine, est de s'être progressivement détaché de cette origine religieuse et d'avoir opéré ce que Louis Gernet a pu appeler une « laïcisation de la parole ». Le Droit est ainsi devenu une technique de l'Interdit. C'est une technique parce que son sens n'est pas enfermé dans la Lettre d'un Texte sacré et immuable, mais procède, comme celui de n'importe quel autre objet technique, de fins qui lui sont données de l'extérieur par l'Homme, de fins humaines et non pas divines. Mais c'est une technique de l'Interdit, qui interpose, dans les rapports de chacun à autrui et au monde, un sens commun qui le dépasse et l'oblige, et fait de lui un simple maillon de la chaîne humaine. Le Droit peut donc servir des fins diverses et changeantes, aussi bien dans l'histoire des systèmes politiques que dans celle des sciences et des techniques, mais il les sert en subordonnant le pouvoir et la technique à une raison humaine. Il est donc aussi faux de le réduire, comme on tend à le faire aujourd'hui, à une « pure technique » vide de signification que de le rapporter, comme on le faisait hier, aux règles réputées immuables d'un supposé Droit naturel. Car, dans chaque cas, on manque l'essentiel, qui est la capacité du Droit de mettre à la raison les formes les plus diverses d'exercice du pouvoir politique ou de la puissance technique.

C'est cette capacité qui mérite aujourd'hui d'être rappelée et défendue. Il serait fou de vouloir faire du Droit l'instrument de la propagation de nos croyances. Mais il est raisonnable d'espérer que les

ressources de l'interprétation propres à la technique juridique nous évitent les peines de l'autisme en nous forçant à voir la Justice avec le regard des autres. Ne reposant pas sur un credo à jamais enfermé dans la lettre d'un Texte ou dans les certitudes d'une Science fétichisée, les ressources dogmatiques du Droit ne peuvent fonder que des équilibres fragiles, toujours menacés par la tentation du fondamentalisme. Le nihilisme juridique et le fanatisme religieux ne sont que les deux faces de cette même tentation et se nourrissent aujourd'hui l'un l'autre, laissant insatisfaite la créance de sens des générations montantes et ouvrant ainsi les vannes de la violence. Le Droit n'est pas l'expression d'une Vérité révélée par Dieu ou découverte par la Science ; il n'est pas davantage un simple outil qui pourrait se juger à l'aune de l'efficacité (efficace pour qui ?). Comme les instruments de mesure de la *Melencholia* de Durer, il sert à approcher, sans jamais pouvoir l'atteindre, une représentation juste du monde.

Introduction

Ce type de période, on le connaît. Les signes ne trompent pas. On a pu observer les mêmes à la veille de la Réforme protestante ou de la Révolution russe, assure l'ingénieur et « futurologue » californien Willis W. Harman, pour qui tous les indicateurs d'un séisme de grande ampleur sont au rouge, parmi lesquels la recrudescence « des maladies mentales, des crimes violents, des phénomènes de disruption sociale ; le recours plus fréquent à la police pour contrôler les comportements, l'acceptation croissante des comportements hédonistes (en particulier sexuels) [...], la multiplication des inquiétudes face à l'avenir [...], la perte de confiance dans les institutions, que ce soit le gouvernement ou l'entreprise, le sentiment que les réponses du passé ne fonctionnent plus ». Bref, c'est la « légitimité même du système social du monde industrialisé » qui est en train de vaciller, prévenait-il en 1975.

Et, de fait, partout, ça se rebiffait. Aucun rapport de domination n'y échappait : insoumissions dans la hiérarchie des sexes et des genres, dans les ordres coloniaux et raciaux, de classe et de travail, dans les familles, sur les campus, sous les drapeaux, dans les ateliers, dans les bureaux et dans la rue. À en croire Michel Foucault, on était en train d'assister à « la naissance d'une crise de gouvernement », au sens où « l'ensemble des procédés par lesquels les hommes se dirigent les uns les autres étaient remis en question ». Ce qui s'est produit au seuil des années 1970, a-t-on pu ajouter depuis, ce fut une « crise de gouvernabilité qui a précédé la crise économique », une « crise de gouvernabilité à l'échelle des sociétés comme à celle des entreprises », une « crise de la gouvernabilité disciplinaire » annonciatrice de grands remaniements dans les technologies de pouvoir.

Avant cependant d'être reprise par la théorie critique, cette idée avait été énoncée par des intellectuels conservateurs. C'était leur façon d'interpréter les événements en cours, de problématiser la situation. La démocratie, affirmait en 1975 Samuel Huntington dans un fameux rapport de la Commission trilatérale sur lequel nous reviendrons en détail, était affectée d'un « problème de gouvernabilité » : un déferlement populaire sapait partout l'autorité et surchargeait l'État par ses exigences infinies.

Le mot « gouvernabilité » n'était pas récent. On l'employait déjà au XIX^e siècle pour évoquer par exemple les « propriétés de gouvernabilité » d'un navire ou les « conditions de stabilité et de gouvernabilité » d'un dirigeable, mais aussi la gouvernabilité d'un cheval, d'un individu ou d'un peuple. Le terme désigne en ce sens une disposition interne à l'objet qu'il s'agit de conduire, sa propension à se laisser diriger, la docilité ou la ductilité des gouvernés. L'ingouvernabilité se conçoit dès lors symétriquement comme une contre-disposition rétive, un esprit d'insubordination, un refus d'être gouverné, du moins « pas comme ça, pas pour ça, pas par eux ». Mais ce n'est là qu'une facette du concept, seulement l'une des dimensions du problème.

La gouvernabilité est en effet une *capacité composée*, qui suppose certes, du côté de l'objet, une *disposition* à être gouverné mais aussi, de l'autre, du côté du sujet, une *aptitude* à gouverner. La mutinerie n'est qu'un cas de figure. Une situation d'ingouvernabilité peut aussi être le fait d'un dysfonctionnement ou d'une faillite de l'appareil gouvernemental, ceci alors même que les gouvernés se montrent dociles. Un phénomène de paralysie institutionnelle, par exemple, peut résulter d'autre chose que d'un mouvement de désobéissance civile.

Schématiquement, une crise de gouvernabilité peut avoir deux grandes polarités, en bas, chez les

¹³ Grégoire Chamayou, *La société ingouvernable, Une généalogie du libéralisme autoritaire*, La Fabrique éditions, 2018.

gouvernés, ou en haut, chez les gouvernants, et deux grandes modalités, la révolte ou la panne : gouvernés rebelles ou gouvernants impuissants – les deux aspects pouvant bien sûr se combiner. Ce n'est, théorissait Lénine, que lorsque « ceux d'en bas ne veulent plus et ceux d'en haut ne peuvent plus continuer à vivre de l'ancienne manière », qu'une « crise gouvernementale » est susceptible de se muer en crise révolutionnaire.

Dans les années 1970, les théories conservatrices de la crise de gouvernabilité font elles aussi le lien entre ces deux aspects. Sans pour autant se croire à la veille d'une révolution, ces auteurs s'inquiètent d'une dynamique politique qui leur paraît conduire au désastre. Le problème n'est pas seulement que les gens se révoltent, pas non plus seulement que les appareils de gouvernement se congestionnent, mais que ces pannes et ces révoltes se surdéterminent les unes et les autres, pesant sur le système au point de le faire ployer dangereusement.

Foucault, qui connaissait le rapport de la Trilatérale sur « la gouvernabilité des démocraties », le mentionnait pour illustrer ce qu'il préférait pour sa part appeler une « crise de gouvernementalité » : pas un simple mouvement de « révoltes de conduite », mais un blocage du « dispositif général de gouvernementalité », et ceci pour des raisons endogènes, irréductibles aux crises économiques du capitalisme bien que s'articulant à elles. Ce qui était selon lui en train de se gripper, c'était « l'art libéral de gouverner », par quoi il ne faut pas entendre – ce serait un anachronisme – le néolibéralisme au pouvoir, mais plutôt ce que l'on a appelé depuis le « libéralisme encastré », une forme de compromis instable associant économie de marché et interventionnisme keynésien. Pour avoir étudié d'autres crises similaires dans l'histoire, il faisait le pronostic que, de ce blocage, autre chose allait naître, à commencer par des réaménagements majeurs dans les arts de gouverner.

Si la société est ingouvernable, ce n'est pas *en soi*, mais, pour reprendre la formule de l'ingénieur saint-simonien Michel Chevalier, « ingouvernable comme on veut la gouverner actuellement ». C'est là un thème classique dans ce genre de discours : il n'y a pas d'ingouvernabilité absolue, seulement relative. Et c'est dans cet écart que résident à la fois la raison d'être, l'objet propre, et le défi constitutif de tout art de gouverner.

Dans ce livre, j'étudie cette crise telle qu'elle a été perçue et théorisée dans les années 1970 par ceux qui s'évertuaient à défendre les intérêts du « business ». Au contraire, donc, d'une « histoire par en bas », il s'agit d'une histoire « par en haut », écrite du point de vue des classes dominantes, ceci principalement aux États-Unis, qui furent à l'époque l'épicentre d'une remobilisation intellectuelle et politique de grande ampleur.

Karl Polanyi expliquait qu'à l'essor du « marché libre » avait historiquement répondu, face à ses effets destructeurs, un vaste contre-mouvement d'autoprotection de la part de la société – un « second mouvement » qui, avertissait-il, « était incompatible, en dernière analyse avec l'autorégulation du marché, et, partant, avec le système de marché lui-même ». Or c'est bien à ce même genre de conclusion que parviennent aussi les intellectuels organiques du monde des affaires dans les années 1970 : cela va trop loin et, si les tendances actuelles se poursuivent, elles aboutiront à la destruction du « système de la libre entreprise ». Ce qui s'est amorcé dans cette décennie, ce fut un *troisième mouvement*, une grande réaction dont nous ne sommes pas encore sortis.

Je veux étudier ici la formation de ce contre-mouvement d'un point de vue philosophique, c'est-à-dire en faisant la généalogie des concepts et des modes de problématisation qui l'ont animé plutôt que d'en retracer de façon factuelle l'histoire institutionnelle, sociale, économique ou politique. L'unité de mon objet n'est cependant pas celle d'une doctrine (ce n'est pas une nouvelle histoire intellectuelle du néolibéralisme), mais d'une situation : partir des points de tension repérables, des conflits tels qu'ils ont éclaté, pour examiner comment ils ont été thématiques, quelles solutions ont été envisagées. J'essaie de rendre compte de pensées au travail, de leurs efforts, des intentionnalités qui les ont orientées, mais aussi des dissensions, contradictions et apories qu'elles ont rencontrées.

L'enjeu du travail de réélaboration qui s'engageait alors n'était pas seulement de produire de nouveaux discours de légitimation pour un capitalisme contesté, mais aussi de formuler des théories-programmes, des idées pour agir, visant à reconfigurer l'ordre des choses. Ces nouveaux arts de gouverner dont je propose de relater la genèse sont toujours actifs aujourd'hui. S'il importe

de mener l'enquête, c'est pour tenter de mieux saisir notre présent.

Ce troisième mouvement n'est pas – loin s'en faut – réductible à sa composante néolibérale doctrinaire. Beaucoup de procédés ou de dispositifs devenus centraux dans la gouvernance contemporaine ne figuraient pas dans les textes des pères fondateurs du néolibéralisme, quand ils n'ont pas été introduits et défendus en opposition complète à leurs thèses. Notre ère est néolibérale certes, mais d'un néolibéralisme bâtard, ensemble éclectique et par bien des aspects contradictoire, dont les synthèses étranges ne s'éclairent que par l'histoire des conflits qui en ont marqué la formation.

Cette crise de gouvernabilité a eu de multiples facettes – autant qu'il existe de rapports de pouvoir. Leur ont correspondu, sur chaque terrain, des « retours de bâton » spécifiques. Je me focalise ici sur la crise qui a affecté l'entreprise en tant que *gouvernement privé*.

Ce choix d'objet est motivé, outre les enjeux toujours actuels qui apparaîtront au fil des chapitres, par une préoccupation plus spécifique. Alors même que la grande entreprise est l'une des institutions dominantes du monde contemporain, la philosophie demeure sous-équipée pour la penser. De son corpus traditionnel, elle a surtout hérité de théories du pouvoir d'État et de la souveraineté qui remontent au XVII^e siècle. Elle dispose depuis longtemps de traités des autorités théologico-politiques – rien de tel pour les autorités disons « corporato-politiques ».

Lorsqu'elle aborde enfin le sujet, en l'intégrant par exemple sur le tard à ses enseignements, c'est souvent de la pire manière, en régurgitant un discours indigent sur l'éthique des affaires ou la responsabilité sociale des entreprises produit dans les Business schools. La philosophie comme servante non plus de la théologie, mais du management.

Il serait temps de développer au contraire des philosophies critiques de l'entreprise. Ce livre n'est qu'un travail préparatoire dans cette direction, une enquête historico-philosophique sur certaines des catégories centrales de la pensée économique et managériale dominante, qui prospèrent aujourd'hui dans l'oubli des conflits et des visées qui ont présidé à leur élaboration et qui continuent d'en orienter le sens.

Ce livre s'organise selon les différents axes qui, dans leur entrecroisement, constituaient la crise de gouvernabilité de l'entreprise telle que thématisée à l'époque. Pour les défenseurs du monde des affaires, chacun correspondait à une nouvelle difficulté, à un nouveau front sur lequel se mobiliser.

1° Une entreprise, cela gouverne d'abord des travailleurs. Au début des années 1970, le management est confronté à des indisciplines ouvrières massives. Comment y faire face ? Comment restaurer la discipline perdue ? Si les anciens procédés sont obsolètes, que pourrait être un nouvel art de gouverner le travail ? Diverses stratégies sont envisagées et débattues. (Partie I)

2° Mais si l'on remonte plus haut sur l'axe vertical de la subordination, une seconde crise se présente, cette fois dans le rapport actionnaires / dirigeants. S'avisant que, dans les sociétés par actions, les managers, devenus simples gestionnaires des affaires d'autrui, n'ont plus le même intérêt que les anciens patrons-proprétaires à maximiser les profits, certains s'inquiètent d'un possible manque de zèle de leur part, voire pire, d'une « révolution managériale ». Comment discipliner les managers ? Comment les réaligner sur la valeur actionnariale ? (Partie II)

3° Dans le même temps, latéralement, dans l'environnement social et politique de la firme, des menaces inédites se font jour. Sur fond de rejet culturel et politique croissant du capitalisme, de nouveaux mouvements prennent directement à partie les directions des grands groupes. Comment réagir face à ce qui apparaît comme « une attaque sur le système de la libre entreprise » ? On se déchire quant à la stratégie à adopter. (Partie III)

4° Ces « attaques » montant en puissance et s'internationalisant, notamment avec les premiers grands boycotts lancés contre des multinationales, les firmes se tournent vers de nouveaux consultants. Comment manager non plus seulement les salariés, mais des contestataires extérieurs à la firme, et, au-delà d'eux, un « environnement social » devenu si turbulent ? De nouvelles approches et de nouveaux concepts s'inventent. (Partie IV)

5° À l'initiative notamment des mouvements écologistes naissants, de nouvelles régulations sociales

et environnementales s'imposent. À la pression latérale des mouvements sociaux s'ajoute ainsi celle, verticale, de nouvelles formes d'intervention publique. Comment mettre en échec ces projets de régulation ? Quoi leur opposer, en théorie comme en pratique ? (Partie V)

6° À quoi, plus fondamentalement, ce double phénomène de contestation généralisée et d'intervention gouvernementale accrue est-il dû ? Aux tares d'une démocratie-providence, assure-t-on, qui, loin d'assurer le consentement, creuse sa propre tombe. Aux yeux des néoconservateurs comme des néolibéraux, c'est l'État lui-même qui est en passe de devenir ingouvernable. D'où ces questions: comment détrôner la politique ? Comment limiter la démocratie ? (Partie VI)

Pour conduire cette enquête, je rassemble des sources hétérogènes, relevant de disciplines différentes, en prenant le parti d'entremêler références « nobles » et « vulgaires » lorsqu'elles traitent du même objet – un prix Nobel d'économie pouvant par exemple côtoyer un spécialiste du « flingage » des syndicats. Ces écrits ont en commun d'être des textes de combat qui répondent tous d'une façon ou d'une autre à la question « Que faire ? ». Des textes où s'exposent des procédés, des techniques et des tactiques, que ce soit très concrètement, par exemple dans des guides pratiques ou des manuels à destination des managers, ou de façon plus programmatique, par des réflexions sur des stratégies discursives ou pratiques d'ensemble. Ce corpus est principalement constitué de sources en langue anglaise : pour ce qui est de la pensée managériale et des théories économiques de la firme, les États-Unis ont été le foyer de nouvelles notions qui ont rapidement bénéficié d'une diffusion mondiale.

Je me mets souvent en retrait dans l'écriture, ceci pour reconstituer, par découpage et montage de citations, un texte composite dont les fragments assemblés valent chacun souvent moins par leur attribution à un auteur singulier qu'en tant qu'énoncés caractéristiques des différentes positions que je m'efforce de faire parler.

Conclusion

La séduction que le néolibéralisme a malgré tout pu exercer tient à sa double promesse d'autonomie individuelle et d'autorégulation sociale. Contre les anciennes tutelles, contre les corsets de la discipline, il fait miroiter l'image d'un sujet émancipé, jouissant de « l'autonomie d'un entrepreneur de sa vie » et que l'on peut « responsabiliser à ce titre ». Contre les rigidités verticales du commandement et du contrôle, contre l'interventionnisme d'un État bureaucratique, il offre l'utopie d'une « régulation cybernétique de l'économie de marché », où le profit servirait d'« instrument transcendant d'une régulation globale dont tout le monde est bénéficiaire, même si momentanément, quelques-uns en sont plus bénéficiaires que d'autres »...

Si vous êtes à la recherche d'un « art de ne pas être gouverné », en somme, tournez-vous vers Hayek et consorts. Là vous trouverez une « forme de rationalité gouvernementale qui laisse se déployer le désir des individus, qui prend acte du fait qu'il est plus efficace de laisser faire, au moins partiellement, plutôt que vouloir tout contrôler, fixer, réprimer ».

Cette vision enchantée, quasi libertaire de la gouvernementalité néolibérale est trompeuse.

Les stratégies élaborées pour conjurer la « crise de gouvernabilité de la démocratie » convergent bien plutôt vers un *libéralisme autoritaire* dont il est temps de préciser la définition.

L'autorité, a-t-on coutume de dire en sciences politiques, ne suffit pas par elle-même à caractériser l'autoritarisme. Certes. Mais qu'est-ce qui le définit alors ? L'abus d'autorité ? Les empiètements plus ou moins poussés de « l'autorité » sur les « libertés » ? Sans doute. Mais aussi plus fondamentalement autre chose, qui forme le cœur du concept : est autoritaire un pouvoir qui s'affirme comme étant le *seul véritable auteur* de la volonté politique. Les partisans de l'État autoritaire vantent ainsi les vertus d'une volonté souveraine « autonome et responsable envers elle-même », « neutre » car indépendante du Parlement et des partis. En pratique cependant, l'érection d'une volonté souveraine autonomisée, détachée du *démos*, implique que soient restreints les moyens de pression subalternes sur la prise de décision politique. L'affaiblissement des pouvoirs parlementaires, la répression des mouvements sociaux, l'amointrissement des droits syndicaux, de la liberté de la presse, des garanties judiciaires, etc., participent d'un même processus

d'insularisation et de verticalisation de la décision souveraine.

Si les défenseurs d'un « État fort » ne se font pas tous la même idée de ce que cette force recouvre, jusqu'où concrètement elle peut aller, de la simple démonstration de fermeté jusqu'à la répression systématique des opposants, ils s'accordent cependant pour considérer que l'autorité de l'État doit, pour se rehausser, se délester des pressions de la « volonté populaire ».

Mais à ce premier aspect de la notion, le versant libéral ajoute une seconde dimension qui implique paradoxalement de restreindre cette même autorité qu'il s'agissait de renforcer en premier lieu. Quand bien même l'État libéral autoritaire serait tout-puissant dans sa sphère, cette sphère aura été sévèrement limitée. Sous un refus affiché de « l'interventionnisme », ce bornage économique du champ de la décision politique recouvre en réalité – Hayek n'en faisait pas mystère – l'interdit fondamental de toucher à l'ordre des inégalités sociales, la répudiation de toute politique de redistribution. Comme nous en avertissait Heller, un libéralisme autoritaire est un autoritarisme socialement asymétrique. Tout dépend à qui il a affaire : fort avec les faibles, faible avec les forts.

Loin de se réduire au cas extrême de la dictature libérale, la notion de libéralisme autoritaire ainsi définie s'applique à toutes les situations où, à une limitation du périmètre de la décision politique par l'interdit économique (son versant *libéral*), s'associe une restriction des moyens de pression subalternes sur la prise de décision politique (son versant proprement *autoritaire*).

Il n'y a pas simple conjonction accidentelle entre un certain type de programme économique et un certain style de gouvernement, mais, plus profondément, articulation fonctionnelle et stratégique entre la réduction du champ d'intervention de l'État et le renforcement de son autorité dans ce champ limité – ceci selon un rapport réciproque. Car si, comme l'écrivait l'un des pères fondateurs de l'ordolibéralisme, Alexander Rüstow, l'autolimitation de l'État est « la condition et l'expression de son indépendance et de sa force » en ce qu'elle lui permet d'échapper aux « groupes d'intérêts » dont il est sinon la « proie » ; si, donc, c'est pour mieux se renforcer que l'État doit se limiter, il n'en reste pas moins, comme le remarquait Schmitt, qu'il ne peut procéder à cette ablation sans s'être au préalable renforcé, politiquement et policièrement, tant cette opération implique la confrontation avec les intérêts sociaux subalternes qui y ont partie liée.

Or autant il peut exister des régimes autoritaires qui ne soient pas économiquement libéraux, autant il est difficile de concevoir une politique néolibérale qui ne procède pas, par principe, à la première limitation (bornage économique de la politique), et, par nécessité stratégique – à moins d'imaginer un peuple composé de patrons et de rentiers – à la seconde (étouffement plus ou moins appuyé de la manifestation politique des intérêts subalternes). On a beaucoup dit que le libéralisme autoritaire était un oxymore, ce serait plutôt un pléonasse.

Mais la dimension autoritaire du néolibéralisme excède la sphère du pouvoir d'État. Ce que défend bec et ongles le monde des affaires – tel est le sens de sa mobilisation politique – c'est l'autonomie de son gouvernement privé. S'il y a bien un acteur social qui ne veut pas être gouverné, c'est lui : se rendre soi-même ingouvernable, mais ceci pour mieux gouverner les autres.

Organisant l'ingouvernabilité des marchés, le néolibéralisme les élève au rang de dispositifs de gouvernance. On a indiqué par quels moyens la conduite des managers fut alignée sur la valeur actionnariale. Tandis cependant que les dirigeants ont vu leurs marges de manœuvre décisionnelles restreintes par leur subordination accrue aux marchés boursiers, leur autorité, celle qu'ils exercent sur leurs subordonnés, n'a pas déperlé. L'intensification de disciplines de marché va de pair avec le renforcement du pouvoir des grands et des petits chefs dans les organisations.

La politique néolibérale, en ce qu'elle pratique la dérégulation, notamment du droit du travail, renforçant le pouvoir de l'employeur dans la relation contractuelle, en ce qu'elle précarise et insécurise les travailleurs, affaiblissant leur rapport de force, réduisant leur capacité de refus, leur liberté, en ce qu'elle favorise l'accumulation des richesses, creusant les inégalités, exacerbant par-là plus encore les opportunités de subjugation de tous ordres, implique un raffermissement des autoritarismes privés. C'est en ce sens-là aussi que le libéralisme économique est autoritaire, au sens social, et pas seulement étatique.

On a pu présenter le néolibéralisme comme étant l'expression d'une « phobie d'État ». En réalité, il s'accommode très bien du pouvoir d'État, y compris sous des formes autoritaires, tant que cet État demeure libéral au plan économique.

De quoi alors est-il « phobique » ? On l'a vu sur l'exemple de la question écologique : crainte de la régulation, de ses coûts pour le capital, de ses empiétements sur les prérogatives managériales, et, là-dedans, horreur des mouvements sociaux, de la « démocratie-mouvement » et de ses exigences, à juste titre perçues comme tendanciellement antinomiques avec l'organisation capitaliste de la production et le primat de la valeur qui la fonde.

Pour les économistes qui s'efforçaient dans les années 1970 de rebâtir de nouvelles théories de la firme, tout comme pour les spécialistes du management qui s'interrogeaient à la même période sur les limites du pouvoir disciplinaire dans l'entreprise, il y avait un objet plus précis, si ce n'est de phobie, du moins de préoccupation. Non pas l'État, mais *l'autogestion*.

C'était le grand thème de la gauche radicale de l'époque. Nourrissant ses réflexions d'une multitude d'expériences alternatives, dont les coopératives, les occupations d'usines avec contrôle ouvrier ou encore les entreprises autogérées yougoslaves, elle y voyait une nouvelle voie prometteuse, une alternative possible aussi bien à la firme capitaliste qu'à la bureaucratie étatique.

On l'a oublié, mais les défenseurs de la « libre entreprise », dans une situation – du moins en début de période – proche de la banqueroute intellectuelle, s'intéressaient eux aussi de près aux théories autogestionnaires. L'idée selon laquelle « l'individualité dans la coopération » puisse se révéler socialement et historiquement supérieure à « la compétition dans l'individualisme », ainsi que le chantait dans ces mêmes années Colette Magny, apparaissait aux néolibéraux comme une hypothèse suffisamment crédible pour qu'ils dépensent beaucoup d'encre et de papier à tenter de la réfuter. Et pour cause.

L'antiétatisme des courants autogestionnaires, leur pensée de l'immanence, de l'autonomie et de l'auto-organisation exerçait sur eux un attrait indéniable. L'autogestion, en ce qu'elle était une tentative de rupture avec l'étatisme économique et un projet de dépassement à la fois du gouvernement managérial et de la pseudo-régulation par le marché, leur apparaissait comme un véritable défi. Tel était l'ennemi principal, sur le terrain théorique. De là pouvait venir le danger pour l'avenir, bien plus au fond que d'un keynésianisme moribond.

La grande réaction qui s'est préparée dans les années 1970 ne fut pas tant conçue comme une alternative à l'État-providence que comme une alternative à la contestation de celui-ci. Ce fut une alternative à l'alternative. Sans doute aurait-on là une bonne indication pour savoir d'où repartir aujourd'hui : contre le libéralisme autoritaire, rouvrir le chantier de l'autogestion.

Qu'appelle-ton panser ?¹⁴

La presse, la machine, le chemin de fer, le télégraphe sont des prémisses dont personne n'a osé tirer la conclusion pour les mille ans qui viennent.

Frederic Nietzsche

L'homme désapprend à agir. Il ne fait plus que réagir.

Frederic Nietzsche

Partout paralysie, peine, engourdissement, ou bien antagonisme et chaos. (...) L'ensemble ne vit même plus : il est composite, calculé, artificiel, c'est un produit de synthèse

Frederic Nietzsche cité par Robert Musil

A-t-on bien entendu ?¹⁵

A-t-on bien entendu Frédéric Nietzsche lorsqu'il posait en 1879 et comme *point de départ* que sa philosophie devait « commencer non par l'étonnement mais par l'effroi » ?

A-t-on vraiment compris Félix Guattari lorsqu'il pronostiquait en 1989 dans *Les Trois Écologies* que « l'implosion barbare n'est nullement exclue » (signalant dans le même ouvrage la dangerosité d'un businessman nommé Donald Trump) ?

A-t-on mesuré l'enjeu de ce que Gilles Deleuze théorisait trois ans avant le lancement du *world wide web* comme avènement des sociétés de contrôle ?

À présent que « l'évènement Anthropocène » (dont Heidegger avait appréhendé les contours sous le nom de *Gestell*), l'épreuve de la post-vérité, le désespoir que cela suscite et tout ce qui constitue l'immense régression en cours accablent tout un chacun, il apparaît que la pensée sous toutes ses formes est *absolument démunie*. Elle arrive trop tard. Et cette fois-ci son retard serait fatal à l'humanité – et, au-delà, à toutes les formes supérieures de la vie.

Il n'est cependant jamais trop tard pour panser. Et si la pensée est démunie, c'est parce qu'elle a cessé de se penser comme soin : comme panser.

Mais qu'appelle-t-on panser ?

Fragments

F1¹⁶

Frédéric Nietzsche, Robert Musil, Martin Heidegger, Félix Guattari et quelques autres encore, bien connus des philosophes (notamment Günther Anders, Hannah Arendt et Paul Virilio), mais aussi, à bien des égards, Alfred Lotka et Arnold Toynbee : tous ces penseurs ont plus ou moins anticipé ce qui advient à présent.

J'ai moi-même tenté de cerner ce présent comme ce qui, à y regarder de plus près, n'advient pas vraiment. Je l'ai fait en parlant d'absence d'époque, et en explorant la relation qui s'est établie entre ce que l'on appelle de nos jours la disruption et les diverses formes de la folie contemporaine (...)

Cette folie, dont on peut tout craindre, qui porte en elle le pire, et qui en cela fait peur, nous devons la craindre en effet, mais nous devons aussi et surtout l'observer et la panser — ce qui requiert le « courage de la vérité » tel qu'il constitue ce que les Grecs et après eux Foucault appelaient la *parrésia*.

¹⁴ Bernard Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser ?*, 1. *La grande régression*, Éditions Les Liens qui Libèrent, 2018.

¹⁵ Quatrième de couverture

¹⁶ 1, p. 13-14.

F2¹⁷

La pensée du *pharmakon* est celle du pansement. Il s'agit de panser pour que dans le *devenir* advienne un *avenir* qui *inscrirait*, *peut-être*, une bifurcation *remontante* — comme on qualifie le reflourissement de certains rosiers — sur la pente inéluctablement entropique et statistique en quoi consiste et *désiste* le devenir, ce dé-sistement étant celui de l'ex-sistence, et la source du ressentiement générateur de barbarie.

F3¹⁸

Cette situation existentielle est tragique au sens strict : elle pose que les mortels ne sauraient échapper à leur condition, d'une part, c'est-à-dire échapper à la mort, que nous nommerons donc aussi *et d'abord*, ici, l'entropie, et, d'autre part, que *la possibilité de différer une augmentation fatale de l'entropie ne leur est donnée que pharmacologiquement*, c'est-à-dire comme ce *cercle vicieux*, sinon infernal, du *pharmakon* décrit par Freud comme *malaise dans la culture*, et tel qu'il requiert une *nouvelle économie* libidinale pour « l'homme prothétique ».

Les « mortels », que nous appelons ici les exorganismes simples, ouvrent toujours le risque, au moment où ils tentent de différer cette entropie par la production d'un organe exosomatique plus efficace, de *précipiter* tout au contraire l'augmentation du taux d'entropie des exorganismes complexes qu'ils forment plus ou moins localement à travers leurs échanges exosomatiques — ces échanges se nommant le *travail* et l'*économie*.

F4¹⁹

Penser signifie dès lors panser. Panser, c'est lutter pour la différance de l'augmentation par ailleurs inéluctable et en cela tragique de ce qui n'est pas seulement l'entropie, mais l'anthropie — où se combinent l'augmentation dans la biosphère de l'entropie thermodynamique comme dissipation de l'énergie, de l'entropie biologique comme réduction de la biodiversité, et de l'entropie informationnelle comme *stupidité* et *ressentiement fonctionnels*. (...)

C'est une réinterprétation générale de l'histoire de la philosophie du point de vue pharmacologique parce qu'exosomatique qui est ici en jeu *au-delà* de ce qui avait commencé avec *La faute d'Épiméthée* : les questions et les problèmes qui furent instruits à partir des concepts d'épiphylogenèse et de rétention tertiaire se présentent du point de vue exosomatique avancé par Lotka sous un nouveau jour — où la réinterprétation de l'histoire de la philosophie devient dès lors celle de l'anthropologie en totalité, philosophique aussi bien que scientifique, et *comme facultés de panser et de rêver*.

Réinterpréter ainsi l'histoire de la philosophie, (...), c'est savoir distinguer un problème d'une question : le problème est ce que provoque un choc exosomatique, et la question est ce qui tente d'en prendre soin — où panser s'appelle penser.

F5²⁰

Étayé sur les brèves considérations de Lotka clamant après la Seconde Guerre mondiale et ses désastres que l'homme est un être autodestructeur (...), ce nouveau point de vue dans le travail qui avait été entamé avec *La faute d'Épiméthée* est apparu *via* Nicholas Georgescu-Roegen, c'est-à-dire comme question posée à l'économie. Assistant de Joseph Schumpeter à Harvard University, Georgescu-Roegen montre que Schumpeter et plus généralement la science économique du XX^e siècle fondent leurs analyses sur la physique du XVIII^e siècle, cependant que celle-ci a été

¹⁷ 5, p. 31.

¹⁸ 15, p. 68-69.

¹⁹ 15, p. 71.

²⁰ 19, p. 83-84.

fondamentalement remise en question par la loi de l'entropie conçue au XIX^e siècle.

(...) C'est en repartant de ces deux points de vue sur le vivant (entropie et évolution exosomatique de l'homme) que Georgescu-Roegen affirme la nécessité de *repenser et repanser l'économie* comme ce qui, dans la situation exosomatique de l'homme, vient se substituer à la biologie en tant que, comme science de la vie, elle ne permet à l'exorganisme simple qui n'est *pas simplement vivant* ni de penser les organes exosomatiques, ni de les panser, précisément en ceci qu'ils ne sont pas *simplement* vivants.

L'économie devient alors *la science des échanges de produits issus de l'activité d'exosomatisation* (ce que Marx appellera la production) au sein des exorganismes complexes, où se rassemblent des exorganismes simples obligés de *co-opérer* en fonction de la division du travail qui est la loi de l'exosomatisation, et avec des organes exosomatiques qui rendent possibles des opérations qui sont aussi des relations d'échelles (...).

F6²¹

Le *dénuement thérapeutique* en raison duquel s'accumulent bombes à retardement et autres charges explosives résulte de l'incapacité de penser et panser le niveau exceptionnel d'intégration exosomatique et donc pharmacologique qu'auront instauré les fonctions récursives réticulées « contrôlant » à l'échelle biosphérique environ la moitié des Terriens à travers leurs smartphones et autres objets connectés — dont les « smart cities » seront à n'en pas douter les nouvelles plateformes et interfaces exorganiques *et locales*.

F7²²

Il s'agit ici de discerner les enjeux premiers et derniers d'une situation qui apparaît toujours plus désespérée, et d'y *cultiver la faculté de rêver le plus improbable tel qu'il est aussi le plus rationnel, c'est-à-dire le plus réalisable* — où le réel n'est pas ce qui est donné, mais *ce qui doit être réalisé*. Le réel ainsi conçu, la conception étant ici le point de départ de la réalisation, est ce qui ne peut se réaliser en effet rationnellement qu'à la condition de contribuer à une *ouverture* du réel et à travers ce qui est ainsi réalisé à un avenir toujours *encore* à venir : à sa différence néguanthropique.

F8²³

Une pensée est un pansement. Cela signifie qu'il faut régulièrement la changer, comme il faut refaire les pansements, lesquels, sinon, deviennent des foyers d'infection, inversant ainsi leur fonction. Ces pansements qu'il faut changer cependant ne vont pas à l'incinérateur qui en stériliserait les micro-organismes infectieux : ils vont dans ce qu'il faut considérer comme la nécromasse noétique. Vernadsky a montré que la biomasse prospère sur la nécromasse — qui forme l'*humus*, et que les Grecs appellent l'Hadès.

F9²⁴

Lorsqu'un *pharmakon* ne fait pas l'objet des soins thérapeutiques requis, cependant qu'il reconfigure en totalité le dispositif exosomatique coordonné et synchronisé que constitue le système technique, ceux qui souffrent de la toxicité qui s'en trouve inévitablement générée s'en prennent à une victime expiatoire, le *pharmakos*, soit de façon ritualisée (le rituel veillant à contenir, à canaliser et finalement à instrumentaliser cette violence — *ubris*— en en faisant une énergie sacrée), soit de façon purement profane, une « implosion barbare » résultant alors d'une explosion des ressentiments en tout genre, lesquels ne sont évidemment pas l'apanage du « peuple », ni donc du «

²¹ 22, p. 99.

²² 23, p. 100.

²³ 24, p. 107.

²⁴ 24, p. 108.

populisme ».

Le Christ, qui aura dénoncé *le pharmakon* que devenait le Livre tel que l'utilisaient les Pharisiens, et qui aura été quatre siècles après Socrate un *illustre pharmakos*, aura voulu interrompre ce cycle infernal du *pharmakon* lésant le *pharmakos* comme victime expiatoire par la nouvelle sagesse consistant à offrir sa joue gauche à celui qui a frappé la joue droite. Cette *épokhè* de la violence, telle qu'étant devenue le *logos* de l'exorganisme complexe supérieur fondé par Paul de Tarse, qui est considéré avoir conduit à travers d'innombrables bifurcations à la domination planétaire du capitalisme industriel occidental — cependant que la Chine semble être en position d'opérer une bifurcation que nul ne peut encore évaluer —, cette *épokhè* christique de la violence aura ainsi elle-même engendré une extrême violence inquisitrice, conquérante, colonisatrice, exterminatrice, anti-économique et anti-noétique.

F10²⁵

Commencée il y a deux à trois millions d'années, l'évolution exosomatique aura généré « dans le dos de la conscience » des critères de sélection parmi les possibles et les impossibles exosomatiques à travers des dispositifs rétentionnels aux formes les plus diverses — du chamanisme aux prescriptions spirituelles, métaphysiques et morales des grandes civilisations, et *jusqu'à la société hyperindustrielle et globalisée exclue*. Le désencastrement du marché analysé par Karl Polanyi traduit le passage de ces critériologies — d'origines spirituelles, religieuses, morales et *scientifiques au sens strict*, c'est-à-dire fondées sur des modèles théoriques — aux processus d'évaluation caractéristiques du marché, et hégémoniquement mis en œuvre comme calcul et rationalisation à tous les stades de l'exosomatisation dès lors que la technique industrielle et la science sont intégrées — la science cependant s'y *désintégrant* comme autorité véridique et véritative.

La technique devient alors technologie, et « la science » devient la fonction primordiale de la guerre économique passée sous le contrôle hégémonique de la sphère économique — ce qui ne se réalise pleinement qu'avec la liquidation de la puissance publique par la révolution conservatrice. C'est pourquoi les *think tanks*, qui proliféreront à partir des années 1980, produiront — en passant par les cabinets de conseil — des *substituts de savoirs* très efficaces, dits « experts », mais *gravement inscients* (comme quelques scandales le montreront), non que les personnalités qui les composent soient totalement dénuées de savoirs et de bonne « volonté de savoir », mais parce que le savoir est lui-même exorganique, et suppose des institutions (les dispositifs rétentionnels) productrices de critères de sélection *rationnels tels qu'ils sont précisément irréductibles aux calculs et fondamentalement improbables*.

(...)

À la suite de la réorganisation du capitalisme occidental de cette « révolution conservatrice » telle qu'elle aura déclenché l'adoption des prescriptions néolibérales en général par les puissances publiques, (...), le maintien puis la croissance insoutenable des taux de profit qui stagnaient au cours des années 1970 se seront imposés par une *rupture totale* avec cette production de critériologies, et par une *soumission totale aux indicateurs comptables des marchés* des critères de sélection dans les possibilités exosomatiques nouvelles et innombrables. Un indicateur n'est pas un critère : c'est un *ratio* d'évaluation calculable, là où le critère fournit un principe de jugement.

F11²⁶

Le marché *s'absolutise* avec la révolution conservatrice, cependant que la réticulation généralisée issue du *world wide web* permet une *intégration fonctionnelle de toutes les instances constitutives du processus d'exosomatisation* (rêve, conception, développement, production, distribution — la

²⁵ 25, p. 112-115.

²⁶ 25, p. 115-116.

conteneurisation et la *supply chain* tout aussi bien que la production automatisée étant dès lors pilotées par les algorithmes —, marketing devenant e-marketing et prescription des usages devenant e-recommandation) et fait passer du néolibéralisme néoconservateur à l'ultralibéralisme libertarien face auquel l'inculture politico-économique et la niaiserie post-« post-structuraliste » sont incommensurables.

Cette intégration fonctionnelle s'opère à travers les milieux associés technosphériques que constituent les trois milliards et demi d'ordinateurs de poche appelés smartphones et que possède environ la moitié des Terriens. À travers ces infrastructures (...), la biosphère est pilotée depuis l'exosphère satellitaire, elle-même distribuée sur des « altitudes » qui vont de quelques centaines de kilomètres (dans la stratosphère) à 36 000 kilomètres pour les satellites géostationnaires, le tout étant connecté en entrée et en sortie avec les smartphones et autres objets communicants de l'*ubiquitous Computing*, en passant par les *data centers*. C'est la disruption ainsi organisée qui permet l'articulation directe des marchés financiers spéculatifs avec le marketing stratégique, *le risque devenant une marge secondaire et mineure du calcul — mais une telle réduction extrême des risques à court terme par les mathématiques appliquées à « l'industrie financière » conduisant à une augmentation extrême des risques à long terme.*

F12²⁷

La réduction systémique du risque au minimum conduit à une augmentation tout aussi systémique et maximale de l'entropie (thermodynamique, biologique et informationnelle — cette combinaison constituant ce que nous appelons l'anthropie). Les *critères* de sélection dans les possibilités exosomatiques qui avaient été jusqu'alors définis en relation étroite avec les États — et, à travers ceux-ci, en relation fonctionnelle avec les systèmes sociaux, et en vue d'opérer un ajustement permettant à chaque fois de les maintenir tout en les transformant (c'est ce que l'on aura appelé la *réforme*) — sont remplacés par des *indicateurs* établis exclusivement en vue d'augmenter au maximum les *returns on investment*, ce qui est appelé optimisation, l'investissement devenant du même coup spéculation.

Une telle optimisation est en réalité *un désinvestissement massif, qui génère automatiquement du ressentiment*, issu de la frustration généralisée induite par ce qui constitue en dernier ressort une désindividuation généralisée. Ce n'est qu'en vue de cette optimisation des profits qu'aura été promue sur divers registres une nouvelle conception de l'innovation, de *l'open innovation* à la *créative economy*, en passant par les diverses fables du pouvoir et du savoir rendus accessibles à tous à travers l'organisation *bottom up* de l'économie aussi bien que de la société en totalité.

Ainsi la « start up » sera-t-elle devenue un « modèle » — y compris, en France, de l'État, ce qui est une contradiction dans les termes qui en dit long sur la déliquescence des exorganismes complexes supérieurs en voie d'intériorisation accélérée. Quels qu'en puissent être les habillages, en France comme aux États-Unis et ailleurs, il s'agit d'un modèle autodestructeur liquidant non seulement l'État, mais la puissance publique, c'est-à-dire ce qui doit préserver les capacités d'investissement incalculables que le capitalisme libertarien s'emploie à dissoudre, radicalisant la liquidation de toute puissance publique comme de toute régulation et de tous contrôles — politiques, démocratiques ou non, mais aussi sanitaires (l'info-médecine telle qu'elle est actuellement pratiquée en attendant la nano-médecine étant la liquidation computationnelle et automatique du serment d'Hippocrate).

F13²⁸

L'épreuve post-véridique qu'est l'Entropocène est eschatologique au sens où (...) l'eschatologie discourt sur l'*extrême* limite. Que les résurgences pseudo-religieuses *et extrémistes* prolifèrent au

²⁷ 26, p. 116-118.

²⁸ 29, p. 130-131.

XXI^e siècle n'est pas un simple avatar de l'industrie des fantasmes et des frustrations que le capitalisme pulsionnel devenu psychotique cultive systématiquement (...). Il n'est en rien hasardeux que le marketing soit devenu « viral », et que Peter Thiel, le co-fondateur de PayPal et de Facebook, à présent conseiller de Donald Trump, ait été formé à la philosophie girardienne du « désir mimétique », c'est-à-dire sur la base d'une conception précisément « virale » du désir.

La post-vérité n'est pas d'abord une simple déviance de la connaissance scientifique du vrai, pas plus que de l'opinion publique, aussi déformée qu'elle puisse être par l'industrie de la communication et de l'information et à présent par les « usines à trolls » et autres monstruosité en ces temps néo-barbares nullement exclus par Guattari il y a trente ans. La post-vérité se présente d'abord comme une *humeur*, et c'est une humeur *extrêmement mauvaise* — toujours et partout à la recherche d'un *pharmakos* à martyriser. Déformations et manipulations de l'opinion et de la science sont des conséquences d'un dés-ajustement foudroyant, qui lèse les savoirs en les fulgurant, si l'on peut dire.

F14²⁹

L'*oikouménè* désigne ici les parties de la biosphère soumises à la dynamique de l'exosomatization telle qu'elle conduit à la technosphère — plus tôt qu'à ce que Teilhard de Chardin appelait la noosphère, car en l'état actuel du *Gestell* la technosphère est *fondée sur la dénoétisation* résultant de la prolétarianisation totale. L'opérateur de cette prolétarianisation est la boucle de rétroaction (*feedback*) et les fonctions récursives rendues possibles par la cybernétique. C'est ce que voit Heidegger. Mais ce qu'il ne voit pas, c'est que *l'Ereignis* qu'il attend suppose une pharmacologie de la cybernétique qui n'est *nullement un rejet du calcul, mais sa refunctionalisation*.

F15³⁰

L'*accumulation des déchets* ne devient sensible en tant que telle (comme caractère intrinsèque d'une exosomatization irréductiblement pharmacologique) que lorsque est franchi un *seuil*, où la biosphère entière, ayant été *saturée* par l'anthropisation, n'ayant donc plus un mètre carré de terre vierge, atteint un stade de toxicité comparable à celui décrit par Freud lorsqu'il se réfère au destin des protistes s'autodétruisant du fait de leur incapacité à éliminer leurs toxines.

La souffrance et en cela la conscience relative provoquées par cette évidente toxicité sont cependant anesthésiées par ce qui constitue non plus des dispositifs rétentionnels — ceux qui furent à la base des grandes civilisations constituant ainsi des exorganismes hypercomplexes de longue durée, que l'on appelle aussi les « grandes cultures », censées nourrir les « Humanités » et considérées en cela comme « universalisables » —, mais des *dispositifs protentionnels* qui dénoétisent les appareils psychiques, en activant des *protentions tertiaires*, en les privant de la *singularité* de leurs propres protentions, et qui dénoétisent de ce fait les exorganismes complexes eux-mêmes, qui tendent à devenir ainsi *purement* automatiques et computationnels.

F16³¹

Au cours de l'histoire de la vérité (...), l'accumulation de rétentions et de protentions collectives forme des époques.

Ces époques rétentionnelles et protentionnelles, qui finissent *toujours* par devenir en elles-mêmes toxiques, sont caractérisées par des savoirs qui finissent *toujours* par devenir eux-mêmes des non-savoirs. Ces savoirs et ces non-savoirs lient les rétentions et les protentions à travers des circuits de transindividuation.

²⁹ 31, p. 140.

³⁰ 31, p. 142.

³¹ 32, p. 142-143.

F17³²

Le *pharmakon* est en tant que bouleversement technique (exosomatique) ce qui met en question celui qui questionne, c'est-à-dire la possibilité même de questionner.

F18³³

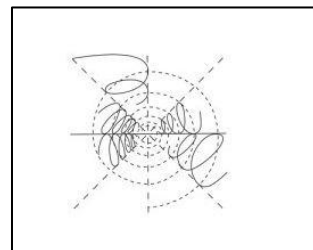
Cela signifie que le *pharmakon* est toujours ce par rapport à quoi une *bifurcation* peut et doit s'opérer, telle qu'elle est offerte par le *pharmakon*, contre la toxicité de ce *pharmakon*, et comme sa quasi-causalité — par-delà toute *Aufhebung*, toute synthèse dialectique, « idéaliste » ou « matérialiste » : la quasi-causalité pharmacologique finit toujours par engendrer elle-même de nouveaux *pharmaka*, qui réactivent la situation tragique en quoi consiste l'exosomatisation telle quelle ouvre des promesses qu'elle ne tient jamais autrement qu'en en différant toujours à nouveau l'horizon.

F19³⁴

« Le nouveau conflit des facultés et des fonctions » tente de montrer qu'au-delà de ce qu'établit Erwin Schrödinger en 1944 dans *Qu'est-ce que la vie ?* — où l'organogenèse endosomatique est ce qui, à partir des cristaux apériodiques formant les enveloppes génétiques des espèces, permet, comme différence vitale, le différenciel local et temporaire de la dissipation de l'énergie engendrant une différenciation organogénétique également appelée évolution, cependant que la dissipation de l'énergie constitue la loi thermodynamique des réalités inorganiques — il faut pour panser l'être-malade de la noëse et qu'est la noëse intégrer les analyses où Lotka montre en 1945 que l'espèce humaine est exosomatique, et requiert en cela une économie et une différence de l'entropie que Nicholas Georgescu-Roegen décrira en 1971 comme régulation des échanges d'organes exosomatiques qui, comme économie, se substitue à la biologie.

Un tel passage de la biologie à l'économie nécessite cependant de faire un pas au-delà du pas qui, avec Schrödinger, aura permis de décrire la vie comme production locale et temporaire d'entropie négative — plus justement et plus précisément appelée anti-entropie — à travers une organogenèse endosomatique qui configure les limites organiques des espèces et des individus qui les composent.

L'organogenèse exosomatique déplace fondamentalement ces limites en les projetant au-delà du vivant, et elle poursuit l'évolution par leur constant déplacement. C'est ce que, dans *Malaise dans la culture*, Freud appelle le perfectionnement organique, qui induit un cycle constamment relancé et déplacé de défonctionnalisations et de refonctionnalisations, ce déplacement formant les spirales tramées par le double redoublement épokhal, jusqu'à ce que, dans la disruption totalement prolétarisée et dénoétisée, l'entreprise anthropique paraisse atteindre l'œil du vortex.

**F20³⁵**

Ce déplacement constant des limites est *toujours plus rapide*. Plus les organes se perfectionnent, plus ils provoquent d'effets secondaires — qui constituent le prix du caractère pharmacologique de l'exosomatisation, et qui requièrent sans cesse de nouveaux perfectionnements —, plus l'organogenèse exosomatique prend de vitesse les organisations sociales, et, pour finir, les désintègre. C'est à partir de ce constat de l'accélération, qui constitue l'horizon des *Trois Écologies*, et dont Virilio aura le premier estimé le prix exorbitant, mais qui constitue aussi, avant cela, des effets destructifs à l'extrême des deux guerres mondiales qui auront configuré le XX^e siècle, que

³² 34, p. 150.

³³ 34, p. 151.

³⁴ 34, p. 152-153.

³⁵ 35, p. 154-155.

Lotka avance en 1945 sa théorie de l'exosomatisation.

Cette *désintégration* est ce qui atteint au début du XXI^e siècle *un point limite* avec la rétention tertiaire numérique et les *vitesse de calcul et de transmission* qu'elle rend possibles, et c'est ce qui a été appelé la disruption. C'est ce que l'on tente de penser ici comme *possibilité d'un nouveau type de double redoublement épokhal dans l'absence d'époque*, qui constitue en cela, comme *épreuve* de la post-vérité, l'*eschatologie* de l'« histoire de l'Être » — constituant *une nouvelle ère de la noèse*, c'est-à-dire un nouvel agencement entre ses fonctions, et comme reconstitution organologique d'un avenir du savoir.

F21³⁶

Prendre en charge de telles questions aujourd'hui, c'est montrer que les concepts d'entropie et d'anti-entropie, tels qu'ils ont été mobilisés par la théorie de l'information et par la cybernétique, ne permettent ni de penser ni de panser la situation exosomatique et pharmacologique telle qu'à l'époque du capitalisme computationnel elle devient non seulement toxique, mais *irréversiblement* destructrice (...).

L'extrême mauvaise humeur est le *symptôme microcosmique, mésocosmique et macrocosmique* de cette situation, laquelle, si elle n'est pas sue — constituant au contraire *l'insu commun* qui caractérise l'absence d'époque —, porte *ainsi* à son extrême limite la question de l'improbabilité en tant qu'elle constitue toute bifurcation issue de la différence, qu'elle soit vitale ou noétique. Cette extrémité est impensable en fait, mais non en droit (c'est la matière du second tome). Le droit est même ce qui affirme, au-delà du droit, et comme sa promesse même, la justice qui n'advient jamais, qui ne sera *donc jamais guérie* de l'injustice (incurable en cela, sinon impensable), mais qu'il s'agit *pourtant* de panser : qu'il s'agit *justement* de *panser envers et contre tout*.

F22³⁷

Le concept d'information, tel qu'il s'est concrétisé à travers sa mise en jeu comme capital fixe (ce qu'ignore Shannon, mais non Wiener), est ce qui tend à éliminer la différence noétique elle-même (ce dont s'inquiète Wiener), tout aussi bien que la différence vitale, et cela, à travers la prolétarianisation généralisée de la conception aussi bien que de la production, de la consommation et de la reproduction.

F23³⁸

La *situation pharma-cologique* est désormais ce qui s'impose dans la biosphère comme l'épreuve *incontournable* — *ne pouvant donc pas être différée dans son « comme tel »* — de l'ambiguïté structurelle de cette situation positivement et négativement dynamique, c'est-à-dire : à la fois prometteuse et redoutable, telle qu'elle s'annonce déjà dans l'évidence de ce que Heidegger appellera en 1949 le *Gestell*, mais aussi telle qu'elle provoque des *réactions* et des *opérations* de *déni* — et cela, et avant tout, de la part de Heidegger lui-même, ce que la déconstruction derridienne de la déconstruction heideggérienne traque sans échapper elle-même à ce destin .

Ce déni est un *trait fonctionnel primordial* du capitalisme qui, devenu avec la rétention tertiaire numérique purement et simplement computationnel, constitue un capitalisme *smart* basé sur une totalisation permanente et planétaire constituant elle-même un totalitarisme *soft* exploitant industriellement et mathématiquement les pulsions et les archaïsmes mimétiques qui les sous-tendent dans une technosphère devenue exosphérique et constituant une machine à calculer en *real time* d'échelle cosmique, et que Peter Thiel théorise tout en annonçant la liquidation algorithmique

³⁶ 35, p. 155-156.

³⁷ 35, p. 156.

³⁸ 35, p. 157-158.

du politique (...).

F24³⁹

L'anthropie, c'est ce qui désigne ce problème du vivant que constitue l'*anthropos* en tant qu'espèce qui s'autodétruit entropiquement — ce que Lévi-Strauss appela l'entropologie —, et qui, ce faisant, détruit la vie en général.

À la tendance anthropique, il faut non pas opposer mais *im-pos*er de l'intérieur une tendance néguanthropologique en habitant quasi causalement la tendance anthropique, et en la renversant ainsi, c'est-à-dire *en la localisant* par une bifurcation néguanthropique — que Lévi-Strauss n'aura jamais été en mesure d'imaginer faute d'avoir lu sérieusement Leroi-Gourhan, et que Heidegger aura à la fois donnée à panser et laissée impensée.

F25⁴⁰

Le travail sur le mal-être qui doit panser l'Entropocène reprend le chantier entamé dans *La Technique et le Temps* au moment où l'Anthropocène traverse l'épisode *négativement révélateur* (apocalyptique en cela) appelé par dérision Trumpocène. Chacun sait que Trump est l'*élu de ce mal-être*. Cela veut-il dire qu'il est l'élu du mal, sinon du Mal — tel l'Antéchrist ? En aucun cas.

En affublant ce substantif, le Mal, d'une majuscule, on fait de ce Mal l'*opposé* du bien, qui devient ainsi le Bien. Ce qui caractérise la post-vérité dont Trump est l'incarnation à la tête du *Léviathan numérique planétaire* c'est ce mal *minuscule* porté par la loi des moyennes qu'est de nos jours la *décomposition* des tendances, lesquelles, du point de vue néguanthropologique, doivent *toujours composer*.

La décomposition des compositions néguanthropiques, c'est ce en quoi consiste le processus qu'est le nihilisme, dont Trump incarne la limite extrême et la dimension eschatologique en cela. Trump n'est pourtant pas et même *justement pas* le Mal. Il est un mal, mais ce mal est avant tout le symptôme d'un mal-être qui ne l'a pas attendu pour s'imposer. Et il a été imposé notamment par l'incurie *structurelle* de la famille Clinton et du « camp démocrate », c'est-à-dire aussi, en grande partie, des « intellectuels », des académiques, des artistes et de tous ceux qui, en principe protecteurs de la différence noétique et néguanthropique, et qui en font en principe leur profession, se sont pourtant *pliés* il y a bien trop longtemps à un état de fait lamentable : celui, précisément, de ce mal-être qu'ils ont trop souvent renoncé à soigner, à considérer, qu'ils ont fui et dénié par mille lignes de fuite qui n'ont rien de pansant, et qui procèdent d'une grande lâcheté anoétique.

Trump s'est fait élire en mettant en scène des boucs émissaires, et cela, par l'utilisation systématique et systémique — avec l'aide de Thiel expérimentant et interprétant ainsi à sa manière les hypothèses du « désir mimétique » et du *bouc émissaire* girardien — des rétentions tertiaires contemporaines qui sont des *pharmaka*, provoquant d'immenses malaises et un terrifiant mal-être, rétentions qu'il faut à présent penser « comme telles » afin de pouvoir à la fois *les panser*, et panser *avec* elles.

Face à cela, la fuite (...) consiste à faire de celui qui désigne des boucs émissaires un *autre* bouc émissaire, c'est-à-dire *un organe exosomatique vivant sur lequel on se décharge de ses responsabilités* en l'instrumentalisant et en le *sacrifiant* sur un autel quelconque.

Ce qu'il s'agit ici de *rompre*, c'est donc le cercle *vicieux* et *infern*al de la désignation d'un *pharmakos* auquel on prétend s'opposer en désignant un autre *pharmakos* — et en s'exonérant ainsi du *devoir* de panser le *pharmakon* (...).

³⁹ 35, p. 159.

⁴⁰ 36, p. 160-161.

F26⁴¹

Au milieu de la deuxième décennie du XXI^e siècle, nous qui voudrions *demeurer* des êtres *non inhumains* — fût-ce à la condition de devenir surhumains, *übermenschlich* — tentons de vivre dans l'état d'urgence permanent et universel de ce qui nous paraît voué à devenir invivable. Nous tous ressentons cet *état de fait*. Mais la plupart du temps nous le dénions, et parce qu'il est *insupportable* — la plupart du temps, *sauf lorsque nous ne pouvons plus faire autrement* que de constater ses effets *immédiats, désastreux et massifs* dans la quotidienneté de nos existences. Alors, nous sommes accablés.

Appelons ces moments de lucidité aveuglée — dans lesquels dénégation et déni deviennent *impossibles* tout en *dominant*, provoquant ainsi d'immenses souffrances mélancoliformes que l'auteur connaît bien — des *intermittences négatives*.

Comment *faire* pour que, étant *tous autant que nous sommes* confrontés à cette *négativité intermittente* plus ou moins hystérique, mélancolique, cyclothymique, « bipolaire » — à moins de devenir cynique, le cynisme étant aussi une protection dénégatrice, et la pire de toutes, parce que la plus efficiente —, comment faire pour que, par les effets curatifs d'une pratique de la quasi-causalité *toujours plus qu'humaine*, sinon « surhumaine », ces moments lucidement aveugles se retournent en moments d'*intermittences positives*, donnant ainsi accès à ce qu'Aristote nomme les *timiôtata* — à ce qu'il y a de plus précieux ?

Les *timiôtata* sont dans le flux du devenir des horizons de projections qui préparent des bifurcations, c'est-à-dire des possibilités et des impossibilités d'avenir — autrement dit, des promesses. Ces horizons prometteurs constituent *ainsi* — et en *effets* — ce qui a été appelé dans *Mécréance et discrédit* les consistances : ce n'est que dans la considération des consistances que le plan d'immanence de la subsistance peut se projeter comme existence, c'est-à-dire *en avant de* ce qui existe, toujours oniriquement, vers ce qui n'existe pas — pas encore, *peut-être pas encore* : tel est l'horizon *intrinsèquement incertain* de la promesse, qui ne constitue qu'*ainsi* sa différance.

F27⁴²

C'est comme *épreuve entropologique infligée par l'anthropos à l'anthropos* que nous atteignons à *présent* les limites de l'ère géologique appelée Anthropocène, où l'exploitation de l'homme par l'homme devient la *destruction* de l'homme par l'homme. Au cours de cette ère, l'*anthropos* est devenu le facteur majeur dans l'évolution de la biosphère. L'Anthropocène est ce que Heidegger appelait la « technique moderne », qui est évidemment *aussi* le Capitalocène, c'est-à-dire, en fin de compte, un Entropocène fondé sur le *primat structurel du calcul*, à l'*exclusion de toute incalculabilité*, et au prix d'une *liquidation systémique de toutes singularités* — et, conséquemment, de toute solvabilité : de toute possibilité d'inscrire dans le devenir la bifurcation (comme ce qui toujours *reste à venir singulièrement*) qui conditionne toute possibilité d'avenir.

Une telle possibilité est ce que la néguanthropologie doit ménager comme *opérations quasi causales* aux échelles microcosmiques et macrocosmiques.

F28⁴³

En 1993, l'Entropocène s'est installé par le franchissement d'un seuil : *le passage de l'hypersynchronisation effective à l'échelle planétaire en totalité* — et c'est ce qui a conduit à la disruption géoéconomique et géopolitique en cours. Le *world wide web* a concrétisé (au sens que Simondon donne à ce verbe) le *Gestell* comme *réticulation planétaire* rendue possible par la rétention tertiaire numérique, installant ainsi un nouveau type de milieu associé technogéographique

⁴¹ 37, p. 163-164.

⁴² 37, p. 167.

⁴³ 38, p. 167.

: en 2017, presque la moitié de la population mondiale est reliée en permanence aux plateformes et à leurs réseaux, où qu'elle soit sur la Terre — ces plateformes étant elles-mêmes disposées *autour* de la Terre.

Cette concrétisation est une « intégration fonctionnelle » des exorganismes simples connectés et ainsi hypersynchronisés en un exorganisme complexe planétaire dont l'infrastructure est devenue exosphérique. C'est ainsi que la biosphère tend à devenir une technosphère de part en part. L'intégration fonctionnelle des exorganismes simples repose ici sur la transformation de leurs singularités en particularités calculables et intégrables dans des moyennes où elles sont diluées et finalement effacées — car l'*effet en retour* sur les comportements individuels contrôlés par les *fonctions récursives en cela* a pour conséquence de tendanciellement *annihiler la diachronie* en attente de synchronisation que constituait jusqu'alors le processus d'individuation psychique et collective.

F29⁴⁴

À défaut d'une politique sachant tirer *un nouveau parti noétique* — c'est-à-dire délibératif et néguanthropique — de ce qui se développait à la toute fin du XX^e siècle comme nouvelles possibilités dans l'individuation psychosociale, notamment à travers les métadonnées issues de ce qui fut alors appelé le *social web*, c'est-à-dire le web 2.0, et *faute d'avoir mené à la fois une politique de recherche scientifique transdisciplinaire et une politique industrielle fondée sur la nouvelle organologie noétique* qui se constituait alors, la réticulation, telle qu'elle devint celle du *social networking* appuyé sur les ordinateurs de poche pour tous que sont les smartphones, conduisit au contraire à la gouvernementalité algorithmique consistant en *une prise de contrôle des rétentions primaires et secondaires psychiques et collectives* permettant la génération de protentions automatiques, et parachevant en cela la *liquidation systémique des singularités* entamée à l'ère de la société de masse — comme j'ai tenté de le montrer dans *La Société automatique* en reprenant et poursuivant les analyses d'Antoinette Rouvroy.

C'est ainsi qu'ont été réunies les conditions pour que s'instaure la disruption fondée sur la vitesse de transmission et de traitement computationnel de l'information. C'est ainsi que la « technique moderne », c'est-à-dire le capitalisme, a concrétisé le *Gestell*, c'est-à-dire la disruption, comme infrastructure exorganique computationnelle d'ampleur biosphérique (...), devenant exosphérique, et intégrant chaque singularité fonctionnellement (...) dans le dispositif réticulaire en vue de la dissoudre en l'asservissant à la concrétisation d'un milieu associé technogéographique lui-même d'ampleur biosphérique et hypercontrôlé par les technologies du calcul intensif en vue d'extraire computationnellement les *patterns* appelés *big data*.

Ce capitalisme totalement financiarisé exploite spéculativement les appareils de production et de consommation *purement et simplement* computationnels qui lui permettent d'imposer sa position hégémonique en matière de conception, de production, de gestion et de « valorisation » des rétentions tertiaires numériques prenant de vitesse tout système social et toute puissance publique. C'est un cas très spécifique de ce qui a été appelé par Naomi Klein l'extractivisme : le *data extractivism*, qui consiste à extraire les ressources noétiques en les détruisant — et les conséquences directes en sont la *functional stupidity*, la *post-truth* et la *post-democracy*.

La disruption permet ainsi aux *shareholders* spéculatifs de *court-circuiter systématiquement toute élaboration théorique, toute appropriation sociale, toute individuation collective, tout cadre légal et toute délibération politique* — instaurant la *paralysie noétique* qui avait été analysée dans *États de choc* comme stupéfaction (elle-même contemporaine de la *functional stupidity*) tout en ruinant les territoires qui, privés de leurs capacités noétiques, c'est-à-dire comme *exorganismes complexes*

⁴⁴ 38, p. 170-171.

territoriaux prolétariés, s'appauvrissent et ne sont plus capables de reproduire et d'enrichir leurs potentiels néguanthropiques, qui sont *épuisés* par cette exploitation destructrice.

F30 : l'effondrement européen⁴⁵

Le premier Manifeste d'Ars Industrialis — association qui *fut* créée dans le contexte du référendum sur la Constitution européenne — posait en 2005 d'une part que le capitalisme consumériste devenait insolvable, et ruinait l'économie libidinale en quoi consistent les processus d'individuation, et d'autre part, et en conséquence, qu'une politique des technologies numériques était requise *dans tous les domaines*, et comme *politique industrielle originale de l'Europe*, parce que le numérique est une forme de l'écriture que Clarisse Herrenschmidt appelle réticulaire et constitue en tant que tel un *pharmakon* d'un genre nouveau — ouvrant des possibilités nouvelles d'individuation psychique et collective, mais menaçant dans le même temps, comme tout *pharmakon*, et cette fois à une échelle incommensurable, toute possibilité d'individuation psychique et collective.

En 2008 eut lieu l'effondrement du système financier spéculativement automatisé — que certaines autorités académiques avaient contribué à légitimer, cependant que les « mathématiques financières » étaient mises au service d'une spéculation sur l'insolvabilité. Les États durent refinancer les établissements financiers — ce qui aurait pu et dû être l'occasion de conditionner ces financements à la concrétisation d'investissements dans un modèle rendu solvable et soutenable par la réappropriation critique des résultats contrastés qu'avait rendus possibles le *world wide web*.

Ce ne fut pas le cas, ni au niveau de la Banque centrale européenne, qui était par structure dépourvue de toute politique et de toute ambition d'investissements industriels, ni au niveau de l'État français — et cela non seulement parce que Nicolas Sarkozy dominait et imposait un modèle néolibéral « décomplexé » et proportionnellement acéphale, mais parce que avait disparu la pensée économico-politique, en France comme dans toute l'Europe, comme dans le monde entier, la *doxa* économique aussi bien que politique restant bloquée sur des *modèles industriels* du XIX^e siècle (marxistes) et du XX^e siècle (sociaux-démocrates et néolibéraux) littéralement *liquidés* par la disruption digitale, et les cabinets de conseil et *think tanks* pouvant ainsi s'emparer en toute liberté des vides théoriques et juridiques pour *instaurer des états de fait discréditant par avance toute politique de droit*.

L'immense régression s'est installée dans ce marasme noético-politique — tel qu'il a conduit sur le plan militaire néocolonialiste et terroriste aux immenses catastrophes que furent la première guerre contre l'Irak, menée par le clan Bush allié aux pétromonarchies, le 11 septembre 2001, la seconde guerre contre l'Irak, celle contre la Libye, et tant d'autres absurdités ayant mené à la poudrière encore toute à venir du Moyen-Orient — en passant évidemment par Daech.

Il est remarquable que les smartphones (à travers les normes GSM-4G, l'écran tactile et le système d'exploitation Android) et les réseaux anti-sociaux se soient développés en pleine crise financière, non pas qu'il se soit agi là d'une stratégie délibérée de reprise de contrôle des comportements, mais en cela que ce nouveau stade de la réticulation et de la synchronisation constituait à travers l'individuation technique à la fois *l'entrée dans la période disruptive à proprement parler*, et *le franchissement d'un nouveau stade dans l'exosomatization et dans la constitution des exorganismes complexes* — la fable transhumaniste devenant dès lors le principal récit du marketing stratégique californien.

Faut-il conclure à la lumière de ce qui se sera donc passé au cours des trois dernières décennies que la possibilité de constituer une pharmacologie positive de ces immenses transformations conduisant à cette immense régression était une illusion ? Ou bien faut-il *réaffirmer* qu'il était possible de *faire tout autrement* ? Et, si oui, est-il *encore temps* de « changer de cap » ? C'est à endurer de telles

⁴⁵ 39, p. 172-174.

questions, qui se présentent d'abord comme des problèmes, que sont consacrés aussi bien le présent ouvrage dédié à l'étude des pansements que les prochains tomes de *La Technique et le Temps* et de *La Société automatique*.

F31⁴⁶

Faire, cela signifie *toujours, d'abord, avant tout et en dernier ressort exosomatiser*, ce faire noétique se déclinant en *fabriquer, agir, servir, penser, panser* en général et sous toutes les formes de pansements, par exemple les œuvres par lesquelles Vincent van Gogh se panse, *parler* bien sûr, et, tout d'abord, *élever*, les enfants ou les esprits ou les débats ou les édifices, etc. — en bref : *construire*. Il y a des époques du faire qu'il faudrait décrire d'un point de vue exosomatique et en analysant chaque fois les rapports entre le faire des exorganismes simples et le faire des exorganismes complexes, eux-mêmes devant être distingués entre exorganismes complexes inférieurs et exorganismes complexes supérieurs. Mais *pour faire* cela, il faut commencer par réinterpréter les sens de *poiésis* et de *poïein*. On s'y essaiera dans *La Technique et le Temps 4* en reconsidérant l'interprétation de la théorie de quatre causes dans « La question de la technique ».

Quant à l'effondrement européen, ce n'est plus une question au sens courant de ce mot : il est *avéré*, et c'est un immense problème, ainsi que l'un des pires symptômes de l'immense régression. Que faire dans cette situation ? Il est trop tard pour tenter de convaincre une Commission européenne et une Union européenne totalement prolétarisées et dénoétisées, qu'il s'agisse des fonctionnaires de Bruxelles ou des élus de Strasbourg. Il faut donc préparer un nouveau programme, sur la base d'une nouvelle critique de l'économie politique, elle-même fondée sur une analyse globale, et prescrivant une politique planifiée pour surmonter une catastrophe qui aura vraisemblablement lieu, dont on ignore les caractères spécifiques, lesquels on peut cependant tenter d'anticiper, et par rapport auxquels il faut préparer une alternative, comme il se doit en toute *katastrophè*.

F32⁴⁷

Il est en outre inévitable ici de réengager la confrontation avec Heidegger dans la mesure où la disruption est très précisément ce qui concrétise le *Gestell* comme « pensée calculante » :

La révolution technique qui monte vers nous depuis le début de l'âge atomique pourrait fasciner l'homme, l'éblouir et lui tourner la tête, l'envoûter, de telle sorte qu'un jour la pensée calculante fût la seule à être admise et à s'exercer.

Aussi clairvoyante que puisse être cette assertion, on ne peut en aucun cas s'en satisfaire : elle ignore profondément ce qu'il en est de la *fonction du calcul en toute activité noétique*, et cela, parce qu'elle rejette fondamentalement la rétentio tertiaire. On reviendra sur cette question primordiale à partir d'une analyse critique de la « notion d'information » chez Simondon dans *La Technique et le Temps 4* puis dans *La Technique et le Temps 5*, à propos du cours de Heidegger sur Platon : *Le Sophiste* — où il considère les questions du continu et du discontinu en mathématiques, et où se configure la matrice de sa pensée sur ces points.

F33 : *Smart capitalism* totalisant et régression autoritaire⁴⁸

Le *smart capitalism* issu de la disruption qui concrétise la domination totale du calcul héberge *évidemment* une tendance totalisante précisément en ce qu'à travers ses *technologies de totalisation*, c'est-à-dire d'opérations de traitement computationnel de l'information formant ainsi son allagmatique, et telle qu'elle est fondée sur des économies d'échelle d'ampleur planétaire effectuées aux deux tiers de la vitesse de la lumière, il impose la dénoétisation massive des échanges en tout

⁴⁶ 40, p. 177.

⁴⁷ 41, p. 181-182.

⁴⁸ 42, p. 182-184.

genre, court-circuitant à travers l'entendement ainsi automatisé la fonction de bifurcation de la raison .

Il s'agit d'un totalitarisme de la modulation, au sens où Deleuze avait commencé avant quiconque à méditer cette transformation. Parce qu'il conduit à des situations économiquement *insolvables*, environnementalement *insoutenables* et psychosocialement *insupportables*, le totalitarisme *soft* de ce capitalisme *smart* engendre des régressions autoritaires qui mènent vers la répétition des formes les plus *hard*, si l'on peut le dire dans ce *slang* franglais, de répression et de soumission — dont il faut craindre que les entreprises computationnelles disruptives s'accommoderont parfaitement : elles en ont *besoin* outre qu'elles développent pour cela des services et des organes exosomatiques intégrés, y compris comme robots tueurs. Un tel devenir est cependant suicidaire à brève échéance.

La technologie des rétentions tertiaires numériques prend de vitesse la pensée, quelles que soient ses formes, installant ainsi de toutes parts *vides théoriques et vides juridiques*. Ce vide, qui est la réalité du désert, laisse la « société » dans un dénuement critique total et impuissant face aux disrupteurs suicidaires. On a tenté de montrer dans *La Société automatique* que cet état de fait — qui est le fait intolérable de la *paralysie noétique* — attend son état de droit. Passer du fait au droit, c'est passer du devenir à l'avenir. Dans la *disruption* soutenait cependant que l'état de fait et la puissance démesurée de son hégémonie rendaient littéralement in-concevable, im-probable et in-vraisemblable la sortie du vide existentiel qui affecte désormais le monde entier — et, dans ce monde, tous

les modes de vie humains, individuels et collectifs, [qui] évoluent dans le sens d'une détériorisation. Les réseaux de parenté tendent à être réduits au minimum, la vie domestique est gangrénée par la consommation mass-médiatique, la vie conjugale et familiale se trouve fréquemment « ossifiée » par une sorte de standardisation des comportements, les relations de voisinage sont généralement réduites à leur plus pauvre expression... C'est le rapport de la subjectivité avec son extériorité — qu'elle soit sociale, animale, végétale, cosmique — qui se trouve ainsi compromis dans une sorte de mouvement général d'implosion et d'infantilisation.

(...)

Quant à la *post-truth era*, qui se nourrit de cette misère, elle exténue et exclut ainsi par avance l'attente du rétablissement d'une légitimité faisant la *différence* entre fait et droit, quelle remplace par d'autres attentes : les attentes artificiellement suscitées par et comme les protentions automatiques, mais aussi par et comme l'addiction aux organes et services exosomatiques qui ont remplacé les dispositifs rétentionnels que décrivait *Le temps du cinéma et la question du mal-être*, ainsi que les attentes d'autorités qui s'expriment partout dans le monde, des électeurs de Trump à ceux qui ne vont pas tarder à dominer l'Europe occidentale.

La *post-truth* est en cela le symptôme le plus frappant de l'épreuve qu'est l'absence d'époque induite par la disruption telle qu'elle rend *impossible* l'effectuation du second temps du double redoublement épokhal qui aura constitué jusqu'alors toute l'histoire de la vérité comme *production de critères pour et par l'exosomatisation*, qui auront été noétiquement élaborés aussi bien pour la fabrication d'organes exosomatiques nouveaux, et pour la pratique de ces organes mis en œuvre par les savoirs constituant et étayant ces pratiques.

(...)

À suivre...

Préface

La congélation au milieu de la jeunesse. Le gai savoir est né de l'hiver, du gel prématuré, de l'arrêt des vaillants. Pour moi, cela s'est passé un peu différemment. L'érosion datait de toujours. Une érosion d'enfance. D'un chagrin laissé de côté. D'un chagrin heureusement devenu eau. Et l'eau a fait son travail. L'eau n'est pas fondamentalement corrosive, encore faut-il le comprendre. Je ne me suis pas retrouvée à terre mais au bord de l'abîme. Et là, pour la première fois, ni l'orgueil ni la culpabilité ne pouvaient arrêter la chute. C'est étrange de savoir qu'on tient sa vitalité perdue de la chimie. Étrange de savoir que « tenir » ce sera surtout, à l'instant, ne pas passer à l'acte.

J'ai perdu le courage comme on égare ses lunettes. Aussi stupidement. Aussi *anodinement*. Perdu de façon absolue, si totale, et pourtant si incompréhensible. Et tel un Roquentin, j'aurais pu penser : « Quelque chose m'est arrivé, je ne peux plus en douter. C'est venu à la façon d'une maladie, pas comme une certitude ordinaire, pas comme une évidence. Ça s'est installé sournoisement, peu à peu ; je me suis senti un peu bizarre, un peu gêné, voilà tout. Une fois dans la place ça n'a plus bougé, c'est resté coi et j'ai pu me persuader que je n'avais rien, que c'était une fausse alerte⁵⁰. » Je n'avais pas vu alors le lien entre le courage et la vitalité. Je le reliais à la seule volonté. Mais la volonté est au final également organique. J'avais peu d'illusions sur la survivance des âmes. Je sais maintenant que l'âme ne survit pas à la mort. Seule l'œuvre ; c'est-à-dire l'âme des autres.

L'apprentissage de la mort, est-ce celui du courage ? Savoir qu'il va falloir tenir alors que rien ne tient. Est-ce cela la vie ? La vie digne ? Comment apprendre le courage ? Comment reprendre courage ? Comment nourrir le courage pour qu'il ne vous quitte plus ? J'ai perdu le courage alors même que je voyais la société dans laquelle je vivais être sans courage. J'ai glissé avec elle. Glissé en elle. Me mêlant chaque jour à cette négociation du non-courage. Là, il n'y a pas d'eau. Seulement la corrosion. C'est Naples et ses ordures. Nous vivons dans des sociétés irréductibles et sans force. Des sociétés mafieuses et démocratiques où le courage n'est plus enseigné. Mais qu'est-ce que l'humanité sans le courage ? Si ma chute peut sembler poétique, celle qui est collective est gluante. Et je vois bien que le salut ne viendra que de quelques individus prêts à s'extraire de la glu, sachant qu'il n'y a pas de succès au bout du courage. Il est sans victoire. La vraie civilisation, celle de l'éthique, est sans consécration. Les cathédrales de l'éthique sont devant nous. Nous n'avons encore rien bâti. Le courage laisse toujours du reste. C'est étonnant d'apprendre que parfois le monde et soi-même avons le même âge. C'est rare. Et dans cette époque sans courage, nous sommes encore tous naissants.

Je crois que sans rite d'initiation les démocraties résisteront mal. Je vois bien qu'il me faut sortir du découragement et que la société ne m'y aidera pas. Comment faire ? Qui pour me baptiser et m'initier au courage ? Qui pour m'extraire du mirage du découragement ? Car il me reste un brin d'éducation pour savoir que cela n'est qu'un mirage. Qu'il n'y a pas de découragement. Que le courage est là ; comme le ciel est à portée de regard. Alors j'ai fait ce que la société moderne fait. Après tout, les molécules de venlafaxine sont aussi les dérivés de la Renaissance.

Première règle : pour reprendre courage, il faut déjà cesser de chuter. Même si nous savons faire plusieurs choses à la fois, parfois il est utile de se concentrer sur l'une d'entre elles. Donc d'abord cesser de chuter. Toute seule, je ne pouvais pas. Ma seule capacité, c'était de glisser. Il fallait donc un tiers. Finalement, la société aide malgré elle. Car, si étonnant que cela puisse paraître, il y a toujours quelqu'un. Quelqu'un qui correspond sans réellement correspondre. Parfois il correspond. Il est alors le lien vers l'avenir. Parfois, il parvient seulement, mais simplement, à arrêter le cycle

⁴⁹ Cynthia Fleury, *La fin du courage*, Biblio essais, Le livre de poche, Fayard, 2010.

⁵⁰ Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Gallimard, 1938, réédition Folio, 1988, p.17.

fatal. C'est déjà ça.

Deuxième règle : retrouver la vitalité. Celle de l'organisme avant celle de l'âme. Pour reprendre courage, il faut accepter de prendre son temps. D'être patient avec soi-même. Il faut guérir le corps alors qu'il paraît sain. Comprendre qu'il y a une santé plus profonde. Celle du temps qui joue pour soi. Celle des cycles. Non plus penser, de façon infantile, que la vie est linéaire, mais se rappeler qu'elle est cyclique. Qu'il y a de bonnes et de mauvaises saisons, et que ces dernières n'entament en rien la personnalité. En somme, qu'il n'y a pas d'échec véritable.

Troisième règle : il faut chercher la force là où elle se trouve. Si c'est à l'intérieur de la famille, ce sera à l'intérieur de la famille. Si c'est à l'extérieur de la famille, loin d'elle, ce sera à l'extérieur de la famille, loin d'elle. Si c'est auprès d'inconnus, ce sera là aussi. Si c'est auprès de tiers plus connus, ce sera là également. Chercher la force là où elle est et la recevoir, l'accueillir en soi, puisqu'il n'est plus possible de la créer. Dans un premier temps, sans doute se coller à elle, se mettre dans son sillage. Non pas la parasiter car ce serait l'amoindrir ; mais simplement l'apprécier. Reconnaître qu'elle est une autre façon de nommer la vitalité. Reconnaître son extraordinaire simplicité. Accepter qu'il faudra du temps pour digérer cette simplicité.

La congélation au milieu de la jeunesse ? Le courage reste très certainement une expérience de la temporalité. Il a ce goût de la vieillesse avant l'heure, ce goût de la vieillesse pendant la jeunesse, et – qui sait ? – ce goût de la jeunesse pour les âmes plus anciennes. Un sans raison. C'est un goût étrange, en tout cas. Un goût de l'étrangeté. De cette étrangeté qui dit le soi et nous fait accéder à une intimité sobre, désaffiliée du moi. L'étrangeté du courage est cette nécessité de l'humanisme. « J'arrive où je suis étranger », écrit Aragon. Dans ce lieu où je ne connais rien et où tout m'est familier. Dans ce lieu qui fait immédiatement corps alors que je ressens l'infini d'une solitude. « Rien n'est précaire comme vivre, Rien comme être n'est passager. C'est un peu fondre comme le givre. Et pour le vent être léger. » De nouveau, la réminiscence du gel. De ce froid et de son ambivalence. Le vent sait redevenir léger pour les courageux. C'est un frisson terrible, mais c'est aussi une sève. Au plus près de la mort comme au plus près du courage. Expérience de fin de vie avant l'âge. Et les vers d'Aragon peignant l'étrangeté du moment final nous disent la *terra incognita* du courage. « J'arrive où je suis étranger. Un jour tu passes la frontière. D'où viens-tu mais où vas-tu donc. Demain qu'importe et qu'importe hier. [...] Passe ton doigt là sur ta tempe. Touche l'enfance de tes yeux. »

Une expérience de la temporalité, avons-nous dit ? Effectivement, être courageux reste la clé de l'espace-temps. La découverte de ses courbures. Le courage ou le nom moral de la théorie de la relativité. L'art de créer des trous de vers et de découvrir la singularité gravitationnelle. Une expérience de l'étrangeté avec soi-même ? Ou l'expérience de l'étrangeté de ce soi que l'on atteint si rarement ? C'est sans doute cela, le goût de la mort et du courage. C'est l'entrée dans la nuit. La nuit de notre vie qui voit défiler ses temps successifs. « C'est le grand jour qui se fait vieux. [...] Je me regarde et je m'étonne. De ce voyageur inconnu. » Expérience de l'étrangeté et de la dissemblance. Dissemblance et semblance. Il s'agira bien d'être soi, dans l'entre-deux de la jeunesse et de la vieillesse, aux confins de l'absence d'âge, il s'agira bien d'être *éternellement* soi, un homme courageux. Un homme qui a le sens de l'éternité parce qu'il sait goûter la mort. Le courage ou l'absence de ruse. Le courage ou le rendez-vous avec la raison qui ne ruse plus. Elle s'adresse à nous, seule, nue dans sa rationalité insuffisante. Résolue enfin à la simplicité. Elle sait le parcours et ce qui reste à parcourir. Elle sait la vanité de ce chemin et pourtant l'unique concrétude qu'il forme. « C'est long, vieillir, au bout du compte. [...] C'est long d'être un homme une chose. » Et qu'elle est longue, cette histoire qui n'est rien.

Chaque époque historique affronte, à un moment ou un autre, son seuil mélancolique. De même, chaque individu connaît cette phase d'épuisement et d'érosion de soi. Cette épreuve est celle de la fin du courage. C'est une épreuve qui ne scelle pas le déclin d'une époque ou d'un être mais, plus fondamentalement, une forme de passage initiatique, un face-à-face avec l'authenticité. La fin du courage, c'est la confrontation avec le sens de la vie qui nous échappe, ou encore cette impossible maîtrise du temps. Mais aussi, par-delà la rencontre avec la finitude, l'éventuelle aptitude au temps long. Comment alors, pour une entité collective et un individu, transformer la vérité de la faille en ontologie décisive ? Comment convertir cette épreuve du découragement en reconquête de l'avenir ? Nos époques sont celles de la disparition et de l'instrumentation du courage. Or ni les démocraties, ni les individus ne résisteront à cet avilissement moral et politique. Comment reformuler une théorie du courage, résister à la capitulation et à ses légitimations perpétuelles ? Sans doute, en interrogeant la dialectique sourde qui unit, articule et désarticule les matrices individuelle et collective ; qui rappelle qu'il n'y a pas de courage politique sans courage moral, et que la fin de la négociation avec l'inacceptable et le désarroi qu'il engendre s'appuient nécessairement sur la reconquête de fondamentaux personnels et collectifs.

Le courage, l'obscurité de la lumière

Giorgio Agamben définit le contemporain par son habilité à être courageux, à savoir fixer l'obscurité du présent, autrement dit « neutraliser les lumières dont l'époque rayonne, pour en découvrir les ténèbres ». Le contemporain est celui « qui perçoit l'obscurité de son temps comme une affaire qui le regarde et n'a de cesse de l'interpeller, quelque chose qui, plus que toute lumière, est directement et singulièrement tourné vers lui. Contemporain est celui qui reçoit en plein visage le faisceau de ténèbres qui provient de son temps⁵² ». À l'instar du contemporain, le courageux perçoit l'obscurité de son temps comme une affaire qui le regarde. Il ne détournera pas le regard. Être contemporain reste une affaire de courage « parce que cela signifie être capable non seulement de fixer le regard sur l'obscurité de l'époque, mais aussi de percevoir dans cette obscurité une lumière qui, dirigée vers nous, s'éloigne infiniment. Ou encore : être ponctuel à un rendez-vous qu'on ne peut que manquer.⁵³ »

Giorgio Agamben situe donc le courage et la contemporanéité au même endroit : au sein d'un déphasage, du seul déphasage qui permet de faire corps avec une époque. Les courageux et les contemporains sont ceux qui ont une « singulière relation » avec leur propre temps. Ils savent adhérer au temps présent par le fait même de savoir s'en détacher. Ils ont l'art de la distance, l'art d'être au présent. Pour être courageux, il faut presque cheminer à côté du courage, l'accompagner comme un ami. Se tenir à côté de lui comme pour mieux le ressentir. Se tenir à ses côtés comme pour mieux assumer son face-à-face. Comme le contemporain qui perçoit dans le temps présent la « signature de l'archaïsme », le courageux est celui qui ressent dans sa chair la saignée de la peur. Entre le courage et la peur, il y a un rendez-vous secret.

(...)

⁵¹ p. 15-17

⁵² Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, Rivages Poche, 2008, p. 19-22.

⁵³ *Ibid.*, p. 24-25

Pages pour prendre des notes

