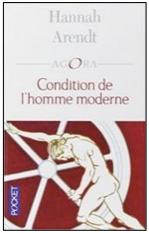
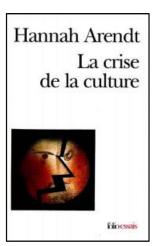
La condition humaine à l'époque numérique (saison 3)

Octobre 2018 - Avril 2019

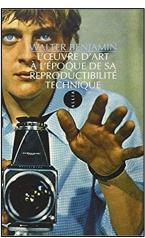
Thierry Ternisien d'Ouville





















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

Sommaire

L'Art assure-t-il encore la permanence du monde ?	3
Prologue	
Hannah Arendt	4
La permanence du monde et l'œuvre d'art	4
La crise de la culture	4
Annie Le Brun	7
La quête éperdue de ce qui n'a pas de prix	
Revue Esprit : Le problème technique	
L'expérience vécue a perdu ses privilèges	
Walter Benjamin	
L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique	
Bérénice Levet	
L'œuvre d'art : un objet de pensée	
L'imagination aux commandes	
La disponibilité au monde	
Supplément : Yannick Haenel	
J'attends tout d'une œuvre d'art	
L'atelier des lumières du toc	
Où en sommes-nous et où atterrir ?	
Introduction	
Condition de l'homme moderne : L'âge moderne et la vie active	
L'aliénation	
La découverte du point d'appui d'Archimède	
Sciences de la nature et sciences de l'univers	
Avènement du doute cartésien	
Introspection et perte du sens commun	
La pensée et la conception moderne du monde	
Renversement de la contemplation et de l'action.	
Le renversement dans la <i>vita activa</i> et la victoire de l' <i>homo faber</i> La défaite de l'homo faber et le principe du bonheur	
La vie comme souverain bien	
Le triomphe de l'animal laborans	
Dans la disruption : L'absence d'époque	
Toujours trop tard	
Téléologie négative et fin sans finalité	
Épokhè et disruption	
Époques et protentions collectives	
Disruption et partage	
Où atterrir ? : Un nouveau jeu d'alliances	
Le système de coordonnées des modernes	
L'irruption d'un troisième attracteur brise ce système de coordonnées	
Le « trumpisme » comme invention politique d'un quatrième attracteur	
Un troisième attracteur pour réorienter la politique	
Deux façons de repérer le même slogan ni droite ni gauche	
j i i i i i i i i i i i i i i i i i i i	-

La condition humaine à l'époque numérique	Thierry Ternisien d'Ouville
Un nouveau jeu d'alliances	
Bibliographie	
La condition humaine à l'époque numérique (2018-2019)	50
La condition humaine à l'époque numérique (2017-2018)	50
La condition humaine à l'époque numérique (2016-2017)	51
Repères pour un monde numérique (2015-2016)	51
La numérisation du monde (2010-2012)	51

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

Prologue

Après la vie privée, le monde, l'action politique, le travail, l'économie, la science, et la nature nous abordons, dans les deux premières séances de la troisième saison de ce cours, le thème de l'art. Toujours dans le prolongement de l'étude de l'œuvre de Hannah Arendt et de notre recherche de repères pour un monde numérique.

Une saison entière ne pourrait épuiser le thème de l'art et de la condition humaine. Il s'agira simplement de traiter de ce qui pourra être mis en regard des thèmes précédemment abordés pour amorcer la réponse à une double question (*Où en sommes-nous et où atterrir*?) qui fera l'objet des autres cours de cette saison et ouvrira sur les saisons à venir.

La question qui introduit ce thème (*L'art assure-t-il encore la permanence du monde*?) fait directement écho au titre du sous-chapitre consacré par Hannah Arendt aux œuvres d'art dans *Condition de l'homme moderne*.

Je vous propose donc, logiquement, comme premier texte, l'aperçu de ce sous-chapitre extrait de mon *guide de voyage* à travers l'œuvre de **Hannah Arendt**. avec, comme deuxième texte extrait de ce même guide, l'aperçu de l'essai consacré par Arendt à *la crise de la culture* dans son livre éponyme, du moins en français¹.

Le troisième texte est extrait du dernier livre de **Annie Le Brun**, paru en 2018, *Ce qui n'a pas de prix*, *Beauté*, *laideur et politique*. Née en 1942, écrivain, poète et auteur d'essais, Annie Le Brun a participé aux dernières années du mouvement surréaliste. Parallèlement à la publication de poèmes, d'essais en particulier sur Sade, elle a mené une réflexion sur la poésie et s'est livrée à une analyse critique de notre temps dans *Du trop de réalité* (Stock, 2000). *Ce qui n'a pas de prix* peut en être considéré comme la suite.

Le quatrième texte est extrait du remarquable numéro de la revue *Esprit*: *Le problème technique*. Numéro déjà mis à contribution la saison dernière. Dans cet extrait, **Maël Renouard**, écrivain, philosophe et traducteur français, né en 1979, décrit, notamment, la perte par l'expérience vécue de ces privilèges à l'époque de Google.

Le cinquième texte est extrait d'un écrit de **Walter Benjamin**: *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*. Essai écrit et remanié plusieurs fois entre 1935 et 1936. Walter Benjamin est un philosophe, historien de l'art, critique littéraire, critique d'art et traducteur allemand, né le 15 juillet 1892 à Berlin et mort le 26 septembre 1940 à Port-Bou. Il a notamment traduit Balzac, Baudelaire et Proust. Hannah Arendt, qui l'a connu en Allemagne et surtout pendant leur exil en France, lui a consacré un essai, publié dans son livre *Vies politiques (Men in Dark Times)*. Elle a contribué à faire connaître son œuvre aujourd'hui largement reconnue.

Enfin les derniers textes proposés sont extraits du remarquable libre de **Bérénice Levet**, publié en 2011 : *Le musée imaginaire d'Hannah Arendt*, *Parcours littéral, pictural et musical de l'œuvre*. Docteur en philosophie et professeur, collaboratrice des revues *Esprit, Commentaire* et de la *Revue des deux Mondes*, Bérénice Levet mène dans ce livre, version remaniée de sa thèse, une véritable enquête sur l'importance pour Arendt de l'approche littéraire et artistique du réel.

Avec une réponse qui, pour elle, s'impose. L'art est seul, pour Arendt, adéquat à l'étoffe dans laquelle l'existence humaine est taillée.

_

¹ Le livre publié en français sous le titre d'un de ses huit essais, *La crise de la culture*, a, en effet, pour titre original : *Between Past and Future* (Entre passé et futur).

Hannah Arendt

La permanence du monde et l'œuvre d'art²

Les œuvres d'art sont de tous les objets tangibles les plus intensément du-monde. Leur durabilité peut atteindre à la **permanence** à travers les siècles. Nulle part la durabilité pure du monde des objets n'apparaît avec autant de clarté, nulle part, par conséquent, ce monde d'objets ne se révèle de façon aussi spectaculaire comme la patrie non mortelle d'êtres mortels.

Tout se passe comme si la stabilité du-monde se faisait transparente dans la permanence de l'art, de sorte qu'un pressentiment d'immortalité, non pas celle de l'âme ni de la vie, mais d'une chose immortelle accomplie par des mains mortelles, devient tangible et présent pour resplendir et qu'on le voie, pour chanter et qu'on l'entende, pour parler à qui voudra lire.

La réification qui a lieu dans l'écriture, la peinture, le modelage ou la composition est évidemment liée à la pensée qui l'a précédée, mais ce qui fait de la pensée une réalité, ce qui fabrique des objets de pensée, c'est le même ouvrage qui, grâce à l'instrument primordial des mains humaines, construit les autres objets durables de l'artifice humain.

Le monde d'objets fait de main d'homme, l'artifice humain érigé par l'*homo faber*, ne devient pour les mortels une patrie, dont la stabilité résiste et survit au mouvement toujours changeant de leurs vies et de leurs actions, que dans la mesure où il transcende à la fois le pur fonctionnalisme des choses produites pour la consommation et la pure utilité des objets produits pour l'usage.

La vie au sens non biologique, le laps de temps dont chaque humain dispose entre la naissance et la mort, se manifeste dans l'action et dans la parole qui l'une et l'autre partagent l'essentielle futilité de la vie. Les hommes de parole et d'action ont besoin de l'*homo faber* en sa capacité la plus élevée.

Ils ont besoin de l'artiste, du poète et de l'historiographe, du bâtisseur de monuments ou de l'écrivain, car sans eux le seul produit de leur activité, l'histoire qu'ils jouent et qu'ils racontent, ne survivrait pas un instant.

La crise de la culture³

Cet essai est publié, en 1960, dans un contexte d'inquiétude croissante des intellectuels confrontés au phénomène relativement nouveau de *la culture de masse*. Mais, pour Arendt, le problème, plus fondamental, est celui du *rapport hautement problématique de la société et de la culture*. Tout le mouvement de l'art moderne, rappelle-t-elle, commença par une rébellion véhémente contre la société en tant que telle et non contre une société de masse encore inconnue. La question est donc celle de la culture et de ce qu'elle devient quand elle est soumise aux conditions différentes de la société et de la société de masse.

L'accusation que l'artiste porte contre la société s'est résumée très tôt, au tournant du XVIII^e siècle, en un seul mot : *philistinisme*. Il désigne un état d'esprit qui juge de tout en termes d'utilité immédiate et de valeurs matérielles et n'a pas d'yeux pour des objets et des occupations aussi inutiles que ceux relevant de la nature et de l'art. Ce philistinisme inculte, ordinaire, fut très rapidement suivi d'une évolution différente lorsque la société se mit à monopoliser la culture pour ses fins propres. La culture devint l'arme la plus adoptée pour parvenir socialement et s'éduquer et le philistin devint cultivé. Fuyant la réalité, par les moyens de l'art et de la culture, pour les régions plus élevées de l'irréel, où la beauté et l'esprit sont supposés chez eux. Les artistes flairèrent le danger d'être expulsés dans une sphère de conversation raffinée où ce qu'ils faisaient perdaient toute signification. Ce fut probablement le facteur décisif dans leur révolte contre leurs nouveaux patrons.

Ce qui est en jeu est le **statut objectif du monde culturel** (livres, tableaux, statues, constructions, musique) qui englobe, pour en rendre témoignage, le passé des pays, des nations et finalement du

-

² Penser avec Hannah Arendt. p. 86-87 (aperçu du chapitre sur l'œuvre de Condition de l'homme moderne).

³ Penser avec Hannah Arendt. p. 117-121 (aperçu de l'essai sur la crise de la culture dans La crise de la culture).

genre humain. Le seul critère authentique de jugement en est la permanence et même l'éventuelle immortalité. Seul ce qui dure à travers les siècles peut revendiquer d'être un objet culturel. Dès que les ouvrages immortels du passé devinrent l'objet du raffinement social et individuel ils perdirent leur plus fondamentale qualité : ravir et émouvoir le lecteur ou le spectateur par-delà les siècles. Se servir des grandes œuvres d'art à des fins d'éducation ou de perfection personnelles est aussi déplacé que n'importe quel autre usage. « Ce peut être aussi utile de regarder un tableau en vue de parfaire sa connaissance d'une période donnée, qu'il est utile et légitime d'utiliser une peinture pour boucher un trou dans un mur. 4» Tout va bien tant qu'on a conscience, contrairement au philistin cultivé, que ces utilisations ne constituent pas la relation appropriée avec l'art. Quand le philistin cultivé se saisit des objets culturels comme d'une monnaie pour acheter une position sociale, ceuxci devenus valeurs culturelles subirent le traitement de toutes les valeurs d'échange. Passant de main en main, ils s'usèrent et perdirent leur pouvoir originel d'arrêter notre attention et de nous émouvoir. Les valeurs culturelles et morales furent liquidées ensemble dans les années vingt et trente en Allemagne, quarante et cinquante en France. Dès lors le philistinisme culturel appartint au passé. Intellectuellement, l'Amérique et l'Europe sont dans la même situation. Le fil de la tradition est rompu et nous devons découvrir les auteurs du passé comme si personne ne les avaient lus avant nous. Dans cette tâche la société de masse nous entrave bien moins que la bonne société cultivée.

La société de masse ne veut pas la culture mais les *loisirs* (*entertainment*) et les articles consommés par l'industrie des loisirs sont des *biens de consommation*. Ils servent à *passer le temps*. Temps qui n'est pas le temps libre de tout souci et activités nécessitées par le travail et, par-là, libre pour le monde et sa culture, mais le temps qui reste, biologique par nature, une fois que le sommeil et le travail ont reçu leur dû. Ne voulant pas la culture, la société de masse constitue, initialement, une moindre menace contre elle que le philistinisme de la bonne société. Mais c'est autre chose quand l'industrie des loisirs, confrontée à des appétits gargantuesques de nouveaux articles disparaissant dans la consommation, se met à piller le domaine entier de la culture passée et présente. Le problème n'est pas la diffusion de masse qui, en soi, n'atteint pas la nature des objets. Mais leur transformation en un matériau de pacotille facile à consommer. La culture concerne les objets et est un phénomène du monde. Les loisirs concernent les gens et sont un phénomène de la vie. Une société de consommateurs est incapable de savoir prendre soin d'un monde et de choses qui appartiennent exclusivement à l'espace des apparences internes du monde. Son attitude centrale par rapport à tout objet, l'attitude de consommation, implique la ruine de tout ce qu'elle touche.

La distinction entre la culture et l'art importe peu pour traiter de ce qu'il advient de la culture dans les conditions de la société et de la société de masse. Elle entre en jeu dès qu'on s'interroge sur *l'essence de la culture et son rapport au domaine politique*. La culture, mot et concept, est d'origine romaine. Le mot dérive de *colere* (cultiver, demeurer, prendre soin, entretenir, préserver) et renvoie primitivement à l'entretien de la nature en vue de la rendre propre à l'habitation humaine. Il indique une attitude de tendre souci en contraste marqué avec tous les efforts pour soumettre la nature à la domination de l'homme. Selon les Romains l'art devait naître aussi naturellement que la campagne. Il devait être de la nature cultivée. Et la source de toute poésie était vue dans « le chant que les feuilles se chantent à elles-mêmes dans la vaste solitude des bois ». Mais ce n'est pas de cette « mentalité de jardinier », mais de l'héritage grec que la grande poésie et l'art romains sont nés. Héritage que les Romains, et non les Grecs, surent soigner et préserver. Les Grecs ne savaient pas ce qu'étaient la culture parce qu'ils ne cultivaient pas la nature mais plutôt arrachaient à ses entrailles les fruits abandonnés par les dieux. Tandis que les Romains considéraient l'art comme une espèce d'agriculture, de culture de la nature, les Grecs considéraient l'agriculture comme un élément de la fabrication.

Au grand respect romain pour le témoignage du passé nous devons la conservation de l'héritage grec. Mais aussi le *double sens* de ce que nous appelons culture : aménagement de la nature en un

-

⁴ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, folioessais, 1972, p. 260

lieu habitable pour un peuple et soin apporté aux monuments du passé. Double sens auquel Arendt ajoute un troisième, s'inspirant de ce que Cicéron suggère avec la culture de l'âme : la sensibilité à la beauté que les Grecs possédaient à un niveau extraordinaire. Sensibilité à la beauté qui est le mode de relation requis pour aborder les civilisations à partir des choses les moins utiles et les plus liées à ce monde : les œuvres des artistes, poètes, musiciens, philosophes, etc.

L'élément commun à l'art et à la politique est que tous les deux sont des **phénomènes du monde public**. Les produits de l'art partagent, en effet, avec les « produits » politiques, paroles et actes, la nécessité d'un espace public où apparaître, être vus. La culture indique que le domaine public, rendu politiquement sûr par les hommes d'action, offre son espace de déploiement à des choses dont l'essence est d'apparaître belles. La culture révèle que l'art et la politique, malgré leurs conflits, sont liés et même interdépendants. Sans la beauté, c'est-à-dire sans la gloire radieuse par laquelle une immortalité potentielle est rendue manifeste dans le monde humain, toute vie d'homme serait futile, et nulle grandeur durable.

Arendt utilise le mot goût pour désigner l'amour actif de la beauté qui permet de discriminer, distinguer et juger. Elle s'appuie l'analyse du beau par Kant, dans la Critique du jugement, du point de vue du spectateur qui juge et prend pour point de départ le phénomène du goût compris comme une relation au beau. Le principe de législation, tel qu'établi dans l'impératif catégorique – agis toujours de telle sorte que le principe de ton action puisse être érigé en loi générale – se fonde sur la nécessité pour la pensée rationnelle de s'accorder avec elle-même. Mais Kant a aussi insisté sur une autre façon de penser selon laquelle être en accord avec soi-même serait insuffisant : il s'y agit d'être capable de penser à la place de quelqu'un d'autre. Kant l'appela la mentalité élargie. Il affirma que le goût peut être sujet à débat puisqu'il appelle l'accord de chacun. Il partage avec les opinions politiques leur caractère de persuasion qui réglait le rapport des citoyens de la cité, excluant à la fois la violence physique et la coercition par la vérité. L'activité du goût décide comment voir et entendre le monde de façon totalement désintéressée. C'est le monde qui est premier et non l'homme. Le goût, en tant qu'activité d'un esprit vraiment cultivé, fixe les limites à un amour sans discrimination pour le purement beau. Dans le domaine de la fabrication et de la qualité, celui où l'artiste et le fabricateur vivent et travaillent, il introduit le facteur personnel, c'està-dire lui donne un sens humaniste. Le goût prend soin du beau à sa propre et personnelle façon et produit ainsi une culture.

Cet humanisme est le résultat de la culture de l'âme, d'une attitude qui sait prendre soin, préserver et admirer les choses du monde. En tant que tel il a pour tâche d'être l'arbitre et le médiateur entre les activités purement politiques et celles purement fabricatrices, opposées sur bien des plans. En tant qu'humanistes, nous pouvons nous élever au-dessus de ces conflits entre l'homme d'État et l'artiste, comme nous pouvons nous élever jusqu'à la liberté, par-delà les spécialités que nous devons tous apprendre et pratiquer. Nous pouvons nous élever au-dessus de la spécialisation et du philistinisme dans la mesure où nous apprenons à exercer notre goût librement. Alors nous saurons répondre à ceux qui nous disent souvent que Platon ou quelque autre grand écrivain du passé est dépassé; nous pourrons répondre que même si la critique de Platon est justifiée, Platon peut pourtant être de meilleure compagnie que ses critiques.

« En toute occasion, nous devons nous souvenir de ce que pour les Romains – le premier peuple à prendre la culture au sérieux comme nous – une personne cultivée devait être : quelqu'un qui sait choisir ses compagnons parmi les hommes, les choses, les pensées, dans le présent comme dans le passé. ⁵»

_

⁵ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, folioessais, 1972, p. 288

Annie Le Brun

La quête éperdue de ce qui n'a pas de prix⁶

Voici donc venu le temps où les catastrophes humaines s'ajoutent aux catastrophes naturelles pour abolir tout horizon. Et la première conséquence de ce redoublement catastrophique est que sous prétexte d'en circonscrire les dégâts, réels et symboliques, on s'empêche de regarder au-delà et de voir vers quel gouffre nous avançons de plus en plus sûrement.

Nouvel exemple que tout se tient, même si l'actuelle précipitation des événements rend de plus en plus indiscernables les effets des causes. Ce qui va avec l'aggravation de ce « trop de réalité » que j'évoquais, il y a déjà dix-huit ans, comme la conséquence d'une marchandisation délirante, indissociable de l'essor informatique : trop d'objets, trop d'images, trop de signes se neutralisant en une masse d'insignifiance, qui n'a cessé d'envahir le paysage pour y opérer une constante censure par l'excès.

Le fait est qu'il n'aura pas fallu longtemps pour que ce « trop de réalité » se transforme en un trop de déchets. Déchets nucléaires, déchets chimiques, déchets organiques, déchets industriels en tous genres, mais aussi déchets de croyances, de lois, d'idées dérivant comme autant de carcasses et carapaces vides dans le flux du périssable. Car s'il est une caractéristique du siècle commençant, c'est bien ce **jetable** qu'on ne sait plus ni où ni comment jeter et encore moins penser.

De là, un **enlaidissement du monde** qui progresse sans que l'on y prenne garde, puisque c'est désormais en deçà des nuisances spectaculaires, que, d'un continent à l'autre, l'espace est brutalisé, les formes déformées, les sons malmenés jusqu'à modifier insidieusement nos paysages intérieurs.

Qu'on le veuille ou non, c'est une affaire politique d'importance. Car s'il est impossible de définir la beauté vive, toujours bouleversante de recomposer le monde à sa lumière inédite, les deux totalitarismes du XX^e siècle ont pareillement traqué les œuvres qui en étaient chargées, pour imposer une terreur sensible, dont les normes se sont révélées interchangeables entre le réalisme socialiste et l'art hitlérien. Jusqu'à affirmer l'un et l'autre la même immoralité du même kitsch moraliste, où le corps humain aura pareillement été requis comme faux témoin du mensonge idéologique.

Qu'à l'exception de quelques-uns, la quasi-totalité des révolutionnaires n'ait guère prêté attention à cette similitude et se soit encore moins préoccupée d'en envisager les incidences n'est pas indifférent au fait que, **depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale**, la laideur a eu la voie libre.

D'autant qu'au cours des vingt dernières années, cet enlaidissement semble avoir été accompagné sinon devancé par une production artistique (arts plastiques et arts du spectacle confondus) dont les innombrables formes subventionnées ou sponsorisées à grands frais auront abouti, sous le prétexte de plus en plus fumeux de subversion, à substituer à toute représentation l'envers et l'avers d'un avilissement continu. Et cela, tandis que cette fausse conscience était étayée par la fabrication parallèle d'une beauté contrefaite par **l'esthétique de la marchandisation**, dans laquelle certains auront reconnu la marque d'un « capitalisme artiste ».

Situation apparemment des plus contradictoires mais dont la banalisation grandissante révèle quel **processus de neutralisation** est désormais à l'œuvre pour faire accepter chaque chose et son contraire, sans jamais manquer d'éradiquer toute trace de négativité. C'est pourquoi il serait trop simple de penser après Stendhal que si « la beauté n'est que la promesse du bonheur », la laideur devient une promesse de malheur. À s'en tenir là, le risque est de ne pas voir comment cette nouvelle « esthétisation du monde », dont la plupart se félicitent, encadre exactions et dévastations, pour aggraver, du haut en bas de l'échelle sociale, une **désensibilisation** sans précédent, par ailleurs induite depuis longtemps – de théâtre en musée, de centre d'art en fondation – à travers des mises en spectacle, performances ou installations où, de plus en plus, le cynisme va de pair avec

⁶ Annie Le Brun. Ce qui n'a pas de prix. Éditions Stock. 2018. P. 9-17.

l'indifférence.

La conséquence en est l'installation d'un *ordre du déni* éhonté, qui n'est pas sans remettre en cause tous les modes de représentation, les uns finissant par dévaloriser les autres au cours d'implosions en chaîne qui entraînent autant de désincarnations. **Tant et si bien que chaque être, peu à peu dépouillé de ce qui le reliait sensiblement au monde, se retrouve aussi seul que démuni.** Est-il dit que, pour fuir cette solitude, ne reste que la fausse communauté d'une nouvelle servitude qui fait la fortune des « réseaux sociaux » ? Est-il dit que, pour échapper à l'exclusion, il faille en passer par cette domestication ?

Quelque chose que l'on croirait impossible de rattraper semble désormais courir devant les hommes. Ce n'est pas plus leur avenir que leur présent, ce sont leurs rêves qui leur échappent. Et tout se passe comme si l'on ne savait plus ni saisir, ni dire, ni penser l'écart qui se creuse de plus en plus entre ce que nous vivons et les discours censés en rendre compte. Au point que la critique sociale, si rigoureuse soit-elle, finit par n'être plus qu'une musique d'accompagnement, sans aucune efficience, réduite à donner bonne conscience à ceux qui la partagent. Depuis le temps que la crise est devenue le sujet de tous les débats, on dirait même que la multiplicité des approches critiques fait le jeu de la domination. À ceux qui les mènent est en effet échu un rôle de spécialistes, qu'ils paraissent pour la plupart fort satisfaits d'avoir endossé, sans en être même vraiment conscients. Seulement, plus ces spécialistes se rencontrent, moins se trouve un langage commun. De sorte qu'au lieu de voir émerger une critique de la crise, on ne peut que prendre acte d'une crise de la critique.

Du coup, en quoi s'interroger sur la beauté et sur ce qui la menace de toutes parts permettrait-il d'échapper à ce désespérant tableau ? Si personne ne saurait la définir, chacun en a un jour connu les pouvoirs d'éblouissement, jusqu'à ce que soit soudain donné sens à ce qui semblait n'en pas avoir. Pas plus que l'éclair, elle ne se laisse assujettir. Et, pour cette seule raison, il vaut de ne jamais oublier son flamboiement, même si, après ou avant les innombrables remises en cause de la notion de beauté, il y a **Rimbaud** écrivant au tout début d' *Une Saison en enfer* : « Un soir, j'ai assis la Beauté sur mes genoux. – Et je l'ai trouvée amère. – Et je l'ai injuriée. »

Lignes qu'on ne peut lire, sans se demander ce qui les relie ou non à celles qui viennent les contredire dans la dernière partie de ce voyage au bout de soi-même : « Cela s'est passé. Je sais aujourd'hui saluer la beauté. »

Que s'est-il donc produit entre avril et août 1873, le temps de cette « saison en enfer »?

Longtemps, cette question m'a poursuivie, jusqu'à ce que, notre situation s'aggravant, j'en vienne à me demander si ce retournement de Rimbaud, au milieu du plus sombre des temps, ne représentait pas pour nous un recours.

Comme si après avoir pris tous les risques pour déserter les voies éclairées par la Beauté reconnue comme telle, Rimbaud avait soudain vu qu'il est une beauté toujours autre, une beauté, qui est, comme l'amour dont il rêvait, toujours à réinventer.

Qu'il la discerne aussi bien dans les « peintures idiotes », « toiles de saltimbanques, « enluminures populaires », « livres érotiques sans orthographe », « rythmes naïfs »... que dans la « félicité des bêtes » ou dans ses « folies » dont il connaît « tous les élans et les désastres », pour s'en laisser traverser en vagues déferlantes, c'est elle qu'il salue parce qu'il la découvre **autant plurielle que singulière**.

Cette beauté, qu'il écrit alors **sans majuscule**, vient de loin, de très loin. Son génie est d'avoir cherché à la saisir au plus près de sa violence première, de courir au-devant d'elle à travers les « déserts de l'amour », de se heurter à elle dans « l'azur qui est du noir », quitte à la reconnaître quand il ne se reconnaît plus. Mais pour affirmer en même temps que « Je est un autre » et **ouvrir alors à chacun la souveraineté de tous les royaumes du singulier**.

Nous lui devons aussi de rappeler qu'il importe à tout être d'en « trouver le lieu et la formule ». Et il nous en dit l'urgence, au moment même où la justesse sauvage de sa voyance le fait dénoncer, avec un siècle et demi d'avance, ce que nous subissons jour après jour, qu'il s'agisse de « l'horreur

économique », de « la vision des nombres » et de l'univers qui en découle, voué « à vendre les Corps sans prix, hors de toute race, de tout monde, de tout sexe, de toute descendance » comme à vendre aussi « les voix, l'immense opulence inquestionnable, ce qu'on ne vendra jamais ».

En fait, il n'est rien de ce qui nous a faits les héritiers de l'**immonde** Second Empire – spéculation, colonisation, prédation – qu'il n'ait incendié de son refus, pour qu'entre les flammes se dessine la beauté surprenante de ce qui pourrait être. Aussi imprévisible qu'indéfinissable, cette beauté resplendit alors de se confondre avec ce manque, où s'engouffre **le grand vent de l'imagination**. Indissociable de la révolte qui la fait naître, il lui revient à chaque fois de s'imposer comme une forme inespérée de la liberté.

Voilà pourquoi ce que Rimbaud a dit, ce qu'il a rêvé, ce qu'il a révélé, continue, décennie après décennie, de faire écho chez les très jeunes gens qui n'ont encore abdiqué sur rien. Qu'il soit sans doute le premier à avoir tout misé pour « changer la vie » m'incite plus encore à me référer à lui, quand les sinistres débuts de ce siècle semblent vouloir définitivement l'ignorer. Reste que l'on ne saurait oublier tous ceux qui ont cherché, quelles que soient les circonstances, à « faire jaillir la source du rocher », pour reprendre les mots de Pierre Reverdy. Que celui-ci y ait splendidement réussi, c'est d'être persuadé comme Ignaz Paul Vital Troxler qu'« il y a un autre monde mais [qu'] il est dans celui-ci ».

Il n'est pas de meilleure justification pour refuser l'ordre des choses. Elle dit l'irruption de l'éventuel et la beauté susceptible d'y apparaître. Comme celle qui déchire soudain l'opacité ténébreuse de 1984 par la façon dont une jeune amoureuse arrache ses vêtements dans « un geste magnifique qui semblait anéantir toute civilisation ». Beauté se confondant avec la poésie qui, à être « de rien et de nulle part », est aux yeux de Reverdy « la manifestation du besoin irrépressible de liberté qui est dans l'homme ». C'est cette certitude qu'Ossip Mandelstam alla jusqu'à payer de sa vie, en rappelant : « Ce qui distingue la poésie de la parole machinale, c'est que la poésie justement nous réveille, nous secoue en plein milieu du mot. »

Je pourrais multiplier les exemples de cette **quête éperdue de ce qui n'a pas de prix**. En fait, rares sont ceux qui finissent par abandonner le désir de la faire leur dans le scintillement d'un éternel présent. Que le surgissement de la beauté l'accompagne de ses imprévisibles horizons n'a cessé d'inquiéter tous les pouvoirs, voilà justement ce qu'on veut nous enlever jusqu'au souvenir.

Jusqu'à quel point continuerons-nous d'y rester indifférents ? Jusqu'à quel degré consentirons-nous à y contribuer, fût-ce par inattention ? Jusqu'à quand accepterons-nous d'ignorer qu'il s'agit de la mise en place d'un genre inédit d'asservissement sinon de *corruption* ?

Revue Esprit : Le problème technique

L'expérience vécue a perdu ses privilèges⁷

Chaque fois que j'écris le récit d'un souvenir personnel, je ressens davantage l'impossibilité de m'en tenir aux seules ressources de ma propre mémoire. Il suffit que je veuille évoquer un quartier d'une ville, ou un fait d'actualité qui aurait eu lieu à une certaine époque, pour que j'aille naturellement demander à Google de préciser ou de compléter mes souvenirs. Toute littérature d'introspection — autobiographie ou roman psychologique — devrait aujourd'hui, si elle voulait décrire aussi fidèlement que possible les cheminements d'un esprit, faire apparaître dans à peu près une phrase sur deux le nom de Google.

Souvent, ayant retrouvé sur mon écran le plan détaillé de la ville où j'étais en voyage, ou bien le déroulement exact des événements qui faisaient alors la une des journaux, je redoute qu'une précision trop grande ne corresponde pas à l'état réel de mes souvenirs et donne une impression d'inauthenticité. Mais il est trop tard, quand on a goûté aux fruits de l'arbre de la connaissance, pour retrouver l'état d'innocence psychologique dans lequel on se trouvait auparavant. Alors je cherche une sorte de compromis entre la fidélité à ma mémoire faillible et la volonté de précision qui est aussi vieille que l'usage représentatif des signes. Je rebats toutes les cartes que j'ai entre les mains, celles que je tiens de mes souvenirs et celles que je tiens de Google, et de temps à autre je leur applique indifféremment, sans me soucier que ce soit vrai ou non, des locutions comme « je ne sais plus si c'est au mois d'avril ou au mois de mai que... », « si ma mémoire ne me trompe pas... », « je crois me rappeler qu'à cette époque-là... ». Quelquefois, cependant, je redoute aussi le jugement d'un lecteur qui ne serait pas du tout sensible à cet effort d'imprécision destiné à me conserver une forme humaine traditionnelle, et serait au contraire consterné par mon inaptitude à recourir à Internet – cet instrument fort utile, facile à manipuler, et qui est entré dans les mœurs depuis un certain temps, tout de même ! – pour corriger les manques de ma mémoire.

Il faudrait un équivalent actuel de Marcel Proust, de James Joyce ou de Virginia Woolf (peut-être même quelqu'un qui serait doté d'une hardiesse encore plus grande, car il faudrait ne pas redouter d'être fastidieux à un degré peu imaginable) pour rendre compte de la condition actuelle de l'écrivain en osant avouer (et surtout répéter cet aveu autant de fois que la vérité l'exigerait, c'est-à-dire à peu près tout le temps) de quelle manière s'enchaînent les souvenirs et les recherches sur Google, et de quelle manière, ensuite, la forme finale du récit résulte d'interrogations assez nombreuses au sujet de leur agencement.

Il n'est pas certain qu'il faille attendre de cette évolution dans l'écriture un surcroît général de vérité, malgré l'afflux de récits réalistes, surchargés de documentation, qu'a provoqué inévitablement l'apparition d'Internet comme source d'informations factuelles infinies. Avec la submersion de la mémoire personnelle sous la mémoire du monde, s'effacent aussi les vieilles frontières entre la mémoire et l'imagination, entre le vrai et le faux, entre le moi et le non-moi. J'avais été frappé par un article de Boris Souvarine qui se moquait sévèrement d'Ilya Ehrenbourg et de la manière dont il avait écrit l'histoire de sa vie. Il relevait de nombreux passages où, selon lui, il s'inventait toutes sortes de rencontres opportunes, dans ses jeunes années, avec ceux qui allaient devenir les protagonistes de la révolution russe, à une époque où ni eux ni Ehrenbourg n'étaient connus et où la probabilité que leurs chemins se croisent était extrêmement faible ou, pour mieux dire, inexistante. Il semblait avoir écrit son autobiographie en ayant sous les yeux des ouvrages d'histoire et en y prélevant des scènes où il s'était inséré comme un témoin privilégié ou un personnage secondaire. Souvarine jugeait très grossière la manière dont était réalisée cette opération et se disait certain de déceler les faux souvenirs d'Ehrenbourg à vue d'œil.

Il serait aujourd'hui facile de procéder à une chirurgie de la mémoire beaucoup plus fine, beaucoup plus insaisissable. Un professeur habitant à New York m'a raconté récemment – c'était quelques

-

⁷ Extrait de *Nouveaux fragments d'une mémoire infinie*, Maël Renouard. P. 45-49

mois après ma lecture de Souvarine – qu'il connaissait quelqu'un qui était en train d'aider une personnalité à écrire ses mémoires, et que cette personnalité, avec la complicité de son *ghostwriter*, avait entrepris d'inventer un épisode dans sa vie, en feignant d'avoir assisté, trente ou quarante ans auparavant, à un match de base-ball – ou de basket-ball, je ne me souviens plus – qui est aujourd'hui encore considéré aux États-Unis comme historique pour une raison que j'ai également oubliée. Le *ghostwriter* et le commanditaire ont regardé sur YouTube des archives vidéo du match pour décrire la scène aussi précisément que possible. Ils ont pu savoir si le ciel était nuageux ou ensoleillé; ils ont pu s'imprégner de l'atmosphère du stade, de l'humeur du public; ils ont pu retrouver les actions marquantes, celles dont un homme qui aurait vraiment assisté à ce match n'aurait pas pu ne pas se souvenir.

Ehrenbourg paraphrasait des livres d'histoire pour décrire les événements auxquels il n'avait pas pris part ; son récit sonnait faux parce qu'il ne disposait pas des sensations, des petits faits vrais qui attestent d'une expérience vécue. Nous avons désormais des images et des sons pour décrire ces sensations, ces petits faits vrais. Le risque est alors de se gorger de cette profusion de détails et de provoquer chez le lecteur un sentiment d'invraisemblance en faisant étalage d'une précision qui ne correspond pas à l'expérience commune de la mémoire psychologique humaine. C'est l'excès de netteté et d'infaillibilité qui menace de sonner faux. La vraisemblance requiert de faux aveux d'ignorance, de flou intérieur, d'incapacité à se souvenir de tout.

Mais combien de temps devrons-nous ainsi nous efforcer de rester à l'intérieur des bornes naturelles de nos capacités psychologiques ? Imaginons quelqu'un qui aurait vraiment vécu l'événement, et qui voudrait le raconter, bien des années après ; il utiliserait très probablement, lui aussi, les archives d'Internet – comptes rendus détaillés, images et sons enregistrés le jour même – pour compléter ses souvenirs. Nous ferons tous cela un jour. Que vaut alors la différence entre l'homme qui a été là et l'homme qui n'a pas été là ?

L'expérience vécue a perdu ses privilèges. Elle procurait à celui qui en avait été le sujet des images-souvenirs exclusives. Mais celui qui n'a pas fait cette expérience en a lui aussi des images, désormais. Ce match de base-ball d'il y a quarante ans, qui peut en parler le mieux? Celui qui y était, mais qui n'a plus que ses lointains souvenirs personnels? Ou celui qui n'y était pas, mais qui a pu le visionner dix fois sur YouTube, intégralement? Quand un peu de temps a passé, nous nous retrouvons tous au même point, que nous ayons ou non vécu l'événement: nous n'en avons plus que des images, et celui qui en a le plus grand nombre n'est plus celui que l'on croyait.

Dans *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982), les androïdes les plus élaborés sont ceux qui sont persuadés d'être humains parce qu'ils ont des souvenirs d'enfance – ils ne peuvent donc pas être des machines fabriquées avec une physionomie d'adulte. La scène où Sean Young tend à Harrison Ford une photographie d'elle âgée de quelques années à peine, comme une preuve de son enfance et donc de son humanité, est d'une grande force parce qu'elle nous rappelle un phénomène qui nous est familier, à nous qui ne sommes pourtant pas des robots : celui de ces souvenirs de notre petite enfance qui ressemblent beaucoup à des photographies qu'on nous a montrées quand nous avons grandi, et qui sont probablement, en réalité, des transpositions de ces photographies, mais tellement indiscernables de souvenirs véritables que nous n'aurions aucune raison de mettre en doute leur authenticité, si nous venions à perdre ces clichés ou à oublier leur existence.

La zone de nos tout premiers souvenirs est celle où l'indistinction entre l'intériorité et l'extériorité, entre les images mentales et les images mécaniquement enregistrées, entre la mémoire personnelle et la mémoire du monde, est la plus grande. Il n'est pas impossible que notre avenir soit à l'image de cette origine.

Walter Benjamin

L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique⁸

En principe, l'œuvre d'art a toujours été reproductible. Ce que des hommes avaient fait, d'autres pouvaient toujours le reproduire. Cette imitation était également pratiquée par les élèves pour s'exercer dans l'art, par les maîtres pour diffuser les œuvres et, enfin, par des tiers avides de profit.

À cet égard, la reproduction technique de l'œuvre d'art constitue quelque chose de nouveau, apparaissant par intermittence dans l'histoire, par poussées entrecoupées de longs intervalles, mais selon une intensité croissante. Les Grecs ne connaissaient que deux procédés de reproduction technique des œuvres d'art : la fonte et l'empreinte. Les bronzes, terres cuites et monnaies étaient les seules œuvres d'art à pouvoir être fabriquées en masse. Aucune autre ne pouvait être reproduite, ni dans son unicité, ni techniquement. Avec la gravure sur bois, l'art graphique devint pour la première fois reproductible ; il le fut longtemps avant que l'écriture ne le devienne à son tour, grâce à l'imprimerie. Les immenses transformations qu'a introduites l'imprimerie, la reproductibilité technique de l'écriture, dans la littérature sont connues. Eu égard au phénomène considéré ici à l'échelle historique, elles ne forment cependant qu'un cas exceptionnel, il est vrai de la plus grande importance. Au cours du Moyen Âge, la gravure sur cuivre et l'eau-forte s'ajoutent à la gravure sur bois, tout comme au début du XIX^e siècle la lithographie.

Avec la lithographie, la technique de reproduction atteint un degré radicalement nouveau. Le procédé très concluant qui consiste à séparer l'application du dessin sur une pierre de sa taille dans un bloc de bois ou de sa gravure chimique sur une plaque de cuivre, donna à l'art graphique la possibilité non seulement d'être produit en série (comme ce fut déjà le cas auparavant), mais aussi, pour la première fois, d'être mis sur le marché dans des réalisations sans cesse nouvelles. À travers la lithographie, l'art graphique devint capable d'accompagner le quotidien en l'illustrant. Il commença à tenir la cadence de l'imprimé. Dans ce commencement, il fut malgré tout déjà dépassé, quelques décennies à peine après l'invention de l'impression lithographique, par la photographie.

Avec la photographie, la main fut pour la première fois délestée des plus importantes obligations artistiques inhérentes au procédé de la reproduction figurative, lesquelles furent désormais dévolues au seul œil visant dans l'objectif. En ce que l'œil saisit plus vite que la main ne dessine, le processus de la reproduction figurative fut si formidablement accéléré qu'il put tenir le rythme de la parole. L'opérateur de cinéma, en tournant la bobine dans le studio, fixe les images aussi vite que l'acteur parle. Si la lithographie recélait virtuellement le journal illustré, la photographie contient, de la même manière, le film parlant. La reproduction technique du son fut entreprise à la fin du siècle dernier.

Ces efforts convergents ont engendré une situation prévisible, que Paul Valéry caractérise dans la formule suivante : « Comme l'eau, comme le gaz, comme le courant électrique viennent de loin dans nos demeures répondre à nos besoins moyennant un effort quasi nul, ainsi serons-nous alimentés d'images visuelles ou auditives, naissant et s'évanouissant au moindre geste, presque à un signe. »

Au XIX^e siècle, la reproduction technique avait atteint un niveau tel, que non seulement elle commença à faire de l'ensemble des œuvres d'art traditionnelles son objet et à soumettre leur action aux plus profondes transformations, mais elle acquit elle-même une place parmi les procédés artistiques. Pour en étudier la portée, rien n'est plus instructif que de voir comment ses deux différentes manifestations – la reproduction de l'œuvre d'art et l'art cinématographique – agissent en retour sur l'art dans sa forme traditionnelle.

Encore manque-t-il à la reproduction la plus parfaite une chose : le *hic et nunc* [l'ici et le maintenant] de l'œuvre d'art — l'unicité de son existence au lieu où elle se trouve. Pourtant, c'est au caractère unique de cette existence, et à lui seul, que l'histoire doit son accomplissement, auquel

⁸ Walter Benjamin. *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*. Éditions Allia. 2011 (1936). P. 14 – 23.

cette existence est à son tour assujettie. Non seulement il y entre en compte les transformations qu'elle a subies au fil du temps sur le plan de sa structure physique, mais encore les divers rapports de propriété dans lesquels elle peut être inscrite. La connaissance des premières exige des analyses de type chimique ou physique, qui sont inopérantes sur la reproduction ; celle des seconds reste l'objet d'une tradition dont l'enquête doit débuter à partir du lieu d'origine. Le *hic et nunc* de l'original détermine le concept de son authenticité. Les analyses chimiques de la patine d'un bronze peuvent servir à établir son authenticité ; de manière analogue, la preuve qu'un manuscrit déterminé du Moyen Âge provient bien d'une archive du XV^e siècle peut infléchir la décision quant à son authenticité.

La totalité du domaine de l'authenticité échappe à la reproductibilité technique – et, naturellement, pas uniquement à ce seul type de reproductibilité. Mais tandis que l'authenticité a maintenu sa pleine autorité sur la reproduction manuelle, estampillée en général comme contrefaçon, elle ne l'a pas conservée vis-à-vis de la reproduction technique. La raison en est double. Premièrement, la reproduction technique se révèle être plus indépendante de l'original que la manuelle. Elle peut, à titre d'exemple, mettre en évidence par la photographie des aspects de l'original qui ne sont accessibles qu'à la lentille ajustable et à ses angles de vue arbitraires et privilégiés, mais pas à l'œil humain ; ou bien s'appuyer sur des procédés comme l'agrandissement ou le ralenti, et ainsi fixer des images qui échappent tout bonnement à l'optique naturelle. Voilà pour la première raison. Du reste, elle peut en second lieu placer le reflet de l'original dans des situations, qui seraient inaccessibles à l'original lui-même. Avant tout, elle lui rend possible la rencontre avec le récepteur, sous la forme d'une photographie ou d'un disque. La cathédrale quitte son emplacement pour être accueillie dans le studio d'un ami des arts ; l'œuvre chantée, interprétée dans une salle ou à l'air libre, peut désormais être écoutée dans une chambre.

Au demeurant, on peut déplacer le produit de la reproduction technique de l'œuvre d'art dans des circonstances qui laissent sa nature intacte — mais qui n'en affectent pas moins, et dans tous les cas, son *hic et nunc*. Si cela ne vaut en aucune manière pour la seule œuvre d'art, mais aussi, par exemple, pour un paysage qui défile dans un film sous les yeux du spectateur, on ne porte pas moins atteinte par ce procédé à la raison d'être de l'art comme d'aucun autre objet naturel, à son essence la plus sensible, la plus vulnérable. C'est son authenticité. **L'authenticité d'une chose réside dans tout ce qu'elle peut transmettre d'elle depuis son origine, de sa durée matérielle à son pouvoir d'évocation historique**. Puisque celui-ci se fonde sur celle-là, si la chose tombe dans la reproduction, là où sa durée matérielle s'est dérobée aux hommes, son pouvoir de témoignage historique s'en trouve tout aussi ébranlé. S'il est vrai que cela n'est que cela, ce qui n'en est pas moins ébranlé, c'est l'autorité même de la chose.

Ce qu'il en ressort peut se résumer par le concept d'aura et l'on pourrait dire : ce qui s'étiole de l'oeuvre d'art à l'epoque de sa reproductibilité technique, c'est son aura. Le processus est symptomatique ; sa portée déborde la sphère de l'art. La technique de reproduction — ainsi la désigne-t-on généralement — détache l'objet reproduit du cadre de la tradition. En multipliant les reproductions, elle remplace l'autorité de sa présence unique par une existence en masse. Et en autorisant la reproduction future, à entrer en contact avec le récepteur à l'endroit où il se trouve, elle actualise l'objet reproduit ; Ces deux processus conduisent à un bouleversement violent de ce qui est transmis, à un ébranlement de la tradition, revers de la crise et du renouvellement de l'humanité qui se joue en ce moment. Ils vont de pair avec les mouvements de masse de notre époque.

Leur agent le plus puissant est le cinéma. Sa portée sociale. même dans sa forme la plus positive, voire précisément dans celle-ci est impensable sans prendre en compte sa dimension destructrice et cathartique : la liquidation de l'importance de la tradition dans l'héritage culturel. Ce phénomène est des plus manifestes dans les grands films historiques. II s'étend a toujours plus de domaines. Et quand Abel Gance, en 1927, s'est exclamé avec enthousiasme : "Shakespeare, Rembrandt, Beethoven feront du cinéma ; ", il a, sans vraiment le savoir, convié à une liquidation globale.

Bérénice Levet

Une enquête⁹

On se souvient de la définition qu'Hannah Arendt propose de **1'homme cultivé** dans son essai sur la crise de la culture. Mettant ses pas dans ceux de Cicéron, elle invite à réserver ce beau titre à celui qui « sait choisir ses compagnons parmi les hommes, les choses, les pensées, dans le présent comme dans le passé ». En sorte que quiconque l'eut interrogée sur son choix de cheminer avec les écrivains se serait sans doute entendu répliquer que, **pour penser la condition humaine, elle préférait la compagnie** d'Homère et Virgile, Shakespeare et Dante, Goethe et Rilke, Bertolt Brecht, René Char, William Blake et W. H. Auden, Melville et Dostoïevski, Conrad et Kipling, Balzac et Proust, Franz Kafka et Hermann Broch, Karen Blixen et Henrik Ibsen ou Strindberg, William Faulkner et Yeats, Haendel et Rembrandt, Leonard de Vinci ou Matisse à celle des spécialistes et des experts en sciences humaines et sociales.

La réponse aurait sans doute paru brutale, expéditive et téméraire, outrageusement téméraire. Mais notre auteur n'est pas une rose du Bengale qui « pour être sans épines est aussi sans parfum », selon le mot de Victor Hugo. La polémique, même si elle ne la cherche pas, ne la rebute pas. Or, dans le contexte qui est le sien, et qui est toujours le nôtre, faire le choix des Humanités ne va nullement de soi. Les années 1960 coïncident avec une assomption fulgurante de la sociologie, de la linguistique, de la psychanalyse dans ['intelligence du phénomène humain. Or Arendt a délibérément méconnu les travaux issus des sciences humaines et sociales. Si elle ouvre son espace de pensée a des disciplines autres que celle de la philosophie, elle en refuse expressément 1'accès à ces dernières. (...)

L'hostilité est certes demeurée feutrée : Arendt adopte généralement à leur endroit le ton de la raillerie. Toutefois, ce n'est pas un simple mouvement d'humeur qui s'exprime là, ni un procès *ad hominem* qu'Arendt leur intente. Le persiflage n'est que de surface ; ses saillies traduisent une véritable réprobation des postulats sur lesquels ces sciences reposent. Les préférences d'Arendt comme ses exclusions sont solidaires de sa conception du réel et de la dignité humaine. Il n'est donc rien d'arbitraire dans ce choix, dans ce parti pris : préférer la compagnie des artistes est « une affaire de goût », de goût au sens fort, noble et kantien de ce terme, c'est-à-dire de jugement. Restait donc à élucider les raisons pour lesquelles Arendt *jugeait* que pour approcher le monde, saisir l'histoire, penser la condition humaine, leur compagnie était, entre toutes, préférable.

L'enquête me semblait mériter d'être menée au moins pour trois raisons. Portée par l'intuition qu'il n'était rien de fortuit, rien de marginal, rien d'anecdotique dans cette présence des poètes, des romanciers, des musiciens ou des peintres, j'ai fait le pari que l'entrée dans l'œuvre d'Arendt par la voie esthétique promettrait d'en renouveler la lecture, de se tenir au plus près de certaines de ses intuitions les plus profondes et les plus originales, de donner une place centrale à des motifs souvent relégués au second plan, ainsi de la réconciliation avec le donné, du consentement à ce qui est, de la gratitude pour la part non choisie de l'existence. Chemin de traverse en apparence, il nous conduit en réalité en des lieux où la grand-route du politique ou du strictement philosophique ne mène pas nécessairement.

Je tenterai ainsi de montrer que ni vagabondage, ni dépaysement, la prédilection d'Arendt pour l'art, et plus exactement pour l'approche narrative et figurative du réel est absolument inséparable de son expérience du XX^e siècle, de l'épreuve et de l'examen des totalitarismes. « Bien qu'Arendt n'ait pas rendu explicite l'articulation de sa conception de la politique et de l'histoire avec l'analyse du phénomène totalitaire une telle articulation est à mes yeux rigoureuse », observait Claude Lefort. Cela vaut pour cet aspect de son œuvre. Après avoir mis au jour la tentative bien réelle des régimes totalitaires de dérober à l'homme son humanité, Arendt se fixe pour

_

⁹ Bérénice Levet. *Le musée imaginaire d'Arendt*. Éditions Stock. 2011. P. 17 – 21.

devoir, et elle y œuvrera sans relâche, d'en rappeler les traits essentiels —, ceux auxquels on ne saurait porter atteinte sans du même coup outrager l'homme dans son humanité. Or, dans cette entreprise, elle rencontre chez les écrivains, et généralement chez les artistes, les plus vigoureux et les plus indéfectibles alliés. Cependant, il nous faut remonter plus haut encore. Étant donné la méthode arendtienne pour atteindre un événement dans ce qu'il a d'inédit — partir de la lumière qu'il émet et porter en amont le flambeau de sa nouveauté, de la rupture qu'il induit, afin d'identifier les éléments dont il est la cristallisation —, son examen des totalitarismes la conduit à mettre en question le projet moderne dans son inspiration même. Or, et c'est tout à fait troublant, les thèmes autour desquels s'ordonne sa réflexion sur le rôle que les œuvres d'art peuvent jouer dans nos vies et les motifs qui articulent son interprétation de la modernité se répondent point par point. Enjeu essentiel qui nous retiendra dans la quatrième partie.

Motif subsidiaire et plus anecdotique. « l'essentiel de la biographie d'un écrivain consiste dans la liste des livres qu'il a lus », écrivait Valéry Larbaud cité par Simon Leys attaché lui-même à cette idée que l'« inventaire de la bibliothèque » d'un auteur nous en apprend plus long sur « *qui* il est » pour le dire avec les mots d'Hannah Arendt, que l'accumulation de détails biographiques. Ainsi, si, par bibliothèque, on veut bien entendre la métaphore des goûts esthétiques d'un penseur, en repassant au travers de la sédimentation des œuvres qui l'ont formée, des œuvres qu'elle a aimées et qui ont fini par composer le « vocabulaire de sa sensibilité », selon la belle formule de Rilke, alors, bien que mon propos ne soit pas d'ordre biographique, je ne regretterai pas qu'il contribue à modifier le regard que certains lecteurs sont enclins à porter sur Hannah Arendt, à lui ajouter cette touche d'humanité qui lui ferait, selon eux, par trop souvent défaut.

Mais si j'ai mené l'enquête, c'est aussi pour nous, pour notre temps qui, à la différence d'Arendt, semble fort oublieux de ce que l'approche littéraire, poétique, figurative, a d'exclusif. Que vaut désormais lorsqu'il s'agit d'explorer les passions humaines par exemple, la peinture de Nicolas Poussin qu'en son temps on tenait pour digne de rivaliser avec le traité des *Passions de l'âme* de Descartes et dans lequel Fénelon instruisait le duc de Bourgogne? De quel poids pèse son *Massacre des Innocents* de Chantilly, qui donne cependant à la détresse maternelle et au cri humain son expression la plus profonde—, comme le notait Francis Bacon qui ne manquait de lui rendre visite à chacun de ses séjours en France, face aux travaux des psychologues, des psychanalystes, des neurobiologistes et autres « experts en âme humaine » selon la grinçante formule d'Arendt?

Aussi s'agit-il moins, dans mon esprit, mais c'est au lecteur qu'il appartient d'en juger, d'ajouter un énième livre aux études arendtiennes que de contribuer à refonder, non dans l'abstrait mais au travers du prisme d'une personnalité singulière, en l'occurrence Hannah Arendt, notre besoin de poésies, de romans, d'œuvres d'art — au sens où Simone Weil parle de besoins de l'âme ou Yves Bonnefoy de *Notre besoin de Rimbaud*.

L'œuvre d'art : un objet de pens e^{10}

On s'est peu avisé de ce qu'Hannah Arendt gratifie *L'Énéide, Le Pentateuque*, l'œuvre de Kafka ou les tableaux de Van Gogh du titre d'objets de pensée, de *thought-things*. Ou encore qu'elle distingue en Melville et Dostoïevski non seulement de grands écrivains mais de grands penseurs. Sans doute dire de la littérature, de la peinture, de la musique qu'elles pensent ou donnent à penser est plus propre à décourager qu'à aguerrir la réflexion tant l'usage transitif de ce verbe, à force d'emploi répété, s'est vidé de toute substance. Cependant, ce ne sont pas de simples formules.

Arendt soutient la thèse que « la source immédiate de l'œuvre d'art est l'aptitude humaine à penser ».

Or la pensée n'est pas chez elle une nébuleuse à l'enseigne de laquelle logent les réalités les plus floues. C'est une activité bien précise à laquelle elle a consacré un livre entier. C'est donc de cette implicite définition de l'œuvre d'art, anodine en apparence, qu'il nous faut partir.

-

¹⁰ Bérénice Levet. *Le musée imaginaire d'Arendt*. Éditions Stock. 2011. P. 29 – 30.

Objet de pensée, l'expression est à entendre au double sens, objectif et subjectif, du génitif : issu de la pensée et destiné aux hommes en tant qu'ils pensent.

L'art s'impose non seulement comme une des modalités de cette activité de l'esprit tout à fait spécifique, mais, au regard du cahier des charges du penseur arendtien, il ne semble pas excessif de l'affirmer, sa modalité privilégiée. La question qui se pose donc en tout premier lieu est celle de savoir ce que signifie penser pour Arendt.

L'imagination aux commandes¹¹

Arendt place aux commandes de l'activité de penser, de la recherche et de l'élaboration du sens l'imagination ou le cœur intelligent.

L'imagination élevée au rang de reine des facultés dans le domaine de la pensée : Baudelaire et Delacroix l'ont précédée sur cette voie dans le domaine de l'art, mais une telle hardiesse ne s'est rencontrée jusqu'alors chez aucun philosophe, à l'exception de Kant dans la lignée duquel Arendt s'inscrira. La promotion de cette faculté est décisive et annonce la parenté du penseur arendtien avec l'écrivain, le peintre ou le musicien. Cette décision, audacieuse, remonte à loin. Elle est exposée explicitement dans un texte capital de 1953, « Compréhension et politique l'2 ». Arendt surmonte l'apparente aporie à laquelle l'expérience d'une réalité, celle des camps de concentration et d'extermination, en excès sur tout ce qui a été pensé jusqu'alors, la confrontait, en érigeant l'imagination ou le cœur intelligent en organe de la pensée. Qu'est-ce que l'imagination ? Qu'est-ce que le cœur intelligent ? Dans cet article, Arendt mobilise trois références : la Bible, Prélude de Wordsworth et Kant. Les trois approches ne se contredisent pas, mais se complètent, apportent chacune leur note propre.

Arendt choisit d'abord, afin de mettre au jour les ressources dont l'esprit humain dispose pour être à la hauteur du réel, d'emprunter au *Livre des rois* la formule d'un cœur intelligent. Salomon venant d'être désigné comme le successeur de son père sur le trône du royaume d'Israël, « la nuit suivante, Dieu apparut à Salomon et lui dit : "Demande ! Que puis-je te donner ?" » Salomon répondit à Dieu : « Seigneur, mon Dieu, c'est toi qui fais régner ton serviteur à la place de David, mon père, moi qui ne suis qu'un tout jeune homme, et ne sais comment gouverner. Ton serviteur se trouve au milieu de ton peuple si nombreux qu'on ne peut ni le compter ni le dénombrer à cause de sa multitude. Il te faudra donner à ton serviteur *un cœur qui ait de l'entendement pour gouverner ton peuple, pour discerner le bien du mal*. »

Ce n'est pas seulement par goût des métaphores qu'Arendt recourt au langage biblique. La formule hébraïque contient des harmoniques parfaitement accordées à son esprit et qui disparaissent dans sa transposition en termes d'imagination. L'idée d'un don qu'on ne peut guère que solliciter témoigne de la conscience de notre finitude, comme l'exprime Heinrich Blücher hanté par la disproportion entre ce que les hommes peuvent introduire dans le monde et ce qu'ils peuvent comprendre :

« Les virtualités du cœur qui comprend sont infinies, et nous n'en faisons jamais assez, c'est pourquoi une prière serait vraiment de mise, mais sans autre exigence insolente : Seigneur, donne-nous un cœur sage qui comprenne. Nous n'avons pas besoin d'avoir le sens du péché pour sentir notre insuffisance face à l'infinité des possibles de notre liberté et pour rendre justice aux miracles. [...] La prière à elle seule et le sentiment qu'elle est nécessaire suffiraient à nous maintenir dans la conscience de notre faiblesse... »

Salomon ne demande ainsi ni une longue vie, ni la richesse, non plus une sagesse théorique — une sophia « pour savoir le nombre des moteurs célestes, ou si d'une prémisse nécessaire et d'une contingence résultent jamais une conclusion nécessaire », ainsi que l'a relevé Etienne Gilson, mais une phronèsis, une « prudence de roi » accordée aux fins temporelles qui sont les siennes, une « intelligence pour bien juger et pour bien gouverner son peuple ». En quoi Salomon revêt-il une

¹¹ Bérénice Levet. *Le musée imaginaire d'Arendt*. Éditions Stock. 2011. P. 37 – 48.

¹² Traduction française dans La nature du totalitarisme. Édition et traduction par Michelle-Irène Brudny-de-Launay. Payot. 2006. P. 34-53.

validité exemplaire pour le penseur, en quoi « cette prière garde-t-elle pour nous sa valeur », comme le soutient Arendt ? Celui qui veut gagner l'intelligence du monde humain, avoir prise sur le réel n'a pas moins besoin que Salomon d'un cœur qui ait de l'entendement.

Le cœur, écrit Arendt, est « la seule chose au monde » qui permette aux hommes de « porter le fardeau du don divin de l'action », c'est-à-dire de l'imprévisible, de l'irréversible, de la nouveauté irréductible. Comme le requérait l'objet auquel se confrontait alors Arendt : le phénomène totalitaire. En appeler au cœur humain, ce n'est donc pas en appeler à la sensiblerie mais à l'organe du particulier.

De toute évidence, lorsqu'elle se réfère au *Premier livre des rois*, Arendt n'a pas seulement à l'esprit l'épisode de la prière que Salomon adresse à Dieu mais également la scène dite du Jugement où « tout Israël » put vérifier que le vœu formé par le fils de David avait été exaucé, qu'un cœur intelligent était bien en Salomon, qu' « il y avait en lui une sagesse divine pour rendre la justice ». Salomon est confronté à l'inattendu. Le cas qui se présente à lui est sans précédent. Il ne peut s'appuyer sur aucune béquille juridique. Rappelons le contenu de cet épisode : deux femmes, deux prostituées, ont eu un enfant à trois jours d'intervalle. L'un des nouveau-nés est mort et toutes deux revendiquent le survivant. Elles en appellent au roi Salomon afin de trancher leur différend. Après avoir écouté chacune des deux versions, le roi ordonne de fendre en deux l'enfant et d'en donner à chacune la moitié. À l'écoute du verdict, l'une des deux femmes pousse un cri et dit préférer renoncer à l'enfant plutôt que de le voir mourir : « Pardon, mon Seigneur. Donnez-lui le bébé vivant, mais ne le tuez pas ! » Sa protestation révèle à Salomon qu'elle est la vraie mère.

Le tableau de Nicolas Poussin — représentant cette scène me semble mettre en lumière, mieux que tout long discours, ce que signifie pour Arendt être doué d'un cœur intelligent, ce qu'implique et ce que permet cet entrelacement de sensibilité et d'entendement qu'Arendt exige de l'acteur politique comme du penseur de la condition humaine. Que nous montre le tableau du Louvre ? Comme souvent avec Poussin, le peintre a synthétisé en une seule image les différents moments qui composent cet épisode : le récit par chacune des femmes, l'énoncé du verdict, son exécution et sa suspension. La tension dramatique y est à son comble. Poussin a figuré Salomon sous les traits d'un homme jeune au visage impassible, au regard et au geste de l'homme sage, retiré, isolé sur son trône, dominant la foule des passions humaines. D'autres peintres ont figuré cette scène du Jugement, mais seul Poussin a ainsi placé Salomon sur un trône surélevé depuis lequel il domine le monde des passions. Que ce soit chez Valentin ou chez Sebastiano Del Piombo, le fils de David participe à la scène par l'ensemble de son attitude, par son corps, son regard. De par la composition puissamment théâtrale qu'il a donnée à son tableau, Nicolas Poussin suggère que, pour rendre un jugement sage, équitable, Salomon doit être affecté par la situation sans pour autant être englouti par elle ; être hautement intéressé à l'action en cours sans être submergé par les passions — lesquelles, en revanche, envahissent les personnages qui se tiennent au pied du trône, décomposent les traits de leurs visages et paralysent leur faculté de discernement. Ce sont des cris qu'ils poussent, non des paroles qu'ils articulent. Le balancement parfait des gestes de Salomon, l'équilibre des formes, la symétrie du décor fortifient l'impression de maîtrise de soi à laquelle parvient le roi et qui lui permet de rendre un jugement droit.

La primauté du cœur intelligent professée par Arendt doit permettre de réviser certaines des interprétations hâtivement répandues à son propos. Arendt n'a pas congédié les sens. Nulle part, elle ne fait l'éloge de l'insensibilité, du détachement. Au contraire. « L'absence d'émotion n'est pas à l'origine de la rationalité et ne peut que la renforcer. » Et « le seul péché impardonnable » pour le criminel nazi ou stalinien, sera de « perdre son sang-froid ». On doit à Arendt de pouvoir distinguer entre celui qui, à l'instar de Salomon, est affecté tout en cherchant à demeurer maître de ses émotions, celui que les émotions dominent et paralysent, et celui chez lequel l'absence d'émotions n'est que l'indice d'une imperméabilité au réel. Ce dernier ne demeure impassible que parce qu'il est tout simplement inaccessible à ce qui se produit sous ses yeux. Il est deux écueils, l'insensibilité qui, la plupart du temps, est un « phénomène pathologique » et « la sentimentalité qui représente une perversion du sentiment » en cela que le sujet ne s'enivre en

réalité que de lui-même. Arendt se refuse à choisir entre ceux qui, lâchant la bride à leurs émotions, témoignent au fond d'une parfaite indifférence à l'objet qui suscite leur émotion et ceux qui, assimilant toute prise en considération du réel à une marque de sentimentalisme ou de sensiblerie se grisent de leurs théories.

Arendt n'a pas non plus congédié les passions. Elle a congédié les passions au sens moderne du terme pour sauver les passions au sens ancien. Elles ne sont pas l'expression d'un état intérieur, elles révèlent la façon dont le monde se donne. Elles traduisent une expérience du réel. Arendt les a d'ailleurs hiérarchisées en fonction du degré de réalité dont elles emplissent notre âme. Mesurés à cette aune, l'espoir et la peur occupent un échelon inférieur comparés à la colère et au rire : l'objet qui les suscite est pleinement présent. Chercher à délivrer les hommes de la passion, du chagrin, de la crainte, les « guérir » de la colère relève d'un projet de déshumanisation de l'homme. La seule pierre de touche qui vaille en matière de passion est celle de leur fondement dans le réel. La colère légitime est celle qui se mutine contre une situation qui peut être changée. L'homme que ne met pas en colère l'injustice ne saurait se flatter de posséder plus de raison que celui qu'elle révolte. Le degré de rationalité d'une proposition ou d'une attitude est proportionnel à sa prise en considération du réel. Ses réflexions sur la violence humaine font très clairement ressortir ce point. La violence n'est pas irrationnelle en soi, on ne la qualifiera comme telle que lorsqu'elle s'en prend à des chimères. La violence de Billy Budd est parfaitement rationnelle en tant qu'elle réplique à un acte de calomnie odieux — ce qui ne signifie pas qu'elle soit légitime. D'où le tragique de la situation que résume le capitaine Vere auquel il revient d'exécuter la sanction : « Frappé à mort par un ange de Dieu! Et pourtant l'ange doit être pendu! » Si la violence est condamnable, ce n'est pas à proportion de son irrationalité mais de ce qu'elle bouleverse l'ordre du monde — comme la tragédie grecque nous l'avait appris. Elle est, et c'est à l'« admirable roman » de Melville qu'il revient de l'« avoir mis si bien en lumière », de nature fondamentalement antipolitique.

Le penseur, pas plus que l'homme politique, ne doit donc chercher à étouffer ses affects. Ce n'est pas sine ira et studio quelle écrit Les Origines du totalitarisme mais « avec douleur et affliction ». Et cela n'obère pas son intelligence des faits. Au contraire. « Décrire les camps de concentration sine ira n'est pas être "objective", écrit-elle à Eric Voegelin, c'est fermer les yeux sur leur réalité. » Arendt n'entre pas dans les vues des modernes qui confondent l'objectivité avec la neutralité. Le juge est impartial : il considère avec équité les différentes parties, mais il n'est nullement indifférent. Le modèle en la matière, pour Arendt, est Homère ou encore Hérodote, capables l'un et l'autre de louer la grandeur des Achéens comme des Troyens, d'Achille comme d'Hector, des Grecs comme des Barbares. Le monde ne se donne pas à nous dans une neutralité axiologique. L'esprit, on l'a vu, est enclin par une sorte d'atavisme à s'exiler du réel. Grâce au don d'un cœur intelligent, il est retenu de glisser sur la pente où son intelligence seule serait tentée de l'entraîner. Le réel garde la préséance. Il demeure lié à l'événement, c'est-à-dire au particulier, à son imprévisibilité, à sa contingence, à son irréversibilité, à ce qu'Arendt appelle aussi sa nécessité (il aurait pu ne pas être, mais une fois qu'il est, nul n'est autorisé à le biffer).

Ce « langage biblique », Arendt propose de le traduire « en termes plus familiers » mais « non plus appropriés », par **imagination** — comme souvent, Arendt propose cette substitution comme une concession à l'oreille et à l'esprit de ses contemporains qu'elle soupçonne d'être peu exercés aux métaphores. Il lui faut malgré tout lever les équivoques. Le lecteur ne risque pas moins de trébucher sur ce mot d'imagination. Aussi commence-t-elle par préciser que l'imagination n'est pas la fantaisie qui « rêve les choses », et par là même les appauvrit— en les abandonnant sans défense aux fantasmes de l'individu. L'imagination n'est pas non plus la folle du logis. En lui confiant les rênes de la pensée, Arendt se défend de jeter par-dessus bord la rationalité. Pour en prévenir le soupçon, elle s'autorise de quatre vers de Wordsworth qui font de l'imagination non l'autre de la raison, mais son expression la plus achevée, sa modalité la plus élevée.

«... L'imagination, qui n'est, au vrai, Qu'un autre nom donné à l'absolu pouvoir, La claire intuition, et l'ampleur de l'esprit; À la Raison, lorsqu'elle est le plus exaltée. »

Claire intuition, ampleur de l'esprit, dit le poète. Elle est la faculté, précise Arendt, qui « a trait aux ténèbres du cœur humain et à cette curieuse densité qui entoure tout ce qui est réel ». L'imagination est accordée à « ce noyau le plus intime dont l'existence n'est jamais aussi certaine pour nous que ne le sont les ténèbres ou l'opacité », vers lequel nous dardons toutes les fois où nous voulons atteindre autrui ou un événement dans son unicité. Arendt a raison de se méfier des interprétations hâtives qui la rendraient suspecte de complicité avec les forces de l'obscurantisme. Or, et c'est capital, en plaçant aux commandes de la pensée, l'imagination, ce n'est pas à l'irrationnel qu'Arendt fait droit mais à l'extra-ordinaire, au contre-toute-attente, à la « fécondité de l'imprévu qui dépasse tous les calculs de l'expert ». Si Arendt reconnaît la possibilité même des « miracles », c'est précisément qu'elle répugne à abandonner la rationalité au principe de raison suffisante qui impose de rattacher à chaque étant une cause. On ne saurait être plus attaché à la rationalité qu'Arendt. On ne trouve pas, dans toute son œuvre, la moindre complaisance à l'égard de l'irrationnel. Elle ne joue jamais l'intuition contre la raison. Et elle rend hommage à Jacques Maritain d'avoir été « effrayé » par les attaques de Bergson contre celle-ci. Qu'on ne puisse pas tout expliquer, tout démontrer, « ne doit jamais servir d'argument en faveur de la supériorité des facultés irrationnelles », met en garde Arendt qui se refuse à choisir entre la rationalité scientifique et l'irrationnel, entre l'intelligence et l'intuition, entre l'esprit de géométrie et la superstition, entre la rigueur des chiffres et les douces et évanescentes rêveries du cœur.

Arendt ne souffle donc pas sur les chandelles de **la raison mais n'oublie pas que la rationalité n'est pas le monopole de la science**. La raison n'est pas née avec la mathématique et la physique modernes. Il y a du rationnel avant Galilée, avant Descartes, avant Hobbes. « *C'est à tort, écrit Arendt, que les modernes ont cru que le calcul des conséquences était la forme la plus élevée et la plus humaine de rationalité.* » La ratio des modernes ne doit pas rendre caduc le *logos* grec qui seul fait signe vers une faculté spécifiquement humaine en rendant indissociable la raison et le langage. Lorsqu'il s'agit de compter, de chiffrer, de mesurer, de déduire, d'enchaîner rigoureusement et avec la plus grande cohérence des propositions, l'intelligence artificielle remplace sans dommage les hommes, rivalise avec eux et peut même les défier. Le joueur d'échecs ne trouve-t-il pas dans la machine son plus roboratif et redoutable adversaire ?

Arendt met en lumière le glissement de sens qui s'est opéré lorsque la formule aristotélicienne de l'homme comme zôon logon echon, qui entrelaçait langage et raison, a été traduite par les Latins en être doué de raison. « Ce qui fait que notre pensée est rationnelle, écrit-elle dans son Journal de pensée, c'est uniquement le fait qu'elle peut rendre compte d'elle-même », prendre la forme d'une proposition explicitement énoncée, intelligible, douée de sens pour les autres hommes, susceptible d'être rendue publique et ainsi mise à l'épreuve, discutée, contredite. Les critères de la rationalité retenus par Arendt croisent ceux dégagés par l'auteur des Origines de la pensée grecque : Jean-Pierre Vernant établit en effet un lien étroit entre le déploiement de la rationalité et l'avènement de l'espace politique comme lieu de confrontation et de discussion des opinions. Les assemblées délibératives dans la Grèce démocratique de Périclès sont d'éminents lieux de la rationalité, mais on peut, avec Arendt et Jacqueline de Romilly, faire remonter cette forme de rationalité aux assemblées réunies par les chefs des Achéens ou des Troyens dans L'Iliade qui discutent, échangent des arguments, se réfèrent à des usages et à des expériences partagés par tous. Usage qui, comme le remarque l'helléniste, existe chez les dieux eux-mêmes : « Les assemblées des dieux, chez Homère, alternent avec les assemblées des guerriers. »

Dans *La Vie de l'esprit*, Arendt déclare « *trustworthiness* », littéralement, digne d'être tenue pour vraie, la proposition qui revêt « un sens pour les hommes tels qu'ils sont constitués ». Utilisant cette pierre de touche, elle estime qu'il entre plus de vérité dans « le dogme de la Résurrection » que dans « l'idée que se fait le philosophe de l'immortalité de l'âme » : pour la « créature pourvue d'une âme et d'un corps » qu'est l'homme, « la perspective d'un au-delà où elle ressuscite telle qu'elle est et se connaît » prend sens. À l'inverse, le postulat des philosophes demeurera « *irrelevant* », sans la moindre pertinence existentielle.

Plus tard, la notion d'imagination sera exclusivement placée sous l'éclairage de Kant et exaltée comme organe de déplacement et d'élargissement de la pensée. L'imagination désigne l'aptitude de l'esprit humain à s'ouvrir à ce qui n'est pas lui, à aller en visite — « To think with the enlarged mentality that means you train jour imagination to go visiting » —, à se mettre à la place d'autrui, à envisager les choses depuis d'autres points de vue que le sien. L'imagination témoigne de ce que nous ne sommes pas ligotés aux coordonnées spatio-temporelles à partir desquelles nous considérons le monde. Nous pouvons émanciper notre jugement des conditions particulières, idiosyncrasiques qui s'y attachent. Elle témoigne de notre liberté et proteste contre toute naturalisation, toute socialisation de l'esprit. La pensée est ainsi une manière de se mouvoir en liberté dans le monde.

Penser, c'est, en effet, grâce à l'imagination qui se trouve aux commandes, pouvoir se quitter, passer les frontières de son individualité, de son époque, de son lieu de naissance, autrement dit, s'affranchir de toute assignation à résidence.

C'est sur cet aspect d'arrachements et de déplacements multiples qu'il convient d'insister pour écarter les risques de malentendus contenus dans l'expression « se mettre à la place d'autrui » qu'Arendt emprunte à Kant. Arendt nous invite à jouer, sans réserve, de cette latitude offerte à l'esprit par l'imagination —il ne s'agit pas de troquer un préjugé contre un autre, mais bien de jouir pleinement, horizontalement et verticalement, dans l'espace et dans le temps, de la liberté qu'a l'esprit de se mouvoir, de se déplacer, de voyager, d'écouter les infinies variations qu'un même thème est susceptible de recevoir. Le jugement juste ne s'énoncera qu'au terme de ce détour, après s'être soumis à cet exercice de polyphonie, de dissensus délibérément provoqué. Ce qui fait défaut à celui qui est privé d'imagination, ce n'est pas le doux refuge du monde imaginaire, mais l'impuissance à se mettre à la place d'autrui, à se dédoubler. Il est enfoncé dans son expérience, ficelé à elle, enfermé dans son idiosyncrasie, incapable de se quitter. Si, comme l'écrit Blixen, inspirée par sa lecture du conte d'Andersen, Hans le balourd, « ce sont les gens sans imagination qui sont les pires », c'est précisément parce que, faute de cette faculté, « ils ne comprennent rien ». Imagination et compréhension sont inséparables — cette association éclairera, pour Arendt, la figure du criminel nazi. Et nombreux sont les romans qui soutiennent implicitement cette thèse : on citera à cet égard le très beau Christmas Carol de Dickens.

En outre, **l'imagination est appariée à l'essence même du réel**. Le réel se distingue par son essence kaléidoscopique de sorte qu'une faculté mentale capable de se déplacer lui est parfaitement assortie. Si, pour Platon, le degré de réalité d'un objet décroît à proportion du nombre des points de vue qu'il est susceptible de recevoir, de leurs accords et désaccords, au contraire, pour Arendt, la réalité d'un objet, d'un être s'atteste dans **la multiplicité des perspectives** depuis lesquelles on peut l'embrasser ; rien n'est plus un et identique à soi, plus cohérent que le mensonge, que les mondes fictifs. Comme l'observait Simone Weil, il n'y a que le trompe-œil qui ne change pas d'apparence selon le point de vue depuis lequel on l'appréhende. C'est aussi le génie du christianisme, la remarquable sagesse des Évangiles que de se décliner au pluriel, sans redouter les variations, voire les désaccords.

Ce procédé — la variation de points de vue qu'elle admire chez Thucydide ou Faulkner et qui n'est pas étrangère à l'esthétique cubiste — aux enjeux en apparence seulement formels ou stylistiques, réussit en réalité à relever le défi que lance la réalité à celui qui veut la dire ou la montrer, à l'intention de fidélité et de vérité qui l'anime. C'est la grande erreur des modernes pour Arendt que d'avoir rendu incompatibles l'impartialité et la prise en considération des points de vue. La poursuite désintéressée du vrai, cette « curieuse passion, inconnue hors de la civilisation occidentale » jusqu'à ce qu'Homère l'y introduise en chantant les exploits des Troyens non moins que ceux des Achéens, n'est pas compromise par une telle démarche.

Un récit ou un tableau qui travaille à placer son objet sous des éclairages multiples et toujours renouvelés, à croiser les perspectives, s'approche plus assurément du réel que tous les travaux réputés scientifiques, résolus à faire abstraction des témoins.

La disponibilité au monde

L'artiste véritable se distingue, chez Arendt, par sa disponibilité au monde. Il ne nous livre pas le produit de sa fantaisie, de ses fantasmes. « Un bon roman n'est en aucune façon (...) une fiction de pure fantaisie », professe-t-elle. L'artiste crée sous la conduite de l'imagination au sens qu'elle a donné à cette faculté, de don, rare et, pour cette raison, infiniment précieux, de se déplacer en esprit et de perforer la « curieuse densité qui entoure ce qui est réel ».

Il voit ce que personne n'a vu, entend ce que personne n'a entendu avant lui, et porte ses découvertes à l'expression. S'il rend visible l'invisible, ce n'est pas qu'il est le siège de révélations surnaturelles. Il n'est ni un visionnaire, ni un prophète. Mais un homme incomparablement doué de cette imagination que Delacroix définit dans son *Journal* par une certaine qualité du regard : elle est, écrit-il, « cette délicatesse d'organes qui fait voir là où les autres ne voient pas et qui fait voir d'une différente façon ».

N'est-ce pas dans ces termes qu'Arendt rend hommage à **Proust** lorsqu'elle le sollicite dans *Les Origines du totalitarisme*? « II y a des facteurs sociaux qui n'apparaissent pas dans l'histoire politique ou économique, qui échappent à l'attention de l'historien et que rapportent seuls les poètes et les romanciers grâce à la force supérieure de leur passion et de leur pénétration. »

Être loyal avec la vie, avec le réel, c'est l'accueillir dans ses traits essentiels. À l'instar de Duns Scot, l'artiste se distingue par sa « préférence ontologique pour le contingent plutôt que le nécessaire, pour le particulier existant plutôt que pour l'universel ». Aux yeux de l'artiste, cet homme-ci occupe un rang supérieur à la simple pensée de l'humanité. Les grandes abstractions lui répugnent. Le romancier, le conteur, le poète, le peintre ne connaît pas l'Homme, « ce singulier propice à toutes les abstractions », selon la belle formule de Marc Bloch. Derrière celles-ci, il rétablit les seules réalités concrètes que sont *les* hommes. Le rapport d'Arendt à l'art du roman est à cet égard tout à fait significatif. Dans La Crise de la culture, Arendt s'accorde avec Hegel pour établir que le conflit de l'individu et de la société définit en propre le genre romanesque, qu'il en est le ressort fondamental. Ce conflit, Arendt le voit poindre à la cour de Louis XIV « qui sut si bien réduire la noblesse française à l'insignifiance, en se bornant à la rassembler à Versailles », en transformant les nobles en des courtisans tout entiers absorbés par « les intrigues, les cabales et les commérages sans fin que cette réunion perpétuelle ne pouvait manquer d'engendrer ». Aussi, révisant la généalogie du roman qui le fait ordinairement descendre de l'épopée, désigne-t-elle les Mémoires de Saint-Simon comme le « vrai précurseur du roman, de cette forme d'art entièrement moderne ». Et en aval, inscrit-elle, les « sciences sociales et la psychologie ». (...)

Sans doute Arendt se sent-elle plus d'affinités avec l'épopée ou le conte — leurs postulats anthropologiques, comme on le verra, lui sont plus accordés. Cependant, force est de constater qu'elle lit des romans et qu'elle place très haut certains romanciers alors qu'elle ignore superbement les travaux des sociologues et des psychologues.

Il y a à cela une raison simple qui perce dans *La Vie de l'esprit*, et qui tient précisément à ce que **le roman est toujours une pensée du particulier**.

Arendt oppose à la psychologie et à la psychanalyse — sciences modernes nées sur le tard de la volonté d'« éclairer les "ténèbres du cœur humain" dont parle la Bible » — la « psychologie de l'individu », cette « prérogative de la fiction, du genre romanesque, du théâtre » qui, elle, « ne sera jamais une science » car, « en tant que science, c'est une contradiction dans les termes ».

La science est toujours science du général ; la fiction, exploration et examen du particulier. La psychologie et la psychanalyse généralisent, le roman particularise. Le roman raconte toujours l'histoire de quelqu'un. Seule l'expérience individuelle l'intéresse.

L'art vit de la saveur des vies individuelles, des expériences singulières. 13

.

¹³ Bérénice Levet. Le musée imaginaire d'Arendt. Éditions Stock. 2011. P. 73 – 76.

Supplément : Yannick Haenel¹⁴

J'attends tout d'une œuvre d'art¹⁵

C'est à Béthune, dans le nord de la France, à une heure vingt de Paris en TGV. Il y a en ce moment, et jusqu'au 10 février 2019, une exposition stupéfiante à Labanque, ce centre d'art qui déploie ses immenses salles dans l'ancien bâtiment de la Banque de France. L'exposition s'appelle « Vertiges », c'est le troisième volet d'une trilogie que Léa Bismuth a appelé « La Traversée des inquiétudes », et qui est librement adaptée de la pensée de Georges Bataille.

Il faudrait, lorsqu'on visite une exposition – lorsqu'on se livre à la beauté des œuvres d'art –, abandonner ses raisons de vivre afin d'en attendre de nouvelles ; personnellement, **j'attends tout d'une œuvre d'art** ; qu'elle me réveille, me comble, me délivre.

« Vertiges », par sa richesse, par son intensité, vous accorde tout. Rares sont les expositions d'art contemporain qui vous prodiguent à ce point une sensation d'effervescence. On la traverse en crépitant de désirs ; on en ressort extatique, sourire aux lèvres, comme si l'on avait atteint ce bleu du ciel qu'après Georges Bataille Léa Bismuth met en jeu, au bord du silence mystique, comme la transparence ultime du grand texte ardent que devrait être toute exposition.

Pour écrire, penser, aimer, il faut être ardent. Ainsi de « Vertiges », où chaque artiste choisi par Léa Bismuth engage une manière de vivre coupante, poétique, anarchiste (il y a une politique de la solitude).

Trois murs de photographie d'Antoine d'Agata composent une mosaïque-atlas fascinante où la géopolitique désorbitée se lit désormais sur les visages, dans la simplicité terribles de nos solitudes : le monde supplicié d'aujourd'hui tord sa misère en tous sens, et le corps n'est plus qu'un halo spectral jaune et rouge, comme une flamme sauvée de l'enfer.

Il y a dans les sous-sols un Luna Park désaffecté où l'artiste Romina de Novellis, à partir d'un manège, invente avec sa nudité une contre-société rituelle ; il y a un oiseau à bec de couteau de Daniel Pommereulle qui déchire l'espace ; il y a des ciels enflammés, des aubes d'encre, la Genèse en araméen, un homme nu qui tient une scie, du Beckett récité dans un jardin.

Il y a le génial Georges Tony Stoll, Sabrina Vitali, Bruno Perramant, Marie-Luce Nadal, Rebecca Digne, Charles-Joseph H. Boutros, Juliette Agnel, Mel O'Callaghan et Claire Chesnier.

Sans l'impossible, dont « Vertiges » témoigne, la pensée n'est rien, l'économie épouse le brigandage et l'étouffement règne. Seul l'impossible récuse la domination, parce qu'il sait que la gratuité est plus importante que l'argent.

C'est ce qui se joue, au gré des étages de Labanque et des subtils décalages proposés par Léa Bismuth, c'est une expérience charnelle. Le possible est une imposture : c'est la vie mal rêvée. L'impossible, c'est le vertige imposé : la chute vers le haut.

L'atelier des lumières du toc¹⁶

C'est le début de la semaine à Paris, il est 14 heures : avec le grand soleil de septembre et la douceur du début d'après-midi, je m'attendais à ce qu'il n'y eût personne, j'imaginais les flâneurs aux terrasses des cafés, dans les squares, faisant la sieste.

Bref, je pensais entrer tout de suite, je n'avais même pas réservé ma place sur Internet, j'y suis allé

¹⁴ Yannick Haenel est né le 23 septembre 1967 à Rennes. Il a passé sa jeunesse en Afrique, puis au Prytanée Militaire de la Flèche (séjour qu'il a relaté dans son premier roman : Les Petits soldats , paru en 1996 aux éditions de la Table Ronde). Il vit à Paris, où il co-anime avec la revue Ligne de risque, qu'il a fondée en 1997. Il a publié, entre autres, quatre romans aux éditions Gallimard, collection L'Infini : Introduction à la mort française (2001), Évoluer parmi les avalanches (2003), Cercle (2007, prix Décembre), et Jan Karski (2009, prix du roman Fnac et prix Interallié) ainsi qu'un essai sur la Dame à la licorne aux éditions Argol : À mon seul désir (2005). En 2017, son roman Tiens ferme ta couronne est sélectionné pour le prix Goncourt.

 $^{^{15}}$ Charlie Hedo n°1365, 19 septembre 2018, p. 12

¹⁶ Charlie Hedo n°1365, 19 septembre 2018, p. 15

décontracté, à *l'ancienne*; mais une fois arrivé au 38, rue Saint-Maur, dans le 11^e arrondissement, surprise : la rue entière est bourrée de centaines de touristes américains et asiatiques, de seniors en super-forme, d'étudiants aussi, surtout des filles.

Tous font la queue pour découvrir L'Atelier des Lumières, ce nouveau lieu d'exposition numérique qui propose « une immersion dans l'art et la musique » à partir de l'œuvre de Gustav Klimt.

J'ai l'impression de patienter devant une salle de concerts plutôt que devant un musée, mais ça tombe bien : dans la brochure, on présente cet atelier comme une « *alternative aux lieux d'exposition classiques* ».

Dans la file d'attente, derrière moi, un septuagénaire pétulant et bronzé, sosie de Jean d'Ormesson, explique à deux femmes de son âge qu'il a vu il y a quelques années aux Baux-de-Provence, dans une carrière pleine de lumière, une « exposition immersive » consacrée à Picasso : « C'était merveilleux, dit-il, on était dans les œuvres, on vivait dans les tableaux. » Les deux néophytes sont conquises, elles aussi veulent habiter à l'intérieur d'une peinture, elles veulent leur expérience « immersive ».

C'est exactement ce que disait un article que j'ai lu dans Le Parisien à propos de L'Atelier des Lumières : « *La peinture est enfin vivante* », y écrit la journaliste, extatique (mais sans vouloir faire de mauvais esprit, je remarque que Le Parisien – avec TF1, la Fnac, la RATP et bien d'autres – est partenaire de l'exposition).

En tout cas, je partage le fantasme des deux belles dames : qui n'a jamais rêvé de vivre dans une œuvre d'art, de respirer les couleurs de l'intérieur, de laisser son corps se déployer dans la peinture ? Je piaffe d'impatience : ce qu'on nous promet dépasse l'idée même d'exposition – c'est une *expérience*.

Le lieu est une ancienne fonderie, dont les structures métalliques ont été conservées ; on y entre comme dans un cinéma, par de vastes portes, puis on pénètre dans la nef d'une immense halle qui fait 1 500 m².

Comme le dit Bruno Monnier, P-DG de Culturespaces, la fondation qui a racheté les lieux et conçu ce programme culturel pour tous : « Il s'agit de substituer l'immersion à la contemplation. » L'œuvre de Klimt, dit le P-DG, a été choisie pour inaugurer ce concept parce qu'elle propose « un voyage au cœur des œuvres colorées et lumineuses de l'artiste » ; et il est vrai que les adjectifs « coloré » et « lumineux » ne pouvaient pas être mieux choisis : toute peinture n'est-elle pas fondée sur la couleur et la lumière ?

Pendant les trente-cinq minutes de projection, le sol et les murs de la halle se couvrent d'images au format géant : ce ne sont pas les œuvres de Klimt qui vous apparaissent, mais leur image reproduite et orchestrée sur fond de Wagner et de Strauss. Des motifs décoratifs, des myriades de pétales d'or se mettent à tournoyer le long des parois scintillantes ; et voici qu'à ce son et lumière qui veut nous en mettre plein la vue se mêlent des visages, des corps découpés dans les tableaux de Klimt, qui s'agitent en un diaporama diapré, frénétique, un peu tape-à-l'œil.

Le public s'assied à même le sol, dos contre les parois ; il y a même des gens qui s'allongent. Deux femmes, visiblement mère et fille, n'osent pas s'asseoir par terre : « C'est poussiéreux. » Elles n'ont pas l'air d'apprécier l'immersion : « C'est de la décoration, pas de l'art. » La plus jeune n'est pas d'accord : « C'est joli, les couleurs sont belles... Et pas besoin d'aller à Vienne ! » « Non, dit l'autre, c'est bas de gamme... De l'art pour les nuls ! »

C'est vrai qu'on se croit un peu dans un parc d'attractions : bombardé par l'éclat de vulgaires posters lumineux, notre corps ne sait plus où se mettre, il se demande bien où trouver là-dedans un peu d'art.

Gianfranco Iannuzzi, le directeur artistique et coréalisateur de l'exposition, explique : « *Notre objectif est de laisser au visiteur sa liberté de perception et d'interprétation dans un espace où ses mouvements et ses déplacements font partie intégrante de l'exposition.* » De fait, on est bien obligé de se déplacer : à rester planté face aux parois, on risque l'ankylose.

Iannuzzi nous invite, selon l'expression tarte à la crème des dispositifs contemporains, à une

« attitude plus participative ». En vérité, on est surtout abasourdi par le brouhaha. Personne ne sait plus où porter son regard, on ne cesse de balayer des yeux chacune des parois sans rien voir. La « forte vibration émotionnelle » voulue par Iannuzzi dissout toute rencontre visuelle avec l'œuvre de Klimt, laquelle est instrumentalisée comme prétexte visuel à un simple **divertissement** de nature hypnotique.

À la fin, quand la lumière se rallume, le public applaudit. Applaudir après une séance de diapositives survoltées, il aura fallu des siècles d'histoire de l'art pour en arriver là.

Les questions que soulève une telle entreprise sont évidemment multiples : quoi qu'en dise le directeur de Culturespaces, il ne s'agit absolument pas d'un lieu où l'on expose de l'art, mais où l'on fournit à des consommateurs un produit dérivé sous forme de cartes postales géantes en mouvement. Cela s'appelle du toc.

D'ailleurs, la clientèle somnambulique qui se presse ici ne s'en formalise pas : elle ne s'agrège à flux tendus chaque jour dans cette halle mi-boîte de nuit, mi-CDI de lycée de banlieue, que pour « passer un bon moment », comme me le confie un jeune couple de Parisiens qui s'en fout (ils ont eu des billets gratuits). Quand je leur demande s'ils aiment Klimt, la fille répond : « Tout le monde aime Klimt. »

La foule visée par ce dispositif de consommation culturelle n'est pas la clientèle des musées, mais celle qui ne les supporte plus (parce qu'il n'est pas de tout repos d'endurer le face-à-face avec une peinture de Manet, de Delacroix ou de Picasso : **sentir et penser fatigue**).

Il y a longtemps que cette clientèle ne fait plus la part entre l'art et les produits culturels dérivés, et même qu'elle préfère la boutique du musée au musée lui-même. L'Atelier des Lumières ne fait ainsi qu'entériner une tendance, dans les pratiques touristico-culturelles mondialisées, à préférer le faux.

Voilà, **le faux est désormais préférable au vrai**. Diagnostic que le P-DG de Culturespaces traduit avec une pudeur implacable : « *Nous observons que les musées ne touchent pas tous les publics*. »

Alors, qu'est-ce que le public de L'Atelier des Lumières a vu ? Des Klimt ? *Naturellement*. Dans la boutique, j'entends un type dire au téléphone : « *Je sors de l'expo Klimt*. » En toute logique, on va bientôt légitimer le faux pour faire oublier le vrai auquel on n'accède pas. Cela s'appelle un protocole de perception manipulée.

Tous ceux qui prétendent mettre l'art à la portée de tous mentent : ils ne parlent qu'en fonction de leur seul intérêt, qui consiste à profiter de **l'épaississement de la sensibilité**. À ce jeu, un bon vieux son et lumière fera toujours l'affaire, on rebaptisera ça « *art numérique* », « *expérience immersive* », et avec un sourire vertueux, on actionnera le tiroir-caisse.

Où en sommes-nous et où atterrir?

Introduction

En 1958 Hannah Arendt, penseur politique américain, publie, sept ans après *Les origines du totalitarisme*, *Condition de l'homme moderne*. L'analyse philosophique, politique et historique, qu'elle y mène, a pour but de rechercher l'origine de l'aliénation du monde moderne, de sa double retraite fuyant la Terre pour l'univers et le monde pour le Moi, afin d'arriver à comprendre la nature de la société telle qu'elle avait évolué et se présentait au moment de l'avènement d'une époque nouvelle et encore inconnue. « Époque » dans laquelle nous vivons aujourd'hui.

En 2016 Bernard Stiegler, philosophe français consacrant son œuvre au temps et à la technique, publie *Dans la disruption*, *Comment ne pas devenir fou ?*.

En 2017 Emmanuel Todd, anthropologue, historien français et spécialiste des systèmes familiaux, publie *Où en sommes-nous ? Une esquisse de l'histoire humaine.*

En 2017 Bruno Latour, anthropologue, sociologue et philosophe français des sciences, publie *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*.

Trois publications très récentes, trois questions qui démontrent notre désorientation face à notre « monde », à notre « époque ».

C'est cette même désorientation qui est à l'origine des « cours » donnés à l'UTL depuis octobre 2015 : Repères pour un monde numérique puis La condition humaine à l'époque numérique.

Je vous propose maintenant de poursuivre et structurer cette recherche autour des deux questions : Où en sommes-nous et où atterrir ?, tout en ayant en tête la terrible interrogation : Comment ne pas devenir fou ?.

Les trois derniers cours de cette saison seront donc consacrées à un croisement et une confrontation de points de vue issus de :

- Dans la disruption de Bernard Stiegler.
- *Où atterrir* ? de Bruno Latour.

avec le dernier chapitre de *Condition de l'homme moderne* de Hannah Arendt : *L'âge moderne et la vita activa*, chapitre lu et étudié lors de nos ateliers de lecture.

Avec pour ambition d'ouvrir le chemin vers l'écriture d'une *Condition de l'homme numérique* poursuivant la démarche d'Arendt pour rejoindre celle de Stiegler. Écriture qui prendra en compte :

- Les repères pour un monde numérique établis en 2015-2016.
- La réflexion ¹⁷ menée de 2016 à 2018, à travers huit questions ¹⁸, sur la condition humaine à l'époque numérique.

Fin 2018 Bernard Stiegler publie deux livres.

- La réédition de sa thèse, La technique et le temps.
- Un livre qui pourrait nous aider à répondre à la question de Bruno Latour : Au-delà de l'Anthropocène.

Encore plus qu'Arendt, Bernard Stiegler est un auteur difficile à lire. Comme Arendt ses livres sont l'expression écrite du développement d'une pensée et n'ont pas de vocation pédagogique. Différemment d'Arendt, et un peu comme Lacan, Stiegler conceptualise beaucoup en multipliant la création de néologismes.

Je vais entreprendre un travail visant à le « traduire » sans le déformer.

Octobre 2018 – Avril 2019 Page 25 AHA

¹⁷ Réflexion qui intègre, partiellement, 1'apport du livre d'Emmanuel Todd : Où en sommes-nous ?

¹⁸ 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 ?

Condition de l'homme moderne : L'âge moderne et la vie active¹⁹

C'est dans ce dernier chapitre que Hannah Arendt démontre toute la pertinence des distinctions qu'elle a opérées dans et autour de la vie active. À partir de trois évènements elle décrit et analyse la réaction en chaîne qui a conduit, à ce qu'elle appelle, **la double aliénation de l'homme moderne**, évoquée dès le prologue : la fuite de la Terre pour l'Univers, du Monde pour le Moi.

L'aliénation

Pour Arendt, trois grands événements dominent le seuil de l'époque moderne et en fixent le caractère. La découverte de l'Amérique suivie de l'exploration du globe tout entier qui a permis à l'homme de prendre pleinement possession de sa demeure mortelle. La Réforme qui, en expropriant les biens ecclésiastiques et monastiques, a commencé le double processus de l'expropriation individuelle et de l'accumulation de la richesse sociale. L'invention du télescope et l'avènement d'une science nouvelle qui considère la nature terrestre du point de vue de l'univers. Ce que retient Arendt du premier évènement c'est qu'en mesurant et en arpentant la Terre l'homme s'est dégagé de tout attachement, de tout intérêt pour ce qui est proche de lui, et s'est éloigné de son voisinage, avec comme symbole l'invention de l'avion. On ne peut diminuer la distance terrestre qu'à condition de mettre une distance décisive entre l'homme et la Terre, qu'à condition d'aliéner l'homme de son milieu terrestre immédiat. Arendt trouve ainsi une des origines de la première des deux aliénations relevées dès son prologue, entamé sous le signe du lancement dans l'univers d'un objet terrestre fait de main d'homme : l'aliénation par rapport à la Terre. Point qu'elle approfondit un peu plus loin avec l'invention du télescope.

Mais c'est à l'évènement de la Réforme qu'elle s'attaque d'abord le plus longuement. L'expropriation du paysannat, conséquence imprévue de l'expropriation de l'Église, a précipité l'Occident dans une Histoire où l'on a vu la propriété détruite dans le processus de son appropriation, les objets dévorés dans le processus de leur production, la stabilité du monde sapée dans un processus perpétuel de changement. Dans un premier stade la misère a été imposée à un nombre toujours grandissant de travailleurs privés de la double protection de la famille et de la propriété privée d'une parcelle du monde qui, jusqu'à l'époque moderne, avait abrité l'activité de travail soumise aux nécessités vitales. Dans un deuxième stade la société remplaça la famille comme sujet du processus vital. La classe sociale assura à ses membres la protection que la famille procurait autrefois aux siens, et la solidarité sociale se substitua fort efficacement à l'ancienne solidarité naturelle qui régissait la cellule familiale. Le territoire de la nation remplaça pour toutes les classes le foyer, propriété individuelle, dont on avait privé la classe des pauvres. Le troisième stade dont Arendt décrivait les prémisses en 1958 est aujourd'hui atteint. L'humanité commence à se substituer aux sociétés nationales, la Terre aux territoires des États. Mais nous avertissait Arendt, le processus d'aliénation par rapport au monde prend forcément des proportions encore plus radicales si on le laisse obéir à sa loi propre. Car on ne saurait être citoyen du monde comme l'on est citoyen de son pays, et l'homme social ne possède pas la propriété collective comme la famille possède la propriété individuelle. L'éclipse du monde public commun, si décisive pour la solitude de l'homme de masse, si dangereuse par l'aliénation des mouvements idéologiques de masse dont elle est la cause, a commencé très concrètement par la perte de cette parcelle du monde que l'homme possédait en privé. (1)

La découverte du point d'appui d'Archimède

Arendt retrace et analyse ensuite l'impact du *troisième évènement*, l'invention par Galilée du télescope et l'avènement d'une science nouvelle considérant la nature terrestre du point de vue de l'univers. Quelle que soit aujourd'hui notre œuvre en physique, dans tous les cas nous manions la nature d'un point de l'univers situé **hors** du globe. Sans nous tenir réellement en ce point dont rêvait Archimède, liés encore à la Terre par la condition humaine, nous avons trouvé moyen d'agir sur la

Octobre 2018 – Avril 2019 Page 26 AHA

¹⁹ D'après l'aperçu de ce dernier chapitre donné dans mon guide de voyage à travers une œuvre : Penser avec Hannah Arendt. p. 95-101.

Terre et dans la nature terrestre comme si nous en disposions. Et au risque même de mettre en danger le processus naturel de la vie nous exposons la Terre à des forces cosmiques, universelles, étrangères à l'économie de la nature. Si l'aliénation par rapport au monde a fixé le cours et l'évolution de la société moderne, l'aliénation par rapport à la Terre est devenue, est restée, la caractéristique de la Science moderne. (2)

Sciences de la nature et sciences de l'univers

Il fallut des générations, des siècles pour que se révèle le véritable sens de *la découverte du point d'Archimède*. Nous sommes les premiers, écrit Arendt, à vivre dans un monde totalement déterminé par une science et des techniques dont la vérité objective et le savoir-faire sont tirés de lois cosmiques, universelles, bien distinctes des lois terrestres et « naturelles », un monde dans lequel on applique à la nature terrestre et à l'artifice humain un savoir que l'on a acquis en choisissant un point de référence hors de la Terre. Si l'on veut tracer une ligne de séparation entre l'époque moderne et le monde dans lequel nous venons d'entrer, on peut trouver le clivage entre une science qui observe la nature d'un point de vue universel et arrive ainsi à la dominer complètement, d'une part, et, d'autre part, une science vraiment « universelle », qui importe dans la nature des processus cosmiques au risque évident de la détruire et de ruiner du même coup la domination de l'homme sur la nature. (3)

Avènement du doute cartésien

La philosophie moderne commence au doute de Descartes. Dans la philosophie et dans la pensée modernes, le doute occupe à peu près la position centrale qu'avait toujours occupée auparavant, l'étonnement des Grecs devant tout ce qui existe tel quel. Le doute cartésien, en son sens radical et universel, fut à l'origine la réaction provoquée par une réalité nouvelle. Les philosophes comprirent que les découvertes de Galilée ne comportaient pas un simple défi au témoignage des sens. Ce n'était pas la raison qui réellement changeait la vision du monde physique, c'était un instrument fait de main d'homme, le télescope. Ce n'était pas la contemplation, l'observation, ni la spéculation qui conduisaient au nouveau savoir. C'était l'intervention active de l'homo faber, du faire, de la fabrication. La manière cartésienne de résoudre le doute universel fut comparable par la méthode et par le contenu au passage de la vérité à la véracité, du réel au digne de foi. Même s'il n'y a pas de vérité, l'homme peut être véridique, même s'il n'y a pas de certitude à laquelle on puisse se fier, l'homme peut être digne de foi. Si le salut existe, il doit être en l'homme, et s'il y a une solution aux questions posées par le doute, elle doit venir du doute. S'il faut désormais douter de toute chose, le doute du moins est certain et réel. De la certitude purement logique qu'en doutant de quelque chose je constate l'existence d'un processus de doute dans ma conscience, Descartes conclut que les processus qui ont lieu dans l'esprit de l'homme ont une certitude propre et qu'ils peuvent devenir objets de recherche dans l'introspection. (4)

Introspection et perte du sens commun

L'ingéniosité de l'introspection cartésienne, et par conséquent la raison pour laquelle cette philosophie prit une telle importance dans l'évolution spirituelle et intellectuelle de l'époque moderne, fut en premier lieu le recours au cauchemar de la non-réalité qui servit à noyer tous les objets de-ce-monde dans le flot de la conscience et de ses processus. « L'arbre vu », découvert dans la conscience par l'introspection, n'est plus l'arbre donné dans la vue et le toucher, entité en soi avec son identité, sa forme inaltérable. Transformé en objet de conscience sur le même plan qu'un simple souvenir ou qu'une chose purement imaginaire, il devient partie intégrante du processus, c'est-à-dire de cette conscience que l'on ne connaît que comme un flot toujours en mouvement. Rien sans doute ne pouvait mieux nous préparer à voir éventuellement la matière se dissoudre en énergie et les objets en tourbillons de phénomènes atomiques, que cette dissolution de la réalité objective en états d'esprits subjectifs. En second lieu, la méthode cartésienne pour mettre une certitude à l'abri du doute universel correspondait très précisément à la conclusion la plus évidente que l'on pût tirer de la nouvelle physique. Si l'on ne peut connaître la vérité comme une chose donnée et révélée, l'homme du moins peut connaître ce qu'il fait lui-même. Cette attitude devint la plus générale, la plus généralement admise, et c'est cette conviction, plutôt que le doute sur lequel elle se fonde, qui depuis plus de trois cents ans pousse les générations l'une après l'autre dans une cadence toujours accélérée de découvertes et de progrès. La raison devint calcul des conséquences, faculté qui passe aujourd'hui pour raisonnement de sens commun. La fameuse réduction des sciences aux mathématiques permit de remplacer ce qui est donné dans la sensation par un système d'équations mathématiques où toutes les relations réelles se dissolvent en rapports logiques entre des symboles artificiels. C'est cette substitution qui permit à la Science moderne d'accomplir sa tâche, de produire les phénomènes et les objets qu'elle veut observer. (5)

La pensée et la conception moderne du monde

Mais la *mathématisation* de la physique, par laquelle s'opéra le renoncement absolu des sens en matière de connaissance, eut, à son dernier stade, la conséquence inattendue et pourtant plausible, que toute question que l'homme pose à la nature reçoit une réponse en termes de schémas mathématiques. En démontrant la vérité des concepts les plus abstraits de la science, la technologie démontre seulement que l'homme peut toujours appliquer les résultats de son intelligence, et qu'il peut employer n'importe quel système pour expliquer les phénomènes naturels, il saura toujours l'adopter comme principe directeur de ses œuvres et de son action. En d'autres termes, le monde de l'expérimentation, tout en augmentant le pouvoir humain de faire et d'agir, voire de créer un monde, bien au-delà de tout ce que les époques précédentes avaient pu imaginer ou rêver, rejette l'homme, plus rudement que jamais, dans la *prison de son esprit*, dans les limites des schémas qu'il a luimême créés. (6)

Renversement de la contemplation et de l'action

Parmi les conséquences spirituelles des découvertes de l'époque moderne, la plus grave peut-être et, en même temps, la seule qui fût inévitable puisqu'elle suivit de près la découverte du point d'Archimède et l'apparition connexe du doute cartésien, est **l'inversion de hiérarchie entre la contemplation et la vie active.** Un instrument, le télescope, œuvre des mains humaines, voilà finalement ce qui a forcé la nature, ou plutôt l'univers, à livrer ses secrets. La certitude d'une connaissance ne fut accessible qu'à une double condition : premièrement, que la connaissance concernât uniquement ce que l'on avait fait soi-même – et elle eut bientôt pour idéal la connaissance mathématique où l'on n'a affaire qu'à des entités autonomes de l'esprit – et deuxièmement, que la connaissance fût d'une nature telle qu'elle ne pût se vérifier autrement que par l'expérimentation. Depuis lors, vérité scientifique et vérité philosophique se sont quittées. La pensée, autrefois servante de la contemplation, devint servante de l'expérimentation et la philosophie devint superflue pour les hommes de sciences. (7)

Le renversement dans la vita activa et la victoire de l'homo faber

Parmi les activités de la vie active la première à s'emparer de la place jadis occupée par la contemplation fut celle du *faire*, *de la fabrication*, *de l'œuvre* sous le double effet de l'importance des instruments et de l'expérimentation dans la Science moderne. Science dans laquelle règne la conviction que l'on ne peut connaître que ce que l'on a fait entraînant le passage des anciennes questions, *quoi* et *pourquoi*, à la nouvelle question, *comment*. Les objets de connaissance ne peuvent plus être des choses ni des mouvements éternels, mais des *processus*. Le développement, d'abord concept-clef des sciences historiques, s'installa au centre des sciences physiques. Mais, si cette insistance à tout considérer comme résultat d'un processus, caractérise nettement l'*homo faber*, c'est une chose toute nouvelle que l'exclusive préoccupation de l'époque moderne pour le processus aux dépens de tout intérêt pour les objets eux-mêmes. L'homme a commencé à se considérer comme une partie intégrante des deux processus surhumains, universels, de la Nature et de l'Histoire, condamnés l'un et l'autre à progresser indéfiniment sans jamais atteindre de fin inhérente, sans jamais approcher d'idée préétablie. (8)

La défaite de l'homo faber et le principe du bonheur

Si l'on ne considère que les événements qui ont annoncé l'époque moderne, l'élévation de l'homme-fabricateur, de préférence à l'homme-acteur ou à l'homme-travailleur, au sommet des possibilités humaines semble aller de soi. Ce qu'il importe d'expliquer, ce n'est pas le respect des modernes pour *l'homo faber*, c'est le fait que ces honneurs aient été si rapidement suivis de *l'élévation du*

travail au sommet de la hiérarchie de la vie active. Ce qui a changé la mentalité de l'homo faber, c'est la position centrale du concept de processus. Le passage du « quoi » au « comment », déroba à l'homme-fabricateur, les normes et les mesures fixes et permanentes qui, avant l'époque moderne, lui ont toujours servi de guides dans l'action et de critères dans le jugement. La perte radicale des valeurs à l'intérieur de l'étroit système de référence de l'homo faber se produisit dès que l'homme cessa de se définir comme fabricant d'objets, constructeur de l'artifice humain, inventant incidemment des outils, pour se considérer principalement comme fabricant d'outils, produisant aussi incidemment des objets. Si le principe d'utilité s'appliqua ici, il ne concerna en premier lieu ni les objets d'usage ni l'usage, mais le processus de production. Le repère ultime ne fut ni l'usage ni l'utile, ce fut le bonheur, ce fut l'évaluation de la peine et du plaisir éprouvés dans la production et dans la consommation. (9)

La vie comme souverain bien

Il reste à expliquer pourquoi, à la défaite de *l'homo faber*, a répondu la victoire de *l'animal laborans*. Pourquoi, le rang le plus élevé des capacités de l'homme a dû revenir précisément à l'activité de travail ou, autrement dit, *pourquoi dans la diversité de la condition humaine et de ses facultés la vie a fait écarter toute autre considération*. Si la vie s'est imposée à l'époque moderne comme ultime point de repère c'est que le renversement moderne entre vie contemplative et vie active s'est opéré dans le contexte d'une société chrétienne dont la croyance fondamentale au caractère sacré de la vie a survécu, absolument intacte, après la laïcisation et le déclin général de la foi chrétienne. Le renversement moderne à suivi, sans le mettre en question, le renversement extrêmement important que le christianisme avait provoqué dans le monde antique en renversant l'ancien rapport entre l'homme et le monde, l'immortalité de la vie individuelle remplaçant celle du monde. (10)

Le triomphe de l'animal laborans

L'homme moderne, quand il perdit l'assurance du monde à venir, ne fut pas rejeté au monde présent, il fut *rejeté à lui-même*. Tout ce qu'il reste désormais de virtuellement immortel, d'aussi immortel que la cité dans l'antiquité ou la vie individuelle au moyen âge, c'est la vie comme processus vital, potentiellement sempiternel, de *l'espèce*.

Le mot **travail** est trop noble, trop ambitieux, pour désigner ce que nous faisons ou croyons faire dans le monde où nous sommes. Le dernier stade de la société de travail, la *société d'employés*, exige de ses membres un pur fonctionnement automatique, comme si la vie individuelle était réellement submergée par le processus global de la vie de l'espèce, comme si la seule décision encore requise de l'individu était d'acquiescer à un type de comportement, hébété, « tranquillisé » et fonctionnel.

Les hommes persistent à **fabriquer** et à construire, mais ces facultés sont de plus en plus restreintes aux talents de l'artiste, de sorte que la prise de contact avec le monde, qui les accompagne, échappe de plus en plus à l'expérience ordinaire.

La **capacité d'agir**, au moins au sens de déclencher des processus, est toujours là. Mais elle est devenue le privilège des hommes de science, qui ont agrandi le domaine des affaires humaines au point d'abolir l'antique ligne de protection qui séparait la nature et le monde humain.

Mais l'action des hommes de science, agissant sur la nature du point de vue de l'univers et non sur le réseau des relations humaines, manque du caractère révélant de l'action comme de la faculté de produire des récits et de devenir historique qui, à eux deux, forment la source d'où jaillit le sens qui pénètre et illumine l'existence humaine.

Sous cet aspect, dont l'importance existentielle est extrême, **l'action** aussi est devenue une expérience de privilégiés, et les quelques-uns qui savent encore ce que c'est que d'agir sont peut-être encore moins nombreux que les artistes, et leur expérience encore plus rare que l'authentique connaissance et amour du monde.

Enfin, la **pensée**, écartée, selon la tradition prémoderne et moderne, de l'examen de la *vita activa*, reste possible et existe partout où les hommes vivent dans des conditions de liberté politique.

Malheureusement, aucune faculté humaine n'est aussi vulnérable, et en fait il est bien plus aisé d'agir que de penser sous la tyrannie. Comme expérience vécue on a toujours admis, peut-être à tort, que la pensée est réservée à un petit nombre. Il n'est peut-être pas présomptueux de croire que ce petit nombre n'a pas diminué de nos jours. Il est possible que cela soit sans intérêt, ou de peu d'intérêt, pour l'avenir du monde ; ce n'est pas sans intérêt pour l'avenir de l'homme.

Car si l'on ne devait juger les diverses activités de la *vita activa* qu'à l'épreuve de l'activité vécue, si on ne les mesurait qu'à l'aune de la pure activité, il se pourrait que **la pensée en tant que telle les surpassât toutes**.

Tous ceux qui ont quelque expérience en la matière reconnaîtront la justesse du mot de Caton : « Il ne se savait jamais plus actif que lorsqu'il ne faisait rien, jamais moins seul que lorsqu'il était seul ». (11)

Dans la disruption: L'absence d'époque²⁰

Toujours trop tard

La disruption est *ce qui va plus vite que toute volonté, individuelle aussi bien que collective,* des consommateurs aux « dirigeants », politiques aussi bien qu'économiques ». Comme elle prend de vitesse les individus à travers les doubles numériques ou profils à partir desquels elle satisfait des « désirs » qui n'ont jamais été exprimés, et qui sont en réalité des substituts grégaires privant les individus de leur propre existence en précédant toujours leurs volontés, que, du même coup, elle vide de sens, tout en nourrissant les modèles d'affaires de la *data economy*, la disruption prend de vitesse les organisations sociales, qui ne parviennent à l'appréhender que lorsqu'elle est déjà devenue du passé : *toujours trop tard*.

Dans la disruption, la volonté, d'où qu'elle vienne, *est par avance obsolète :* elle y arrive toujours trop tard. C'est un stade extrême de la rationalisation qui est ainsi atteint, formant un seuil, c'est-à-dire une limite au-delà de laquelle est l'inconnu : il détruit la raison non seulement au sens où les savoirs rationnels s'en trouvent éliminés par la prolétarisation, mais au sens où les individus et les groupes, perdant la possibilité même d'exister (car on n'existe qu'en exprimant sa volonté), perdant ainsi toute raison de vivre, deviennent littéralement fous, et tendent à mépriser la vie – la leur et celle des autres. Il en résulte un risque d'explosion sociale mondiale précipitant l'humanité dans une barbarie sans nom.

À l'époque de la disruption réticulaire et automatique, la nouvelle forme de barbarie induite par la perte du sentiment d'exister ne concerne plus seulement des individus isolés et suicidaires, qu'il s'agisse de Richard Durn ou d'Andréas Lubitz, qui précipita son appareil et ses passagers contre une montagne, comme les suicidaires du 11 septembre 2001.

Le 22 décembre 2014, Sébastien Sarron fonçait avec sa camionnette sur la foule d'un marché de Noël à Nantes. Lorsque la raison est perdue, toutes les puissances technologiques qui sont entre nos mains comme autant de « progrès de la civilisation » deviennent des armes de destruction par où cette « civilisation » révèle la barbarie qu'elle contient et cela constitue l'enjeu majeur de la question pharmacologique à l'époque de la disruption.

La perte du sentiment d'exister, la perte de la possibilité d'exprimer sa volonté, la perte corrélative de toute raison de vivre et la perte consécutive de *la raison comme telle*, perte glorifiée par Chris Anderson comme « fin de la théorie », sont ce qui frappe désormais des groupes entiers et des pays entiers – et c'est pourquoi les extrêmes droites montent partout dans le monde, et singulièrement en Europe, ce qui va considérablement s'aggraver après la tragédie de la Grèce et les massacres en France

Mais aussi, et surtout, ces pertes frappent une génération entière : celle de Florian.

Florian est le nom d'un jeune homme de quinze ans dont les propos sont ainsi rapportés²¹ :

Vous ne vous rendez vraiment pas compte de ce qui nous arrive. Quand je parle avec des jeunes de ma génération, ceux qui ont deux ou trois ans de plus ou de moins que moi, ils disent tous la même chose : on n'a plus ce rêve de fonder une famille, d'avoir des enfants, un métier, des idéaux, comme vous l'aviez quand vous étiez adolescents. Tout ça, c'est fini, parce qu'on est convaincu qu'on est la dernière, ou une des dernières générations avant la fin.

Avant la fin

Florian pense que sa génération est la dernière « ou une des dernières générations avant la fin ». Tel est l'état *moral* de Florian. (...) La *dernière*, ou une des dernières générations avant *la fin :* telle est l'extrême *démoralisation* de Florian et de sa génération.

Dans l'horizon du devenir, Florian ne voit aucun avenir possible pour sa génération – c'est-à-dire

²⁰ Bernard Stiegler. Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ? Les Liens qui Libèrent. 2016. P. 24-40.

²¹ Dans L'Impansable 1. L'effondrement du temps.(http://www.legrandsouffle.com/site-edition/livres/nos-collections/20-l-impansable)

aussi bien pour l'espèce humaine. Il formule en termes clairs, simples et terrifiants ce que tout le monde pense, mais que tout le monde refoule – sauf certains qui en viennent à se précipiter sur des tours à New York en avion, ou sur des montagnes, ou sur des marchés de Noël, ou de la fenêtre d'un commissariat après avoir assassiné ou blessé vingt-sept personnes (il faudrait parler aussi de Columbine, du tueur de Norvège et de tant d'autres – et il faudra parler des frères Kouachi).

Dans le langage de la phénoménologie, et en repassant par des questions issues de l'analytique existentiale de Martin Heidegger, nous devrions dire que, pour Florian, il n'y a pas de protention collective positivement possible : il n'y a pas d'autre protention que *la fin de toute protention*, c'està-dire *de tout rêve* et de toute possibilité de réaliser un rêve. La vision du monde de Florian et donc de son avenir est soumise en totalité à *une protention absolument négative* : la disparition du genre humain en totalité.

On peut tenter d'imaginer ce que veut dire, pour Florian, la disparition du genre humain en totalité. Cela peut être envisagé comme l'auto-extermination de l'humanité par une guerre mondiale totale et ultime. Cela peut se produire à travers une série d'accidents apocalyptiques. Ce peut être aussi la conséquence du changement climatique et de ses effets secondaires sur la vie en général et la vie humaine en premier lieu. Ce serait en cela le sujet de la conférence des Nations unies à Paris, du 30 novembre au 12 décembre 2015, dont chacun savait qu'il ne sortirait rien.

Sans doute toutes ces possibilités se combinent-elles plus ou moins spécifiquement et avec bien d'autres facteurs et motifs de désespoir pour les jeunes générations, en particulier sur le plan économique, et plus encore lorsque ce plan se trouve massivement soumis à la folie disruptive qui se traduit par l'automatisation intégrale et généralisée.

En 2015, l'accumulation des calamités qui accablent les femmes et les hommes depuis le début du XXI^e siècle, combinée à l'exténuation de toute forme de volonté, dont il résulte la prolifération des comportements barbares – tout cela donne à chacun de nous, et pas seulement dans la génération de Florian, toutes raisons de croire que le monde court à sa perte, et ce à très brève échéance.

La question est alors de comprendre comment il est possible que, au moment où chacun sait que l'humanité et la vie en général sont menacées par la folie qui gouverne le monde actuel en partenariat avec la bêtise systémique, personne ne paraisse être en mesure de créer les conditions d'une bifurcation radicale – non pas par une « innovation radicale » disruptive, comme nous allons voir qu'elle est revendiquée par ceux qui se présentent eux-mêmes, et en tant qu'entrepreneurs de start-up, comme de « nouveaux barbares », mais, tout au contraire, par une prise en compte de la radicalité de cette disruption du point de vue d'une nouvelle puissance publique, telle qu'elle permette de faire époque à nouveau.

Téléologie négative et fin sans finalité

II est impossible de vivre en société sans protentions collectives positives, et celles-ci procèdent d'une transmission intergénérationnelle et transgénérationnelle. De telles protentions — qui appartiennent à ce que les Grecs de l'époque d'Hésiode appelaient *elpis*, mot qui signifie *attente*, à la fois comme espoir et comme crainte, et qui est la condition de l'attention — sont les jalons et les confins du soin qui doit être pris du monde.

Habité par cet être « inquiétant » qu'est l'homme, ce monde est toujours exposé à *l'ubris*, dont les protentions collectives ménagent une « économie générale » – au sens où Georges Bataille conçut cette notion, dans un rapport fondamental au sacrifice – en s'inscrivant dans les calendarités et cardinalités chaque fois spécifiques de telle ou telle civilisation.

Ces cardinalités et ces calendarités ont été non seulement bouleversées, mais littéralement *renversées* par l'avènement de l'industrie des biens culturels, et plus encore par la numérisation concrétisant la convergence des télécommunications, de l'audiovisuel et de l'informatique, et conduisant à la société réticulaire et automatique.

À présent, le calendrier chrétien s'impose au monde entier à travers les horloges qui synchronisent tous les appareils numériques – des milliards d'appareils, le plus grand nombre se trouvant désormais au fond des poches des Terriens reliés par l'industrie du *cloud Computing*, des data

centers, des satellites géostationnaires et des algorithmes du calcul intensif, formant ce que Heidegger appelait le Gestell.

Ce faisant, le calendrier chrétien court-circuite toutes les autres formes de calendarité, tout en se sécularisant lui-même en totalité, et comme système devenu purement computationnel – totalement sécularisé, comme le comprit Max Weber, ce que Jacques Derrida décrivit comme une mondialatinisation.

Dans un tel contexte *purement* computationnel, les protentions individuelles aussi bien que collectives *s'évanouissent*. Tel est notre « temps de détresse ». Et telle est l'incommensurable tragédie de Florian et de sa génération. Au temps de cette génération, qui est aussi celle des *digital natives*, plus personne ne semble être capable de produire des protentions collectives intergénérationnelles et transgénérationnelles autres que purement négatives — telle *une téléologie négative parvenant à sa fin sans finalité* (et non à cette finalité sans fin qui donne ses motifs à la raison kantienne).

En cela, Florian et sa génération, et nous – qui survivons avec eux, et parmi eux, plutôt que nous ne vivons véritablement avec eux, car vivre, pour une âme noétique, c'est exister en partageant des fins, c'est-à-dire projeter *collectivement* des rêves, des désirs et des volontés –, nous *tous*, comme et avec Florian, nous tous autant que nous sommes, nous sommes jetés dans et par **l'époque de l'absence d'époque**.

J'ai tenté dans mes travaux antérieurs (et dès mon premier livre) de penser ce qu'est une époque à travers ce que les philosophes appellent *l'épokhè*. Ce mot grec désigne à la fois « une période de temps, une ère, une époque », et ce qui constitue un « arrêt », une « interruption », une « suspension du jugement », un « état de doute ».

C'est comme une telle suspension du jugement que *l'épokhè* est devenue un terme du vocabulaire philosophique – usité en particulier par les Stoïciens et les Sceptiques – qui fut réactivé et mis au cœur de la phénoménologie par Edmund Husserl au début du XX^e siècle, et comme méthode noétique, c'est-à-dire comme cheminement de la pensée.

Dans une situation singulière et par un chemin que je retracerai sommairement (...), j'en suis venu à poser moi-même que ce que les philosophes appellent *l'épokhè*, telle qu'elle est à l'origine d'une conversion *du regard*, d'un *changement de la façon de penser*, et, en cela, d'une transformation de ce que Heidegger appelle « la compréhension que l'être-là (*Dasein*) a de son être » (dont nous verrons ici qu'elle consiste dans la production individuelle et collective de « circuits de transindividuation »), *l'épokhè* philosophique et plus généralement noétique (produite par une nouvelle forme du penser en général) est *toujours ce qui résulte d'un bouleversement technologique*, lui-même étant issu de ce que Bertrand Gille décrit comme un changement de système technique.

Épokhè et disruption

Un changement de système technique engendre toujours d'abord un **désajustement** entre ce système technique et ce que Bertrand Gille appelle les systèmes sociaux, qui étaient « ajustés » au système technique précédent, et qui formaient en cela et *avec lui* une « époque » — mais où le système technique comme tel s'oubliait, disparaissant dans la quotidienneté comme l'eau échappe aux yeux du poisson en étant son « élément ».

Cette disparition de l'élément technique dans la quotidienneté (son oubli) est ce que décrit admirablement Heidegger dans *Être et temps*. Et il montre que la facticité du monde et de l'époque dans laquelle il se présente devient patente et inévitable lorsque l'élément technique qu'est l'outil s'interrompt parce que, par exemple, il se brise : c'est ici la *fragilité de l'élément technique* qui le révèle.

Il faut reprendre ces analyses de Heidegger en les portant sur un autre plan : non pas celui de l'outil, mais celui du **système technique**, que Heidegger lui-même donne à penser comme « système de renvoi » et comme phénomène de ce qu'il appelle le « rattachement », comme complexe d'outils ou « ensemble technique », ainsi que le décrit Simondon, et qui, lorsqu'il se mondialise en totalité au

XX^e siècle (ce que Jacques Ellul tentera de décrire comme le « système technicien »), devient ce que Heidegger appellera en 1949 *Das-Gestell*.

Lorsque se produit un changement de système technique – au sens où Bertrand Gille l'entend –, l'époque au sein de laquelle il prend sa source s'achève : une nouvelle époque émerge, généralement au prix de conflits guerriers, religieux, sociaux et politiques en tout genre.

Mais la *nouvelle époque* n'émerge que lorsque, à l'occasion de ces conflits, et du fait de la perte de prégnance des savoirs et pouvoirs de vivre, faire et concevoir de l'époque précédente, de nouvelles façons de penser, de nouvelles façons de faire et de nouvelles façons de vivre prennent forme, qui sont de « nouvelles formes de vie » au sens de Georges Canguilhem, à partir de précurseurs reconfigurant les rétentions héritées de l'époque antérieure en autant de nouvelles sortes de protention.

Ces nouvelles sortes de protention sont de nouvelles expressions de la volonté, qu'il faut ici entendre au sens de la *Boulè* des Grecs (qui est à la fois la volonté du citoyen et celle de la cité), et constituent de nouvelles formes de l'attente (*elpis*) – c'est-à-dire du désir et de *l'économie* dont il procède : l'économie libidinale, dont émerge ainsi une nouvelle époque. Une époque est toujours une configuration spécifique de l'économie libidinale autour de ce qui se constitue comme ensemble de rétentions tertiaires (c'est-à-dire comme supports techniques de rétentions collectives) formant par leur agencement un nouveau système technique qui est toujours aussi un dispositif rétentionnel.

Une économie libidinale est une économie du désir en tant qu'il est toujours à la fois individuel et collectif. Le désir est structuré par un champ de protentions héritées par le désirant et projetées par lui *singulièrement* à partir de rétentions collectives transmises par le jeu intergénérationnel que régulent les modèles d'éducation aux différents âges de la vie.

Dans ces processus de transmission, les rétentions tertiaires, qui, lorsqu'elles sont ajustées aux systèmes sociaux, sont toujours oubliées comme l'eau est oubliée par le poisson, conditionnent radicalement les rapports qui se nouent entre individus psychiques, et, à travers eux, entre individus collectifs — entre mère et *infans*, entre enfant, fratrie et autres enfants, entre adolescent et milieu social, entre adultes, entre adultes et nouvelles générations, et donc entre générations, et à travers les générations, entre groupes sociaux, etc.

À l'époque de l'absence contemporaine d'époque, le rôle des rétentions tertiaires numériques dans le (non-)rapport intergénérationnel et dans la (non-) formation de rétentions et de protentions collectives à la fois *saute aux yeux* et *échappe totalement* à la compréhension – et il en va ainsi parce que ne se produit plus aucun ajustement entre le nouveau système technique et les systèmes sociaux : bien loin de s'ajuster aux systèmes sociaux en les reconfigurant à travers une « nouvelle époque », le système technique les court-circuite, et, finalement, *les anéantit*.

Lorsqu'un système technique engendre une nouvelle époque, l'émergence de nouvelles formes de la pensée se traduit par des courants religieux, spirituels, artistiques, scientifiques et politiques, par des mœurs et des styles, par de nouvelles institutions et de nouvelles organisations sociales, par des changements dans l'éducation, dans le droit, dans les formes du pouvoir, et, bien sûr, dans les fondements mêmes des savoirs – comme savoirs conceptuels aussi bien que comme savoir-faire et comme savoir-vivre. Mais c'est ce qui n'advient que dans un second temps, c'est-à-dire *après* que *l'épokhè* technologique a eu lieu.

C'est pourquoi une époque se produit toujours à travers un double redoublement épokhal :

- double parce qu'il se produit toujours en deux temps : d'une part, l'épokhè technologique ; d'autre part, l'épokhè des savoirs comme formes de vie et de pensée, c'est-à-dire la constitution d'une nouvelle transindividuation (caractéristique de telle époque en tel lieu) ;
- redoublement parce que, à partir des formes déjà là de la technique et du temps qui se sont constituées comme telle ou telle époque établie, une nouvelle réalité technique et une nouvelle réalité historique (redoublent et par là relèguent dans le passé ce qui les a engendrées, qui apparaît dès lors précisément constituer le passé);
- épokhal parce que ce n'est que comme interruption inaugurant un recommencement et la

nouveauté d'un présent actuel que ce double redoublement advient en s'établissant fermement comme ce que l'on appelle précisément une époque.

La disruption que constitue le système technique numérique est une telle épokhè : la disruption est une telle suspension de toutes les façons antérieures de penser, qui s'étaient élaborées par l'appropriation de changements antérieurs de systèmes techniques (et de systèmes mnémotechniques et hypomnésiques qu'il faut penser comme processus de grammatisation, ce dont je ne parlerai pas ici). Mais cette épokhè est disruptive précisément en cela qu'elle ne donne absolument pas lieu au second temps, ni donc à aucune pensée : elle ne donne lieu qu'à un vide absolu de la pensée, qu'à une kénose d'une radicalité telle que Hegel lui-même aura été dans l'incapacité de l'anticiper. C'est au contraire ce que Nietzsche aura vu venir « à pas de colombe » – comme l'épreuve du nihilisme.

La dimension grotesque de ce que l'on appelle le « débat intellectuel », en France en particulier, et tel qu'en auront parlé les médias au début de l'automne 2015, est un symptôme pathétique de cet état de fait.

Dons la disruption, le second temps du double redoublement épokhal ne se produit pas : il n'y a pas de transindividuation. Et il n'apparaît donc aucune nouvelle forme de pensée se traduisant en nouvelles organisations, en nouvelles institutions, en nouveaux comportements, etc. – par lesquels se constituerait une époque à proprement parler. Les comportements comme façons de vivre sont remplacés par des automatismes et des addictions. Le rapport intergénérationnel et transgénérationnel se défait du même coup : il n'y a plus ni transmission de savoirs, ni protentions de désirs faisant fructifier l'expérience transgénérationnelle – dont les calendarités rituelles, religieuses ou civiles étaient des cadres.

La disruption est l'époque de l'absence d'époque, qui fut annoncée et pressentie non seulement comme « nouvelle forme de barbarie » par Adorno et Horkheimer, mais comme « fin de la philosophie » par Heidegger, avènement des « forces impersonnelles » par Maurice Blanchot, « monstruosité » par Jacques Derrida, et, avant tous ceux-là, comme nihilisme par Nietzsche. Deleuze en ouvrit la question avec Guattari à partir de 1990 comme question des sociétés de contrôle et de la « dividuation » des individus. Simondon n'en vit rien.

Époques et protentions collectives

Une époque est ce qui permet *l'établissement de protentions collectives* par la constitution de nouveaux circuits de transindividuation. Ceux-ci métastabilisent des formes de pensée et de vie trans-individuées par les individus psychiques de l'époque où se forment des processus inédits d'individuation collective, et, en eux, de nouveaux groupes sociaux et systèmes sociaux, de nouvelles organisations sociales, etc.. Les circuits émergent à travers des *relations affectives* de divers ordres – transitionnelles, filiales, amicales, familières, de coopération, ludiques, religieuses, de pouvoir, de savoir – forgeant des rêves, buts, finalités et horizons communs où *les amis* et *l'ami intime* jouent un rôle *irremplaçable*.

Il n'y a de protentions collectives que dans la mesure où il y a des rétentions collectives. Cellesci constituent des savoirs. Elles sont transmises collectivement par des organisations éducatives, et acquises au cours des âges de la vie comme rétentions motrices et langagières élémentaires, puis comme énoncés, représentations, formules, règles, compétences, doctrines, dogmes, récits, idées et théories fournissant des capacités d'interprétation du passé d'où surgissent les projections psychiques et collectives de l'avenir.

Heidegger a transformé la phénoménologie husserlienne en une analytique existentiale (qui se présente elle-même comme un développement de la phénoménologie, et qui reprend à son compte les axiomes fondamentaux de *l'épokhè* husserlienne tout en les réformant) lorsqu'il a articulé explicitement et absolument les rétentions psychiques (les éléments mnésiques formant la psyché de tel ou tel individu – l'individu étant ici ce que Heidegger nomme le Dasein) et les rétentions collectives.

Il a ainsi montré que :

- toute activité rétentionnelle du Dasein est inscrite dans l'activité rétentionnelle d'une époque, dont ce Dasein hérite comme son déjà là, et qui constitue ce que j'ai moi-même appelé des rétentions secondaires collectives (je vais y revenir);
- un tel héritage ne peut se produire que sur le mode de la futurition d'un avenir : comme le dira bien plus tard Heidegger, « **l'homme est l'être qui attend** », cette attente étant celle d'un avenir qui vient inscrire une différence dans le devenir (cette différence étant une *différance* qui, comme processus d'individuation, produit une bifurcation) ;
- la futurition de l'avenir est primordialement constituée dans le Dasein par une archi-rétention « archi » au sens où elle est toujours déjà sue et « souvenue » par le Dasein qui est aussi une archi-protention (ce qui est toujours déjà su et pré-vu par le Dasein), à savoir la mort du Dasein : le Dasein sait d'abord et avant tout qu'il va mourir, il le sait d'un savoir insigne. Mais ce savoir insigne et primordial se dissimule toujours à lui par des processus de dénégation de tous ordres appartenant à ce que Heidegger appelle Besorgen (« affairement », « pré-occupation »). Il ne sait ainsi sa fin la plupart du temps que sur le mode de cette constante dénégation. Toute son existence est une façon de le savoir, c'est-à-dire aussi, la plupart du temps (dans l'affairement et la préoccupation, Besorgen), une façon de refuser de le savoir. Tous ses savoirs sont des versions de ce savoir insigne et primordial mais toujours sur le mode partiel d'une différance (une remise à plus tard) qui ne pourra jamais tout à fait le savoir.

Ce savoir est autrement dit le savoir d'un défaut, et un défaut de savoir. C'est un savoir par défaut.

À partir de ces considérations issues de ma lecture d'Être *et temps* ainsi que des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, j'ai tenté d'étendre les concepts husserliens de rétention et de protention, et du même coup les concepts heideggériens de *déjà là*, *d'époque*, d'*historialité* et de *spatialité*, en formant le concept de rétention tertiaire – et plus récemment de protention tertiaire.

La rétention tertiaire est, nous le verrons, ce qui supplée le *défaut* de rétention – c'est-à-dire aussi bien la perte de mémoire et de savoir. Mais c'est aussi ce qui *accentue* cette perte (ce défaut) : c'est un *pharmakon*.

Rétentions et protentions tertiaires permettent d'appréhender ce que Heidegger étudie sous les noms de « databilité » et d'« ustensilité », constituant des champs de rétentions et de protentions collectives configurées par les dispositifs rétentionnels de calendarité et de cardinalité qui supportent les époques et, souvent, *traversent* les épokhalités – plusieurs époques appartenant alors à une même *ère*, par exemple les époques de l'ère chrétienne.

Disruption et partage

Le *Dasein* ne peut recevoir les rétentions qu'il hérite d'un passé déjà là comme ses rétentions propres (et par là les adopter) que parce que celles-ci sont inscrites **dans l'espace factice et technique du monde** (y compris comme langage) et constituent par là même ce que Heidegger appellera à la fin d'Être *et temps* la « mondo-historialité » du Dasein, c'est-à-dire le fait que la temporalité (et son historialité) est déjà là avant lui dans le monde comme vestiges, monuments, récits, comme étant son passé que pourtant il n'a pas *vécu*.

C'est ce que Heidegger montre dans 'Être *et temps* pour rendre compte de la possibilité de l'historiographie. Mais c'est d'abord ce qui conditionne ce qu'il décrit, à savoir que « le passé du Dasein l'a toujours déjà précédé ». Or cela n'est possible que parce que :

- 1. ce passé n'est pas *seulement* le sien ce qui signifie dans mon propre langage qu'il est formé de rétentions secondaires collectives ;
- 2. **il est inscrit dans ce monde** (ce qui se voit, nous dit Heidegger, avec les vestiges, monuments et récits) ce qui signifie que ces rétentions collectives sont rendues possibles par des rétentions *tertiaires*.

Que les rétentions psychiques du Dasein soient rendues possibles par des rétentions tertiaires qui sont collectives par le fait même d'être extériorisées et spatialisées, permettant que le Dasein partage avec d'autres individus psychiques des rétentions secondaires collectives qu'il appréhende comme les siennes, comme ses *propres* rétentions, et qui font qu'il appartient à *la même époque* (et à la

même « culture ») que ceux avec qui il *partage* ces rétentions, c'est aussi ce qui a pour conséquence que **les individus d'une même époque et d'une même culture ont sinon tout à fait les mêmes attentes, du moins un** *horizon commun de convergence de leurs attentes***, formant à** *l'infini* **la prétention commune d'un** *avenir commun* **— l'unité indéterminée d'un horizon d'attente — qui est aussi en dernier ressort l'avenir du genre humain, c'est-à-dire de la noèse comme dignité de vivre de façon non inhumaine.**

Nous venons de voir que le partage est ce qui constitue le fonds d'une époque (et plus précisément ce que Simondon appelle son fonds préindividuel). Or *la rétention tertiaire numérique qui constitue le système technique numérique est disruptive parce qu'elle prend le contrôle de ce partage*, ce que j'ai appelé en tentant de poursuivre les réflexions de Gilles Deleuze et de Félix Guattari les sociétés d'hypercontrôle.

Ces sociétés ne sont cependant plus tout à fait des sociétés si une société ne se constitue que dans une époque : elles sont des agrégations d'individus de plus en plus désindividués (désintégrés) qui conduisent de plus en plus à l'accomplissement de la nouvelle forme de barbarie entrevue en 1944, et dont la disruption est la concrétisation contemporaine.

La reconstitution d'une véritable *société* automatique est ce qui ne peut advenir que par l'établissement d'une véritable économie du partage – ce que produit l'actuelle disruption étant tout au contraire une *déséconomie* du partage, c'est-à-dire *une destruction de ceux qui partagent par ce qu'ils partagent*.

J'appelle avec Ars Industrialis *économie de la contribution* cette véritable économie du partage, qui fait l'objet des deux tomes de *La Société automatique*, où ce qui se partage absolument est le savoir en tant que potentialité néguentropique. Et il s'y partage comme travail au sens où le père Schaeffer disait à son fils Pierre :

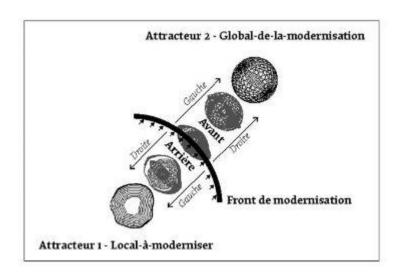
Travaille ton instrument.

Où atterrir?: Un nouveau jeu d'alliances²²

Le système de coordonnées des modernes

S'il ne faut pas chercher la clef de la situation actuelle dans un manque d'intelligence, il faut la chercher dans la forme des territoires auxquels cette intelligence s'applique. Or c'est justement là que le bât blesse : il y a maintenant plusieurs territoires, incompatibles les uns avec les autres. Pour simplifier, on peut supposer que, jusqu'ici, chacun de ceux qui acceptaient de se plier au projet de la modernisation pouvait retrouver sa place grâce à un vecteur qui allait, pour simplifier, du local au global. C'est vers le Globe avec un grand G que tout se mettait en mouvement, celui qui dessinait l'horizon à la fois scientifique, économique, moral, le Globe de la mondialisation-plus. Repère à la fois spatial — la cartographie — et temporel — la flèche du temps lancée vers l'avenir. Ce Globe qui a enthousiasmé des générations parce qu'il était synonyme de richesse, d'émancipation, de connaissance et d'accès à une vie confortable emportait avec lui une certaine définition universelle de l'humain. Enfin le grand large! Enfin sortir de chez soi! Enfin l'univers infini! Rares sont ceux qui n'ont pas ressenti cet appel. Prenons la mesure de l'enthousiasme qu'il a pu susciter chez ceux qui en profitaient — sans s'étonner de l'horreur qu'il suscite chez ceux qu'il a broyés sur son passage.

Ce qu'il fallait abandonner pour se moderniser, c'était le Local. Lui aussi avec une majuscule pour qu'on ne le confonde pas avec quelque habitat primordial, quelque terre ancestrale, le sol d'où



iailliraient les autochtones. d'aborigène, rien de natif, rien de primitif, dans ce terroir réinventé après que la modernisation a fait disparaître tous les anciens attachements. C'est un Local par contraste. Un anti-Global. Une fois ces deux pôles repérés, on peut tracer un front pionnier de modernisation. C'est lui que dessine l'injonction à nous moderniser, qui nous préparait à tous les sacrifices, à notre province quitter abandonner nos traditions, à rompre avec nos habitudes, si nous voulions « aller de l'avant », participer au mouvement général de développement

et, en fin de compte, **profiter du monde**.

Nous étions certes partagés entre deux injonctions contradictoires : en avant vers l'idéal de progrès ; en arrière vers le retour aux certitudes anciennes, mais cette hésitation, ce tiraillement, nous allait finalement assez bien. Comme les Parisiens savent repérer le cours de la Seine par la suite des numéros pairs et impairs de leurs rues, nous savions nous situer dans le cours de l'histoire. Il y avait bien des protestataires, mais ils se trouvaient de l'autre côté du front de modernisation. Ils étaient les (néo)autochtones, les archaïques, les vaincus, les colonisés, les dominés, les exclus. Grâce à cette pierre de touche, on pouvait, sans risque de se tromper, les traiter de réactionnaires, en tout cas d'antimodernes ou de laissés-pour-compte. Ils pouvaient bien protester, mais leurs criailleries ne faisaient que justifier la critique.

C'était brutal, peut-être, mais enfin le monde avait un sens.

La flèche du temps allait quelque part. Un tel repérage était d'autant plus facile que c'est sur ce vecteur que l'on avait projeté la différence Gauche/Droite aujourd'hui mise en question.

Octobre 2018 – Avril 2019 Page 38 AHA

²² Bruno Latour. Où atterrir? Comment s'orienter en politique. La Découverte. 2017. P. 38-74

Ce qui n'allait pas sans complication parce que, selon les sujets de dispute, Gauche et Droite n'allaient pas dans le même sens.

Si l'on parlait d'économie, par exemple, il y avait une Droite qui voulait aller toujours plus loin vers le Global alors qu'il y avait une Gauche (mais aussi une Droite plus timide) qui aurait souhaité limiter, ralentir, protéger les plus faibles contre les forces du Marché (les majuscules sont là pour rappeler qu'il s'agit de simples repères idéologiques).

Inversement, si l'on parlait de « libération des mœurs » et, plus précisément, de questions sexuelles, on trouvait une Gauche qui voulait aller toujours plus loin en avant vers le Global, alors qu'il y avait une Droite (mais aussi une Gauche) qui refusait fortement de se laisser entraîner sur cette « pente glissante ».

De quoi compliquer quelque peu l'attribution des qualificatifs comme « progressiste » et « réactionnaire ». Mais on pouvait trouver quand même de vrais « réacs » — à la fois contre les « forces du marché » et contre la « libération des mœurs » — et de vrais « progressistes », Gauche et Droite mêlées, qui se laissaient attirer par le Global, à la fois pour libérer les forces du capital et la diversité des mœurs.

Quelles que soient ces subtilités, on arrivait malgré tout à s'y retrouver pour la bonne et excellente raison que toutes les positions continuaient de se placer le long du même vecteur . Ce qui permettait de les repérer comme on lit la température d'un patient en suivant les gradations d'un thermomètre.

La direction de l'histoire étant donnée, il pouvait y avoir des obstacles, des « retours en arrière », des « avancées rapides », voire des « révolutions », des « récupérations », mais pas de changement radical dans l'ordonnancement général des positions. En fonction des sujets de dispute le sens pouvait varier, mais il y avait une seule direction , celle que procurait la tension entre les deux attracteurs, le Global et le Local (encore une fois ce ne sont là que des abstractions commodes).

Comme la chose va vite se compliquer, un schéma serait commode. La forme canonique (figure 1) permet de situer le Local-à-moderniser et le Global-de-la-modernisation comme deux attracteurs notés 1 et 2. Entre les deux, le front de modernisation qui distingue clairement l'avant et l'arrière, ainsi que la projection sur ce vecteur des différentes façons d'être de Droite ou de Gauche, forcément simplifiées.

Ce Global et ce Local-là ignorent évidemment toutes les autres manières d'être local et global que nous a révélées l'anthropologie et qui restent invisibles pour les Modernes et donc ne font pas partie du schéma — du moins pour l'instant. Être moderne, par définition, c'est projeter partout sur les autres le conflit du Local contre le Global, de l'archaïque contre le futur dont les non-modernes, cela va de soi, n'ont que faire.

(Pour être complet, il faudrait ajouter une prolongation à l'infini du projet de l'attracteur 2, dont rêvent encore ceux qui veulent s'échapper des problèmes de la planète en se déplaçant vers Mars, ou en se téléportant dans les ordinateurs, ou en devenant enfin vraiment posthumains grâce au mariage de l'ADN, des sciences cognitives et des robots. Cette forme extrême de « néo-hyper-modernisme » ne fait qu'accélérer jusqu'au vertige l'ancien vecteur et n'a donc pas d'importance pour ce qui suit.)

L'irruption d'un troisième attracteur brise ce système de coordonnées

Qu'arrive-t-il à ce système de coordonnées si la mondialisation-plus devient la mondialisation-moins? Si ce qui attirait vers soi avec la force de l'évidence, tirant le monde entier après soi, devient un repoussoir dont on sent confusément que seuls quelques-uns vont profiter? Inévitablement, le Local, lui aussi, par réaction, va redevenir attirant.

Mais voilà, ce n'est plus le même Local. À la fuite éperdue vers la mondialisation-moins, fait pendant la fuite éperdue vers le Local-moins, celui qui promet tradition, protection, identité et certitude à l'intérieur de frontières nationales ou ethniques.

Et voilà le drame : le Local relooké n'a pas plus de vraisemblance, n'est pas plus habitable que la mondialisation-moins. C'est une invention se modernisant. Quoi de plus irréel que la Pologne de Kaczyński, la France du Front national, l'Italie de la Ligue du Nord, la Grande-Bretagne rétrécie du

Brexit ou l' *America great* again du grand Trompeur ?

Il n'empêche, ce deuxième pôle attire autant que l'autre, surtout quand ça va mal et que l'idéal du Globe semble s'éloigner encore plus loin.

Les deux attracteurs ont fini par tellement s'éloigner l'un de l'autre qu'on n'a même plus le loisir d'hésiter, comme avant, entre les deux. C'est ce que les commentateurs appellent la « brutalisation » des discussions politiques.

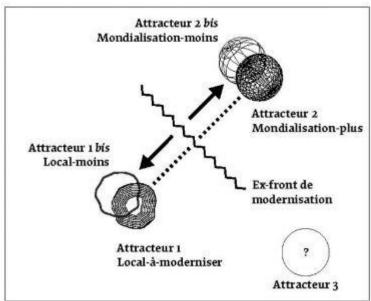
Pour que le front de modernisation ait une certaine crédibilité, qu'il organise durablement le sens de l'histoire, il fallait que tous les acteurs résident au même endroit, ou du moins qu'ils puissent partager quelque chose comme un horizon commun, les uns tirant à hue et les autres à dia.

Or les tenants de la globalisation comme ceux du retour en arrière se sont tous mis à fuir le plus rapidement possible, en rivalisant d'irréalisme. Bulle contre bulle ; gated community contre gated community.

À la place d'une tension, on a désormais un gouffre. À la place d'une ligne de front, on ne voit plus que la cicatrice d'un ancien combat pour ou contre la modernisation de la planète entière. Il n'y a plus d'horizon partagé — même pour décider qui est progressiste et qui est réactionnaire.

On se retrouve comme les passagers d'un avion qui aurait décollé pour le Global, auxquels le pilote a annoncé qu'il devait faire demi-tour parce qu'on ne peut plus atterrir sur cet aéroport, et qui entendent avec effroi (« Ladies and gentlemen, *this is the captain speaking again* ») que la piste de secours, le Local, est inaccessible elle aussi. On comprend que les passagers se pressent avec quelque angoisse pour tenter de discerner à travers les hublots où ils vont bien pouvoir atterrir en risquant de se crasher — même s'ils comptent, comme dans le film de Clint Eastwood, sur les réflexes de Sully, leur commandant de bord.

Que s'est-il donc passé ? Il faut supposer que quelque chose est venu tordre la flèche du temps, une puissance à la fois ancienne et imprévue qui a d'abord inquiété, puis perturbé et enfin dispersé les



projets des ci-devant Modernes.

Comme si l'expression monde moderne était devenue un oxymore. Ou bien il est moderne, mais il n'a pas de monde sous ses pieds. Ou bien c'est un vrai monde, mais il ne sera pas modernisable. Fin d'un certain arc historique.

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

Et c'est en ce point de l'histoire, en cette articulation que nous nous

trouvons aujourd'hui.

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

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

Rien en tout cas qui nous autoriserait à réutiliser les anciens marqueurs comme « Droite » et

« Gauche », « libération », « émancipation », « forces du marché ». Et même ces marqueurs de l'espace et du temps qui ont si longtemps paru évidents comme « avenir » ou « passé », « Local » ou « Global ».

Il faut tout cartographier à nouveaux frais. Et, en plus, dans l'urgence, avant que les somnambules n'aient écrasé dans leur fuite aveugle ce à quoi nous tenons.

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

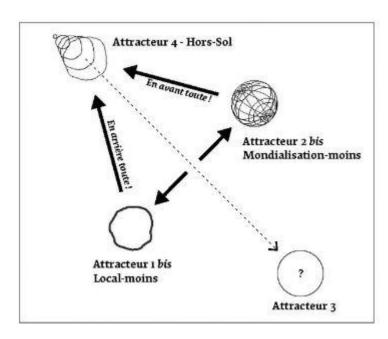
Si l'on a pu prétendre, au début de ce texte, que la décision des États-Unis de se retirer de l'accord sur le climat clarifiait la nouvelle situation politique, c'est parce que le cap ainsi proposé donne une idée si *diamétralement opposée* à la direction à prendre, qu'elle définit finalement assez bien, mais par contraste, la position de ce troisième attracteur!

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

Le « trumpisme » est une innovation en politique comme on n'en voit pas si souvent et qu'il convient de prendre au sérieux.

En effet, l'astuce de ceux qui le soutiennent est d'avoir construit un mouvement radical sur la *dénégation* systématique qu'il existe une mutation climatique.

Tout se passe comme si Trump était parvenu à repérer un **quatrième attracteur**. Nous n'avons pas de peine à le nommer : c'est le **Hors-Sol**, l'horizon de celui qui n'appartient plus aux réalités d'une



terre qui réagirait à ses actions. Pour la première fois, le climatonégationnisme définit l'orientation de la vie publique d'un pays.

On est très injuste avec les fascistes quand on compare ce dont Trump est le symptôme aux mouvements des années 1930. Les deux mouvements n'ont de commun qu'une invention imprévue dans la gamme des affects politiques qui laisse les anciennes élites, pour un temps, totalement désemparées.

Ce que les fascismes avaient réussi à combiner restait le long de l'ancien vecteur — celui qui va vers la modernisation à partir des anciens terroirs. Ils étaient parvenus à

amalgamer le retour à un passé rêvé — Rome ou Germania — avec les idéaux révolutionnaires et la modernisation industrielle et technique, le tout en réinventant une figure de l'État total — et de l'État en guerre — contre l'idée même d'individu autonome.

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

L'originalité de Trump, c'est de conjoindre dans un même geste, premièrement, la fuite en avant vers le profit maximal en abandonnant le reste du monde à son sort (pour représenter les « petites gens » on fait appel à des milliardaires !) ; deuxièmement, la fuite en arrière de tout un peuple vers le retour aux catégories nationales et ethniques (« *Make America Great Again* » derrière un mur !) Au lieu d'opposer comme naguère les deux fuites — vers la globalisation et vers le retour au vieux

terrain national —, les soutiens de Trump font comme si on pouvait les fusionner. Fusion qui n'est évidemment possible que si l'existence même de la situation de conflit entre modernisation, d'un côté, et condition terrestre, de l'autre, se trouve déniée.

D'où le rôle constitutif du climato-scepticisme, sans cela incompréhensible (rappelons que jusqu'à Clinton les questions de politique écologique faisaient l'objet d'accords entre Républicains et Démocrates). Et l'on comprend bien pourquoi : le manque total de réalisme de la combinaison — Wall Street entraînant des millions de membres des classes dites moyennes vers le retour à la protection du passé! — sauterait aux yeux. Pour le moment, l'affaire ne tient qu'à la condition de rester totalement indifférent au Nouveau Régime Climatique en brisant toutes les formes de solidarité, aussi bien à l'extérieur, entre nations, qu'à l'intérieur, entre classes.

Pour la première fois, un mouvement de grande ampleur ne prétend plus affronter sérieusement les réalités géo politiques, mais se mettre explicitement hors de toute contrainte, littéralement *offshore* — comme les paradis fiscaux. Ce qui compte avant tout, c'est de ne plus avoir à partager avec les autres un monde dont on sait qu'il ne sera plus jamais commun. Tout en maintenant l'idéal américain de la Frontière — en décollant vers l'irréalité!

Comme si l'on voulait s'éloigner le plus vite possible de ce troisième attracteur, ce spectre qui hante toute la politique, et que le « trumpisme », c'est là sa vertu, aurait clairement détecté! (Il est d'ailleurs assez remarquable que cette invention vienne d'un développeur constamment endetté, courant de faillite en faillite et devenu célèbre par la téléréalité, cette autre forme d'irréalisme et d'escapisme.)

Quand on a promis à ceux qui allaient vers le Local-moins qu'ils allaient retrouver le passé alors qu'on se promet d'immenses profits dont on va priver la grande masse de ces mêmes électeurs, il ne faut pas être trop vétilleux sur les preuves empiriques!

Comme on l'a vu, il est bien inutile de s'indigner sous prétexte que les électeurs trumpistes ne « croient pas aux faits ». Ils ne sont pas idiots : c'est parce que la situation géopolitique d'ensemble doit être déniée que l'indifférence aux faits devient tellement essentielle. S'il fallait prendre en compte la contradiction massive entre fuite en avant et en arrière, il faudrait se préparer à atterrir!

Ce mouvement définit le premier gouvernement totalement orienté vers la question écologique — mais à l'envers, en négatif, par rejet! Ce qui facilite le repérage : il suffit de se mettre dans le dos de Trump et de tracer une ligne qui mène directement là où il faudrait aller!

Et, bien sûr, il ne faut pas que les « petites gens » se fassent trop d'illusions sur la suite de l'aventure. Ceux pour qui Trump travaille, ce sont précisément ces minuscules élites qui avaient détecté depuis le début des années 1980 qu'il n'y aurait pas d'espace pour eux et pour les neuf milliards de laissés-pour-compte. « Dérégulons, dérégulons ; lançons-nous dans le pompage massif de tout ce qui reste encore à pomper — *Drill baby drill!* ; on va bien finir par gagner, en misant sur ce cinglé, les trente ou quarante ans de répit pour nous et pour nos enfants. Après cela que le déluge vienne, de toutes les façons nous serons morts. »

Les comptables connaissent bien les entrepreneurs qui « font de la cavalerie » : l'innovation du « trumpisme », c'est de faire faire de la cavalerie à la plus grande nation du monde. Portrait de Trump en Madoff d'État !

Sans oublier ce qui explique toute l'affaire : il préside le pays qui avait le plus à perdre d'un retour à la réalité ; dont les infrastructures matérielles sont les plus difficiles à réorienter rapidement ; dont les responsabilités dans la présente situation climatique sont les plus écrasantes ; mais, et c'est là le plus rageant, qui possède toutes les capacités scientifiques, techniques, organisationnelles qui auraient pu mener le « monde libre » à prendre le virage vers le troisième attracteur.

En un sens, l'élection de Trump entérine, pour le reste du monde, la fin d'une politique orientée vers un but assignable. Ce n'est pas une politique « postvérité », c'est une politique postpolitique, c'est-à-dire, littéralement sans objet puisqu'elle rejette le monde qu'elle prétend habiter.

Le choix est fou, mais il est compréhensible. Les États-Unis ont vu l'obstacle et, comme on le dit d'un cheval, ils ont refusé — , en tout cas pour l'instant. C'est avec ce grand refus que les autres

doivent vivre.

Du coup, en tout cas on peut l'espérer, chacun a une chance de se réveiller. Le mur d'indifférence et d'indulgence que la menace climatique à elle seule n'avait pas réussi à percer, le désordre de la cour du roi Pétaud le jettera peut-être à bas.

Faute de quoi, il ne faut pas être grand clerc pour prévoir que toute l'affaire finira dans un déluge de feu. C'est là le seul vrai parallèle avec les fascismes. Contrairement à la phrase de Marx, l'histoire ne va pas simplement de la tragédie à la farce, elle peut se rabâcher une fois de plus par une bouffonnerie tragique.

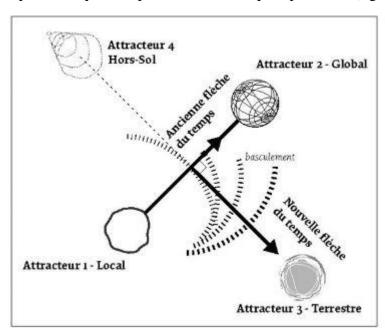
Un troisième attracteur pour réorienter la politique

Il semble ridicule de laisser entendre que nous n'avons pas d'indication plus précise sur ce troisième attracteur sinon par ceux qui le fuient. Comme si, nous les Modernes, nous n'avions jamais su quel était le cadre général de notre action ainsi que la direction générale de notre histoire. Comme s'il fallait attendre la fin du siècle dernier pour s'apercevoir que, d'une certaine façon, nos projets flottaient dans le vide.

Et pourtant, n'est-ce pas exactement la situation à laquelle nous sommes confrontés ? Le Global (plus autant que moins) vers lequel nous évoluions jusqu'ici, l'horizon qui permettait de se projeter dans une mondialisation ou une globalisation indéfinie (et, par réaction, les localités qui se multipliaient pour échapper à ce destin apparemment inéluctable), tout cela n'a jamais eu de sol. de réalité, de matérialité consistante.

L'impression terrifiante que la politique s'est vidée de sa substance, qu'elle n'embraye plus sur rien, qu'elle n'a plus ni sens ni direction, qu'elle est devenue littéralement imbécile autant qu'impuissante, n'a pas d'autre cause que cette révélation progressive : ni le Global ni le Local n'ont d'existence matérielle et durable.

Et par conséquent le premier vecteur repéré plus haut (figure 1), cette ligne droite grâce à laquelle



ou pouvait situer ses reculs et ses avancées, ressemble à une autoroute sans début ni fin.

Si la situation s'éclaire malgré tout, c'est parce que, au lieu d'être suspendus entre le passé et le futur, entre le refus et l'acceptation de la modernisation, nous nous trouvons maintenant basculés à 90°, suspendus entre l'ancien vecteur et un nouveau, poussés en avant par deux flèches du temps qui ne vont plus dans la même direction (figure 4).

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

La première difficulté, c'est de lui donner un nom, un nom qui ne se confonde pas avec les deux autres attracteurs. « Terre » ? On va croire qu'il s'agit de !a planète *vue* de l'espace, la fameuse « planète bleue ». « Nature » ? Elle serait bien trop vaste. « Gaia » ? Ce serait exact mais il faudrait des pages et des pages pour en préciser l'usage. « Sol » fait trop penser aux anciennes formes de localités. « Monde ». oui, bien sûr, mais on risque de mélanger avec les anciennes formes de globalisations.

Non, il faut un terme qui recueille la stupéfiante originalité (la stupéfiante ancienneté) de cet agent. Disons pour l'instant le **Terrestre**, avec un T majuscule pour bien souligner qu'il s'agit d'un

concept ; et. même, pour préciser d'avance vers quoi on se dirige : le Terrestre comme nouvel acteur-politique.

L'événement massif qu'il s'agit d'encaisser concerne en effet la puissance d'agir de ce Terrestre qui n'est plus le décor, l'arrière-scène, de l'action des humains.

Ou parle toujours de géopolitique comme si le préfixe « géo » ne désignait que le *cadre* dans lequel se déroule l'action politique. Or ce qui est en train de changer, c'est que « géo » désigne dorénavant un agent qui participe pleinement à cette vie publique.

Toute la désorientation actuelle vient de ce surgissement d'un acteur qui réagit désormais aux actions des hommes et interdit aux modernisateurs de savoir *où ils se trouvent, dans quelle époque,* et surtout quel *rôle* ils doivent dorénavant y jouer.

Les stratèges en géopolitique qui se targuent d'appartenir à l'« école réaliste » vont devoir modifier quelque peu la *réalité* que leurs plans de bataille vont devoir affronter.

Naguère, on pouvait encore dire que les humains étaient « sur terre » ou « dans la nature », qu'ils se trouvaient « à l'époque moderne » et qu'ils étaient des « humains » plus ou moins « responsables de leurs actions ».

On pouvait distinguer une géographie « physique » et une géographie « humaine » comme s'il s'agissait de deux couches superposées. Mais comment dire où nous nous trouvons si ce « sur » ou « dans » quoi nous sommes placés se met à réagir à nos actions, revient sur nous, nous enferme, nous domine, exige quelque chose et nous emporte dans sa course ? Comment distinguer dorénavant la géographie physique et la géographie humaine ?

Tant que la terre semblait stable, on pouvait parler *d'espace* et se situer à l'intérieur de cet espace et sur une portion de territoire que nous prétendions occuper. Mais comment faire si le territoire luimême se met à participer à l'histoire, à rendre coup sur coup, bref, à s'occuper de nous ? L'expression : « *J'appartiens* à un territoire » a changé de sens : elle désigne maintenant l'instance qui possède le propriétaire !

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

Marcher vers le Global, c'était s'avancer toujours plus loin vers un horizon infini, pousser devant soi une frontière sans limite — ou. au contraire, si l'on se tournait de l'autre côté, vers le Local, c'était dans l'espoir de retrouver la sécurité d'une frontière stable et d'une identité assurée.

S'il est si difficile de comprendre aujourd'hui à quelle époque nous appartenons, c'est parce que ce troisième attracteur est à la fois connu de tout le monde et complètement étrange.

Le Terrestre, c'est un Nouveau Monde, certes, mais qui ne ressemble pas à celui que les Modernes avaient jadis « découvert », en le dépeuplant préalablement. Ce n'est pas une nouvelle *terra incognita* pour explorateurs en casque colonial. En aucun cas il ne s'agit d'une *res nullius*, prête à l'appropriation.

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

Dans ce monde-là, tout esprit moderne se trouve comme en exil. Il va lui falloir apprendre à cohabiter avec ceux qu'il prenait jusque-là pour archaïques, traditionnels, réactionnaires ou simplement « locaux ».

Et pourtant, aussi antique que soit un tel espace, il est nouveau pour tout le monde, puisque, si l'on suit les discussions des spécialistes du climat, il n'y a tout *simplement pas de précédent à* la situation actuelle. La voilà cette *wicked universality*, ce manque universel de terre.

Ce qu'on appelle la civilisation, disons les habitudes prises au cours des dix derniers millénaires,

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

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

Les humains ont bien sûr toujours modifié leur environnement, mais ce terme ne désignait que leur entourage, ce qui précisément les environnait. Ils restaient les personnages centraux, ne faisant que modifier à la marge le décor de leurs drames.

Aujourd'hui, le décor, les coulisses, l'arrière-scène, le bâtiment tout entier sont montés sur les planches et disputent aux acteurs le rôle principal. Cela change tous les scripts, suggère d'autres dénouements. Les humains ne sont plus les seuls acteurs, tout en se voyant confier un rôle beaucoup trop important pour eux.

Ce qui est sûr, c'est qu'on ne peut plus du tout se raconter les mêmes histoires. Le suspense est total.

Revenir en arrière ? Réapprendre les vieilles recettes ? Regarder d'un autre œil les sagesses millénaires ? Apprendre des quelques cultures qui n'ont pas encore été modernisées ? Oui, bien sûr, mais sans se bercer d'illusions : pour elles non plus il n'y a pas de précédent.

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

On ne comprend rien au vide de la politique actuelle si l'on ne mesure pas à quel point la situation est sans précédent. De quoi sidérer en effet.

Du moins, il est facile de comprendre la réaction de ceux qui ont décidé de fuir. Comment accepter de se tourner volontairement vers cet attracteur quand on allait tranquillement vers l'horizon de l'universelle modernisation?

Accepter de regarder en face une telle situation, c'est se retrouver comme le héros de la nouvelle d'Edgar Poe. *Descente dans le Maelstrom*. Ce qui distingue les noyés du seul survivant, c'est la froide attention avec laquelle le vieux marin des îles Lofoten explore le mouvement de tous les débris que le vortex fait tournoyer autour de lui. Quand le navire est entraîné dans l'abîme, le narrateur finit par survivre en s'attachant à une barrique vide.

Il faut être aussi astucieux que ce vieux marin : ne pas croire qu'on va s'en tirer ; ne pas cesser de noter attentivement la dérive de toutes les épaves ; ce qui permettra peut-être, en un éclair, de déceler pourquoi certains débris sont aspirés vers le fond, alors que d'autres, à cause de leur forme, pourraient servir de bouées de secours. « Mon royaume pour un tonneau! »

Deux façons de repérer le même slogan ni droite ni gauche

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

Alors que la flèche du temps des Modernes entraînait toutes choses vers la mondialisation, l'écologie politique tentait de les tracter vers cet autre pôle.

Il faut lui faire cette justice qu'elle est si bien parvenue à tout transformer en vives controverses — depuis la viande de bœuf, jusqu'au climat, en passant par les haies, les zones humides, le maïs, les pesticides, le diesel, l'urbanisme ou les aéroports — que chaque objet matériel a pris sa « dimension écologique ».

Grâce à elle, il n'est plus un projet de développement qui ne suscite une protestation, pas une proposition qui ne suscite son opposition. Signe qui ne trompe pas : les acteurs politiques que l'on assassine le plus volontiers aujourd'hui, ce sont les militants écologistes. Et c'est bien sur le climat que se focalise, on l'a vu, tout le rejet des négationnistes.

L'écologie a donc bien réussi à mouliner de la politique à partir d'objets *qui ne faisaient pas partie*, jusque-là, des préoccupations usuelles de la vie publique. Elle est parvenue à extirper la politique d'une définition trop restreinte du monde social. En ce sens, l'écologie politique a pleinement réussi à remplir l'espace public de nouveaux enjeux.

Moderniser ou écologiser, c'est devenu le choix vital. Tout le monde en convient. Et pourtant, elle a échoué. Tout le monde en convient également.

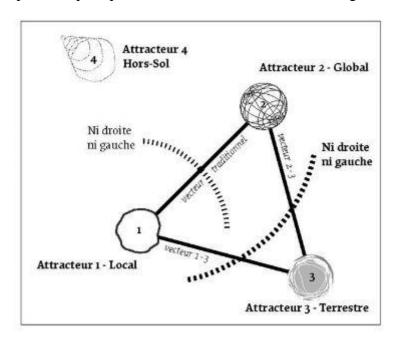
Les partis verts restent partout des partis croupions. Ils ne savent jamais sur quel pied danser. Quand ils mobilisent sur des questions « de nature », les partis traditionnels s'opposent à eux au nom de la défense des intérêts humains. Quand les partis verts mobilisent sur des « questions sociales », ces mêmes partis traditionnels leur demandent : « De quoi vous mêlez-vous ? ».

Après cinquante ans de militantisme, à quelques timides exceptions près, on continue d'opposer l'économie à l'écologie, les exigences du développement à celles de la nature, les questions d'injustice sociale à la marche du monde vivant.

Pour ne pas être injuste avec les mouvements écologiques, il faut donc les situer par rapport aux trois attracteurs pour saisir la cause de leur échec provisoire.

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

Commençons par cette difficulté grâce à la triangulation permise par cet enfantin schéma. (On verra plus loin pourquoi la notion même de « nature » a figé la situation.)



Il y a en effet au moins deux façons de « dépasser », comme on dit, la division Droite/Gauche. On peut se situer au milieu des deux extrêmes en s'installant le long du traditionnel (l'arête 1-2). Mais ou peut redéfinir le vecteur s'attachant au troisième attracteur qui oblige à redistribuer la gamme des positions Gauche/Droite selon un autre point de vue (les arêtes 1-3 et 2-3 dans la figure 5).

Nombreux sont les partis, les mouvements, les groupes d'opinion, qui ont prétendu avoir découvert une «troisième voie» entre libéralisme et localisme, ouverture et défense des frontières, émancipation des mœurs et libéralisation économique. S'ils ont

échoué, jusqu'ici, c'est faute d'imaginer un autre système de coordonnées que celui qui les réduisait d'avance à l'impuissance.

S'il s'agit bien de « sortir de l'opposition Gauche/ Droite », ce n'est pas du tout pour se placer *au centre* de l'ancienne arête en émoussant la capacité à discriminer, à tailler et à trancher. Étant donné l'intensité des passions que suscite toujours la remise en cause de cette gradation Gauche/Droite, il ne faudrait pas la confondre avec un nouveau centre, un nouveau marais, un nouveau « ventre mou ».

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

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

Un nouveau jeu d'alliances

Il doit quand même y avoir un moyen d'ébranler ce célèbre *hémicycle mental* qui aligne en rang d'oignons d'abord l'extrême gauche, puis la gauche, le centre, ensuite la droite pour finir par l'extrême droite. Tout cela parce que, eu 1789, les élus ont pris l'habitude de se ranger ainsi devant le président de séance pour voter sur quelque obscure question de veto royal.

Et pourtant, aussi rudimentaire et contingente qu'elle soit, cette gradation organise tous les sondages, toutes les prises de parole, tous les classements ; elle sert à toutes les élections comme à tous les récits historiques et dirige même nos réactions les plus viscérales. Quel poids dans ces termes « Droite » « Gauche » : quels flots d'émotions quand on prononce ces jugements : « Mais c'est un type d'extrême droite ! ». « Elle, attention, c'est une gauchiste ! »

On voit mal, en tout cas pour le moment, comment se passer d'une telle charge d'affects. L'action publique doit être orientée vers un but acceptable. Aussi discutable que soit le mot « progressiste ». il est peu probable qu'on mobilisera qui que ce soit en proposant de « régresser ». Avec la « fin du progrès ». la perspective de vivre moins bien que ses parents, le projet d'apprendre à lentement se recroqueviller, ça va être dur d'enthousiasmer les foules...

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

Pas plus compliqué, certes, mais autrement orienté.

En considérant le triangle, on voit qu'il est possible de conserver le principe d'un vecteur le long duquel on pourrait distinguer les « réactionnaires » des « progressistes » (au cas où l'on voudrait garder ces étiquettes), mais en modifiant le *contenu* des causes à défendre.

Après tout, une boussole, ce n'est jamais qu'une aiguille aimantée et une masse magnétique. Ce qu'il faut découvrir, c'est *l'angle* que fait l'aiguille et quelle est la *composition* de cette masse.

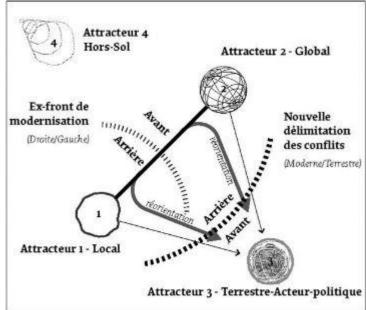
On fait ici l'hypothèse que l'aiguille a tourné de 90° pour s'orienter vers ce puissant attracteur dont l'originalité nous frappe aujourd'hui et qui n'a pas du tout, malgré les apparences, les mêmes propriétés que les deux autres entre lesquels la politique s'était installée depuis le début de l'époque dite moderne.

La question devient donc la suivante : peut-on conserver le principe du conflit propre à la vie publique, mais en le faisant virer de bord ?

En se réorientant vers ce troisième attracteur, on va peut-être pouvoir démêler de quoi Gauche et Droite avaient été, pendant la période moderne en train de se clore, le résumé, le conteneur et l'enveloppe.

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

Voilà qui va peut-être compliquer le jeu politique mais aussi procurer des marges de manœuvre imprévues.



On peut se tourner vers l'attracteur Terrestre depuis le rêve maintenant terminé d'un accès impossible au Global (l'arête 2-3 du schéma), mais aussi depuis l'horizon, toujours aussi éloigné, du retour au Local (le long de l'arête 1-3).

Les deux angles permettent de repérer les *négociations*, délicates, qu'il va falloir mener pour *déplacer* les intérêts de ceux qui continuent à fuir vers le Global et de ceux qui continuent à se réfugier dans le Local, afin de les *intéresser* à ressentir le poids de ce nouvel attracteur (figure 6).

Si l'on veut une définition — encore terriblement abstraite — de la nouvelle

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

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

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

La politique a toujours été orientée vers des objets, des enjeux, des situations, des matières, des corps, des paysages, des lieux. Ce qu'on appelle les valeurs à défendre, ce sont toujours des réponses aux défis d'un territoire que l'on doit pouvoir décrire. Telle est en effet la découverte décisive de l'écologie politique : **c'est une politique-orientée-objet**. Changez les territoires, vous changerez aussi les attitudes.

L'aiguille de la boussole commence par s'affoler, elle tourne en tous sens, mais si elle finit par se stabiliser c'est que la masse magnétique a exercé sur elle son influence.

Le seul élément réconfortant de la situation actuelle, c'est qu'un autre vecteur gagne peu à peu en réalisme. Le vecteur Moderne/Terrestre (figure 6) pourrait devenir une alternative crédible, vécue, sensible, à la division Gauche/Droite toujours aussi aiguë.

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

La priorité, c'est de savoir comment s'adresser à ceux qui. avec raison, se sentant abandonnés par la trahison historique des classes dirigeantes, demandent à cor et à cri qu'on leur offre la sécurité d'un espace protégé. Dans la logique (bien fragile) du schéma, il s'agit de dériver vers le Terrestre les énergies qui allaient vers l'attracteur Local.

C'est le déracinement qui est illégitime, pas l'appartenance. Appartenir à un sol, vouloir y rester, maintenir le soin d'une terre, s'y attacher, n'est devenu « réac », nous l'avons vu, que par contraste

avec la fuite en avant imposée par la modernisation. Si l'on cesse de fuir, à quoi ressemble le désir d'attachement ?

La négociation — la fraternisation ? — entre les tenants du Local et du Terrestre doit porter sur l'importance, la légitimité, la nécessité même d'une appartenance à un sol, mais, c'est là toute la difficulté, sans aussitôt la confondre avec ce que le Local lui a ajouté : l'homogénéité ethnique, la patrimonialisation. l'historicisme, la nostalgie, l'inauthentique authenticité.

Au contraire, il n'y a rien de plus innovateur, rien de plus présent, subtil, technique, artificiel (au bon sens du mot), rien de moins rustique et campagnard, rien de plus créateur, rien de plus contemporain que de négocier l'atterrissage sur un sol.

Il ne faut pas confondre le retour de la Terre avec le « retour à la terre » de triste mémoire. C'est tout l'enjeu de ce qu'on appelle les Zones à Défendre : la repolitisation de l'appartenance à un sol.

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

Et c'est là qu'intervient l'autre branche de la négociation, celle qui s'adresse à ceux qui brûlent les étapes vers le Global. De même qu'il faut parvenir à canaliser le besoin de protection pour le faire tourner vers le Terrestre, de même il faut montrer à ceux qui se précipitent vers la globalisationmoins, à quel point elle diffère de l'accès au Globe et au monde.

C'est que le Terrestre tient à la terre et au sol mais il est aussi mondial, en ce sens qu'il ne cadre avec aucune frontière, qu'il déborde toutes les identités.

C'est eu ce sens qu'il résout ce problème de place noté plus haut : il n'y a pas de Terre correspondant à l'horizon infini du Global, mais, en même temps le Local est beaucoup trop étroit, trop riquiqui, pour y tenir la multiplicité des êtres du monde terrestre. C'est pourquoi le zoom qui prétendait aligner le Local et le Global comme des vues successives le long d'un même parcours n'a jamais eu aucun sens.

Quelles que soient les alliances à nouer, il est sûr que nous en serons incapables tant que nous continuerons à parler d'attitudes, d'affects, de passions et de positions politiques, alors que le monde réel sur lequel la politique s'est toujours repérée, a lui complètement changé.

Autrement dit, **nous avons** *pris du retard dans* le rééquipement de nos affects politiques. C'est pourquoi il faut relancer l'opération et mettre la nouvelle masse magnétique en face de la boussole traditionnelle : pour voir la direction qu'elle indiquera et comment nos émotions s'en trouveront redistribuées.

Il ne sert à rien de se dissimuler les difficultés : le combat va être dur. Le temps perdu à continuer à arpenter l'ancien vecteur Droite/Gauche a retardé les mobilisations et les négociations nécessaires.

C'est bien ce qui a ralenti la montée des partis écologiques : ils ont voulu se placer *entre* la Droite et la Gauche ou chercher à « dépasser » le clivage Droite/Gauche, mais sans jamais préciser le *lieu* d'où l'on pouvait imaginer un tel « dépassement ». Faute de faire un pas de côté, ils se sont retrouvés laminés par les deux attracteurs. eux-mêmes peu à peu vidés de toute réalité. Pas étonnant que les partis tournent trop souvent à vide, eux aussi.

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

L'important, c'est de pouvoir sortir de l'impasse en imaginant un ensemble d'alliances nouvelles : « Vous n'avez jamais été de gauche ? Ce n'est pas grave, moi non plus, mais, comme vous, je suis *radicalement* Terrestre ! »

Tout un ensemble de positions qu'il faut apprendre à reconnaître, avant que les militants de *l'extrême* Moderne aient totalement ravagé la scène...

Bibliographie

La condition humaine à l'époque numérique (2018-2019)

- Bruno Latour. Où atterrir? Comment s'orienter en politique. La Découverte. 2017.
- Bernard Stiegler. Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou? Les Liens qui Libèrent. 2016.
- Bérénice Levet. Le musée imaginaire d'Arendt. Parcours littéraire, pictural, musical de l'œuvre. Éditions Stock. 2011.
- Walter Benjamin. L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique. Éditions Allia. 2017 (1936).
- Annie Le Brun. Ce qui n'a pas de prix. Beauté, laideur et politique. Éditions Stock. 2018.
- Thierry Ternisien d'Ouville, *Penser avec Hannah Arendt. Guide de voyage à travers une œuvre.* Éditions Chronique Sociale. 2017. (PHA).

La condition humaine à l'époque numérique (2017-2018)

- Karl Polanyi. *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps.* Éditions Gallimard. 1983 (1944). (GT).
- Hannah Arendt. *Condition de l'homme moderne*. Agora/Pocket. Calmann-Lévy. 1961 (1958). (CHM).
- Hannah Arendt. Les origines du totalitarisme. Quarto Gallimard. 2002 (1951). (OT)
- Hannah Arendt. La crise de la culture. Folio essais. Gallimard. 1972 (1961). (CC)
- René Passet. Les grandes représentations du monde et de l'économie. À travers l'histoire. LLL Les Liens Qui Libèrent. 2010.
- Emmanuel Todd. Où en sommes-nous? Esquisse d'une histoire humaine. Éditions du Seuil. 2017.
- Thierry Ternisien d'Ouville. *Réinventer la politique avec Hannah Arendt*. Éditions Utopia. (RPHA).
- Thierry Ternisien d'Ouville, *Penser avec Hannah Arendt. Guide de voyage à travers une œuvre.* Éditions Chronique Sociale. 2017. (PHA).
- Jacques Généreux. Introduction à l'économie. Points/Seuil. 1992 2001.
- Bernard Maris. *Antimanuel d'économie*. Éditions Bréal. 2006.
- Bernard Guerrien. L'illusion économique. Éditions omniscience. 2007
- Paul Jorion. *Misère de la pensée économique*. Éditions Fayard. 2012.
- David Graeber. Dette 5000 ans d'histoire. Babel. Les Liens qui Libèrent. 2013 (2011).
- Isabelle Stengers. Sciences et pouvoir. La démocratie face à la technoscience. La Découverte. 2002.
- Revue Esprit n° 433. *Le problème technique*. Mars-Avril 2017.
- Eric Sadin. La vie algorithmique. Critique de la raison numérique. Éditions l'Échappée. 2015.
- Jacques Ellul. Le bluff technologique. Pluriel/Hachette. 1988.
- Gilbert Simondon. L'invention dans les techniques. Éditions du Seuil. 2005. (1965 1971)
- Günther Anders. L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle. Encyclopédie des Nuisances. 2002. (1956)
- Lewis Mumford. Les transformations de l'homme. Éditions de l'encyclopédie des nuisances. 2008. (1956)
- René Riesel, Jaime Semprun. *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*. Éditions de l'encyclopédie des nuisances. 2008.
- Günther Anders. *Hiroshima est partout*. Éditions du Seuil. 2008 (1995).
- Günther Anders. *La menace nucléaire*. Le Serpent à plumes. 2006 (1981).
- Jean-Pierre Dupuy. *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain.* Éditions du Seuil. 2002.

- Jean-Pierre Dupuy. *Retour de Tchernobyl. Journal d'un homme en colère*. Éditions du Seuil. 2006.
- Louis Puiseux. *La Babel nucléaire*. Éditions Galilée. 1977.
- Géraud Bournet. Franckushima. Lutopiquant édition, Réseau « Sortir du nucléaire ». 2016.

La condition humaine à l'époque numérique (2016-2017)

- Thierry Ternisien d'Ouville. *Penser avec Hannah Arendt. Guide de voyage à travers une œuvre.* Éditions Chronique Sociale. 2017. (PHA).
- Wolfang Sofsky. Le citoyen de verre, entre surveillance et exhibition. L'Herne, 2011 (2008).
- Antonio A. Casilli. *Les liaisons numériques, vers une nouvelle sociabilité*? La couleur des Idées. Éditions du Seuil, 2010.
- Lina Ben Mhenni. Tunisian Girl, Blogueuse pour un printemps arabe. Éditions Indigènes. 2011.
- Frédéric Lordon. Les affects de la politique. Éditions du Seuil. Octobre 2016.
- Dominique Cardon. *Démocratie Internet, promesses et limites*. La République des Idées. Éditions du Seuil. 2010.
- Les Temps Modernes N° 69. Nuit Debout et notre monde. Novembre-Décembre 2016.
- Thierry Ternisien d'Ouville. *Réinventer la politique avec Hannah Arendt*. Éditions Utopia. (RPHA).
- André Gorz. *Métamorphoses du travail, critique de la raison économique*. foliosessais n°44. Éditions Galilée.1988.
- Dominique Méda. Le travail, une valeur en voie de disparition. Champs/Flammarion. 1995.
- Richard Sennet. Le travail sans qualités. 10/18. Albin Michel. 2000.
- Bruno Flacher. Travail et intégration sociale. Bréal. 2008.
- Yves Clot. Le travail sans l'homme? Pour une psychologie des milieux de travail et de vie. La Découverte. 1995-2008.
- Rolande Pinard. La révolution du travail, de l'artisan au manager. Liber Montréal. 2008.
- Matthew B. Crawford. Éloge du carburateur, essai sur le sens et la valeur du travail. La Découverte. 2010.
- Alain de Botton. Splendeurs et misères du travail. Mercure de France. 2010.
- Florence Aubenas. *Le quai de Ouistreham*. Éditions de l'Olivier. 2010.
- Bernard Stiegler avec Ariel Kyrou. *L'emploi est mort, vive le travail!* Éditions Mille et une nuits. 2015.

Repères pour un monde numérique (2015-2016)

- Hannah Arendt. Condition de l'homme moderne. Agora/Pocket. Calmann-Lévy. 1961 (1958). (CHM).
- Bernard Stiegler. La société automatique, 1. L'Avenir du travail. Fayard. 2015.
- Alain Supiot. La gouvernance par les nombres. Fayard. 2015.
- Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz. *L'évènement Anthropocène*. Éditions du Seuil. 2013.

La numérisation du monde (2010-2012)

- Hannah Arendt. Condition de l'homme moderne. Agora/Pocket. Calmann-Lévy. 1961 (1958). (CHM).
- Albert Camus. *L'homme révolté*. folioessais n°15. 1951.
- Eric J. Hobsbawm. L'Âge des extrêmes, Histoire du court XX^e siècle. André Versaille éditeur. 2008 (1994).
- Hannah Arendt. Du mensonge à la violence. Agora/Pocket. Calmann-Lévy. 1972 (1972).
- Jean-Pierre Dupuy. *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain.* Éditions du Seuil. 2002.
- Jean-François Billeter. Chine trois fois muette. Éditions Allia (2006).

- Pierre Dardot et Christian Laval. *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. La Découverte. 2009.
- Patrick Viveret. Comment sortir des logiques guerrières ? Éditions Rue d'Ulm. 2008.
- Gérard Berry. Pourquoi et comment le monde devient numérique ? Fayard/Collège de France. 2008.
- Emmanuel Rosencher. La puce et l'ordinateur. Dominos/Flammarion. 1995.
- Robert Reich. Supercapitalisme. Le choc entre le système économique émergent et la démocratie. Vuibert. 2007.