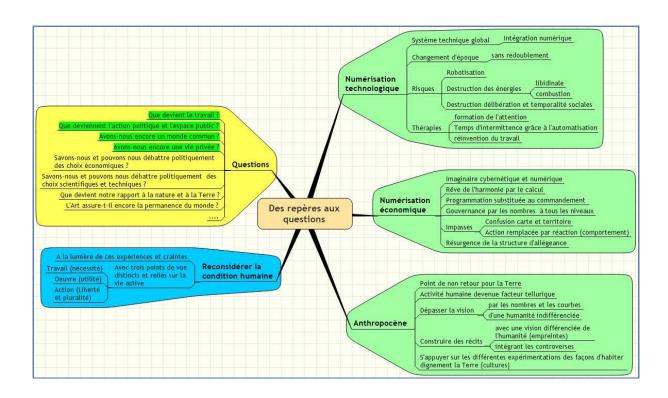
La condition humaine à l'époque numérique (Questions sur...)



Cours donné à l'Université du Temps Libre d'Orléans

Octobre 2016 – Avril 2017

Thierry Ternisien d'Ouville

Sommaire

La condition humaine à l'époque numérique (Questions sur)		
Sommaire		
Présentation du cours		4
Α.	Introduction	4
B. 1. 2.	La numérisation du monde La numérisation du monde (saison 2010 – 2011) Sociétés numériques : démocratie réelle ou virtuelle ? (saison 2011 – 2012)	4 4 5
c.	Lire Hannah Arendt (2013 – 2016)	6
D. 1. 2. 3.		8 8 9 10
Avons-nous encore une vie privée ?		12
A. 1.	Introduction du débat Vie privée, privé de quoi parle-t-on ?	12 12
1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8.	Surfez, vous êtes traqués! Libre ou prévisible? Le mobile, animal totem? L'humanité dans sa troisième phase anthropologique? Facebook foncièrement toxique et avilissant?	15 16 18 19 23 23 24 26 29
Avons-nous encore un monde ?		
A. 1.	Introduction du débat Nous soucions-nous encore du monde ?	30 30
B. 1. 2. 3. 4. 5.	Apports au débat Sommes-nous bien encore des hommes ? Quels liens entre nos déplacements virtuels et matériels ? Numérique : périls ou possibilités, périls et possibilités ? Dissolution du politique : utopie ou dystopie ? Il n'y a qu'un seul monde	32 32 35 37 38 42
Que deviennent l'action politique et l'espace public ?		
A. 1.	Introduction du débat Qu'est-ce que l'action politique selon Hannah Arendt	44 44
B. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7.	Restaurer dans l'espace public les images manquantes ? Une société nouvelle en un clic ? Des publics émancipés ? Le changement numérique, quels résultats ?	51 52 53 56 58 58 59 62

Repères pour un monde numérique		Thierry Ternisien d'Ouville
8.	De quoi Nuit Debout est-il le signe ?	69
Que dev	rient le travail ?	71
A. I	ntroduction du débat	71
1.	La victoire du travail et la défaite du monde	71
В. А	Apports au débat	79
1.	Vue d'ensemble	79
2.	Le travail en crise ?	80
3.	Oser s'interroger sur le travail ?	82
4.	Un travail corrodant le caractère ?	86
5.	Reposer le travail ?	87
6.	Citoyenneté et travail ?	88
7.	Le temps libre au travail ?	89
8.	La travail devenu superflu ?	90
9.	Qu'est-ce qu'un bon travail ?	91
10.	Le bonheur par le travail ?	93
11.	Le CDI, un nouvel eldorado ?	94
12.	L'intermittence comme modèle ?	95
Annexe		98
A. E	Bibliographie	98
1.	Livres	98
2.	Dossiers	98
В. 1	extes permettant d'interroger la numérisation du monde	99
1.	La condition humaine (Hannah Arendt)	99
2.	Science et langage (Hannah Arendt)	101
3.	Science, technologie et idéologie (Eric Hobsbawm)	102
4.	Vérité et mensonge (Hannah Arendt)	107
5.	Science et Paix (Albert Camus)	109
6.	Identité et universalité (Hannah Arendt)	110
7.	Sciences naturelles (« dures ») et incertitude (Eric Hobsbawm)	111
8.	Liberté, justice, violence et non-violence (Albert Camus)	113

Présentation du cours

A. Introduction

Ce cours, ou plutôt cette **recherche collective dirigée**, a été précédé par deux saisons de recherche individuelle autour de *La numérisation du monde* présentée sous la forme de seize cours UTL d'octobre 2010 à mai 2012.

En octobre 2012 le thème proposé, *Être citoyen dans un monde numérisé*, n'a pas permis de rassembler les quinze inscrits nécessaires à l'ouverture d'un cours.

Surpris et déçu, j'ai mis à profit le temps ainsi libéré pour reprendre mon étude de l'œuvre de Hannah Arendt qui, fin 2010, avait débouché sur un petit livre publié aux toutes nouvelles éditions Utopia : *Réinventer la politique avec Hannah Arendt*.

D'octobre 2013 à avril 2015 j'ai proposé, en quatorze cours, regroupés sous le titre *Voyage au XX*^e siècle avec Hannah Arendt, une étude, dans l'ordre chronologique de leur écriture, des sept livres politiques écrits et publiés de son vivant, par l'auteur de *Condition de l'homme moderne*.

Je suis revenu la saison dernière au thème de la numérisation avec sept cours sur la recherche de *Repères pour un monde numérique*, complété de trois cours de synthèse sur les deux saisons consacrées à Hannah Arendt : *Lire Hannah Arendt*, guide de voyage à travers une œuvre.

J'ai ainsi construit les bases à partir desquelles mener la recherche que je vous propose d'entamer cette année en nous questionnant, en écho à l'actualité, sur *La condition humaine à l'époque numérique*.

B. La numérisation du monde

En deux saisons et seize cours, nous avons effectué deux voyages dans notre monde numérisé.

1. La numérisation du monde (saison 2010 - 2011)

Dans le premier voyage nous avons tenté d'acquérir une première vision en relief de notre monde numérisé, envahi par les outils, techniques et approches numériques, qui conditionnent de plus en plus notre travail, nos relations et notre vie.

En croisant une image du monde obtenue à partir de trois penseurs :

- Quatre textes sur la condition humaine, la science et le langage, la vérité et le mensonge, l'identité et l'universalité, de la théoricienne politique américaine, d'origine allemande, Hannah Arendt.
- Deux textes sur la science et la paix, la liberté et la justice, la violence et la nonviolence de l'écrivain français Albert Camus.
- Deux textes sur la science, la technologie et l'idéologie, les sciences naturelles (« dures ») et l'incertitude, de l'historien britannique Eric Hobsbawm, spécialiste du long XIX^e siècle et du court XX^e siècle.¹

Avec une image de la numérisation acquise en explorant ses principes, concepts et techniques lors de six cours :

- De la télévision analogique à la télévision numérique, quel regard sur le monde ?
- Du transistor au micro-ordinateur portable, quelle action sur le monde ?

¹ Ces 8 textes sont repris en annexe..

- La convergence numérique (textes, images, sons), tout peut-il se réduire à une suite de 0 et de 1 ?
- Internet, mobile, quelle relation aux autres et au monde?
- Naître dans un monde numérisé : la prolifération des outils numériques
- Un monde piloté par les chiffres et vu à travers les outils du tout numérique

Nous avons, en particulier, traité des avantages (insensibilité au « bruit » (parasites), information conservée intacte lors des copies successives, miniaturisation, compressibilité, modes de transport, communication avec les ordinateurs, convergence : langage et support, etc.) et des inconvénients de la numérisation (moindre fidélité de restitution, perte totale de l'image et du son en cas de perturbation, artefacts, complexité du numérique, pérennité inconnue des supports, inaccessibilité directe aux cinq sens, etc.).

Nous avons abordé la notion de *pharmakon*, avec Bernard Stiegler, philosophe français, pour traiter des effets de la technologie numérique, à la fois poison et remède et effleuré une question : comment transformer ce poison en remède ?

Pour terminer par trois questions autour du travail et du monde :

- Un monde numérisé est-il plus « robuste » face aux dégâts provoqués par l'extension du champ de la consommation marchande ?
- Le travail retrouve-t-il des dimensions de l'œuvre et de l'action avec le développement des outils et technologies numériques ?
- Le champ de la nécessité s'étend-il encore par rapport à ceux de l'utilité et de la pluralité ?

2. Sociétés numériques : démocratie réelle ou virtuelle ? (saison 2011 - 2012)

Ce second voyage s'est fait en huit cours après une année 2010 marquée par l'irruption à grande échelle des moyens numériques de communication (mobiles, Internet, réseaux sociaux,...) dans les vies politiques nationales et mondiale : affaire Wikileaks, révolutions tunisienne et égyptienne, mouvements sociaux liés à la crise financière et économique,...

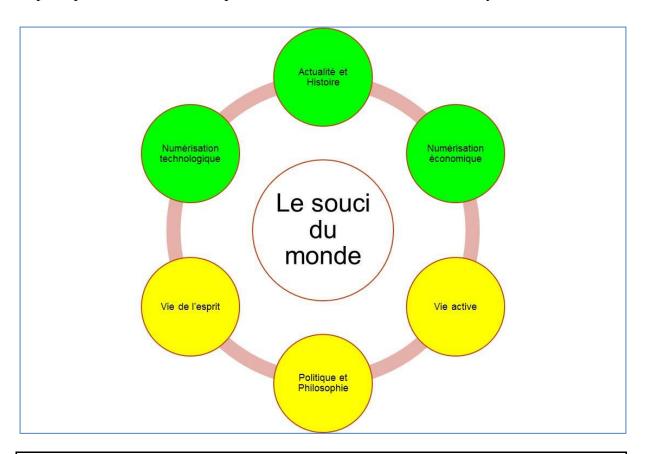
À partir de six thèmes (révoltes et révolutions, la domination de l'économie, l'ouverture d'alternatives, la domination des experts, l'ouverture de l'espace public, la domination de « l'opinion publique ») nous avons échangé autour de trois questions :

- Le processus de numérisation du monde accélère-t-il la démocratisation dans les pays soumis à des gouvernements autoritaires et provoque-il chez les citoyens un nouvel intérêt pour le politique dans les anciennes démocraties ?
- Quelles sont les promesses et les limites de ce que certains appellent « La démocratie Internet » ?
- La numérisation économique menace-t-elle la démocratie ?

Pour aboutir à un schéma permettant, autour du thème central du souci du monde, de dégager six angles de vue.

L'ampleur des champs couverts me faisait alors peur. Je ne devais pas être le seul dans ce cas puisque le cours proposé pour la saison suivante n'eut pas assez d'inscrits pour se tenir. D'où mon choix de mettre à profit cette opportunité pour étudier en profondeur l'œuvre politique de Hannah Arendt, un des deux auteurs choisis pour m'accompagner dans la vie et dans le monde², avant de revenir au thème de la numérisation à travers la recherche de repères pour un monde numérique.

² L'autre est Proust.



C. Lire Hannah Arendt (2013 – 2016)

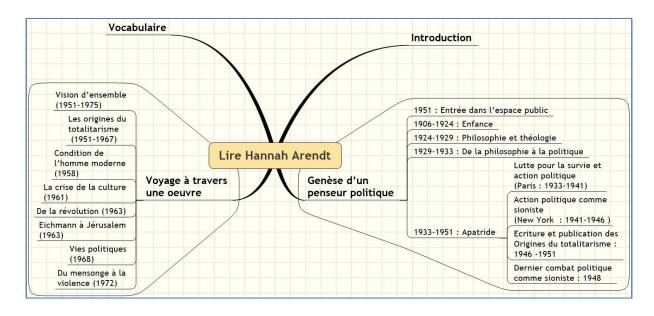
Depuis 2002 l'œuvre de Hannah Arendt m'accompagne dans ma réflexion sur le monde et la vie. Malheureusement cette œuvre a été, et est, encore aujourd'hui, beaucoup maltraitée en France. Certains éléments intéressants mais tardifs, et donc non développés, sont mis en avant pour être portés aux nues ou, au contraire, voués aux gémonies, comme la soi-disant théorie sur la banalité du mal³ alors que la cohérence et la profondeur de la recherche politique menée depuis les *Origines du totalitarisme* jusqu'à *De la révolution* en passant par *Condition de l'homme moderne*, son chef d'œuvre, et *La crise de la culture* sont encore largement ignorées.

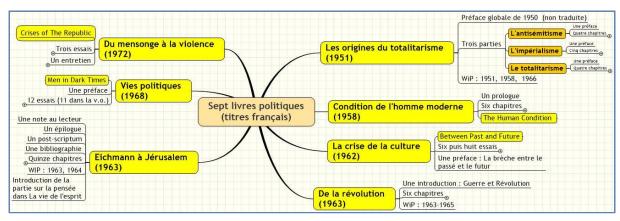
C'est pourquoi j'ai choisi le thème du *Voyage à travers le XX^e siècle avec Hannah Arendt*, pour, en fait, proposer une lecture, dans l'ordre chronologique de ses sept livres politiques. Lecture qui s'est faite d'octobre 2013 à mai 2015 pour se conclure par une synthèse présentée en mai 2016 sous le titre, *Lire Hannah Arendt*, guide de voyage à travers une œuvre.

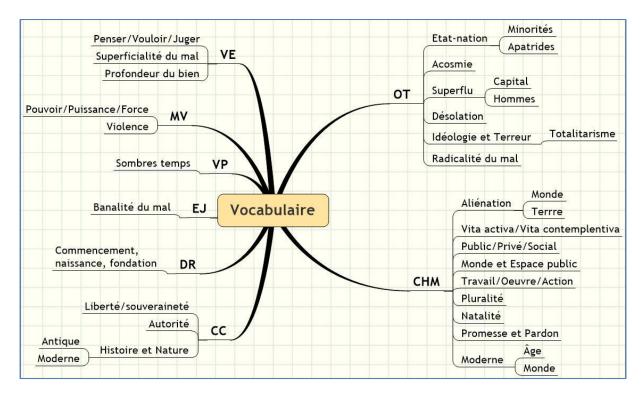
Trois cartes mentales permettent de synthétiser ce travail. La première présente le plan du livre, en recherche actuellement d'éditeur, *Lire Hannah Arendt, guide de voyage à travers une œuvre*, présenté à l'UTL en mai 2016. La deuxième permet d'acquérir une vision globale et précise des sept livres politiques d'Arendt. La troisième présente, sous forme d'un glossaire, une sélection du vocabulaire et des principaux concepts rencontrés dans ces sept livres.

De ces sept livres un a été retenu dans ma recherche de *Repères pour un monde numérique* présentée sous la forme de sept cours d'octobre 2015 à avril 2016 : *Condition de l'homme moderne*. Un seul livre donc, mais avec une vision précise de son inscription dans l'œuvre politique d'Arendt.

³ Expression intéressante, si on ne fait pas de contresens, mais employée à seulement deux reprises dans *Eichmann à Jérusalem*, comme sous-titre et dans la phrase de conclusion. Thème repris dans la préface de la première partie de *La vie de l'esprit*, *La Pensée*, livre interrompu par la mort d'Arendt.







D. Repères pour un monde numérique (2015 – 2016)

1. Reformulation de la recherche

J'ai repris ,la saison dernière, mon travail sur la numérisation du monde en me mettant à la recherche de repères et en reformulant le travail effectuée d'octobre 2010 à mai 2012.

Notre monde est numérique. Nos vies, active et de l'esprit, sont de plus en plus conditionnées par **les nombres et les chiffres**. De deux façons qui sont en train de se rejoindre et de se renforcer.

La plus ancienne c'est la domination du nombre, du calcul. Venue de l'échange marchand, de la monnaie, elle s'est étendue à la vision de la nature, avec le projet moderne d'en devenir possesseur et maître. C'est la mathématique universelle de Descartes et le développement des sciences de la nature puis des sciences humaines. Domination qui s'est élargie au domaine des affaires humaines, où, aujourd'hui, la politique est mise au service de l'économie, l'économie au service de la finance et où le gouvernement des actions des hommes par la loi tend à être remplacé par la gouvernance des comportements humains par les nombres. J'ai donné à ce mode de numérisation le nom de **numérisation économique**.

La seconde, plus récente, c'est la domination des chiffres, la transcription et la reproduction numérique, le remplacement des technologies analogiques par les technologies digitales, le processus de convergence numérique, la domination d'une nouvelle langue, celle des machines, la numération binaire. Domination rendue possible par l'invention de l'informatique, du transistor, des circuits intégrés, du réseau Internet et de la toile numérique (le Web) permettant d'y naviguer, des techniques de numérisation des données, des textes, des images et des sons. J'ai donné à ce mode de numérisation le nom de **numérisation technologique**.

Nous ne vivons probablement ni une crise, ni une époque de changements mais plutôt un changement d'époque. Changement d'époque que pressentait Hannah Arendt, en 1958, dans *Condition de l'homme moderne*, lorsqu'elle distinguait âge moderne et monde moderne. Changement d'époque qu'un philosophe contemporain, Bernard Stiegler, rapproche notamment de celui provoqué par l'invention de l'écriture alphabétique, qui conduisit en Grèce l'invention de la philosophie.

Face à un tel changement rien de plus normal que nous soyons désorientés, perdus. Nous doter ensemble d'un cadre, et de quelques repères nous évitera de nous laisser submerger par les deux maux du rejet et de la fascination.

Nous commencerons en examinant quelques-unes des ressources dont nous pouvons disposer. Si la période actuelle, quand on regarde l'actualité, peut souvent nous conduire à une forme de découragement et même de désespoir, elle est aussi porteuse, derrière le bavardage médiatique assourdissant, d'un grand nombre de réflexions porteuses de sens et donc d'avenir.

En premier lieu deux œuvres qui m'accompagnent aujourd'hui, avec leur vocabulaire, dans ma réflexion. Celle de Hannah Arendt depuis 2002 : blog(s), livres, cours. Celle de Bernard Stiegler que, depuis 2010, je travaille au fur et à mesure de son avancée et à travers ses différents supports : livres, articles, site associatif, école de philosophie.

En second lieu quatre livres majeurs que nous lirons ensemble tout au long de cette saison. Les deux premiers consacrés à la numérisation de notre monde : *La société automatique* de Bernard Stiegler et *La gouvernance par les nombres* d'Alain Supiot. Les deux suivants ayant pour thème l'évolution de notre monde et de la condition humaine : *L'évènement Anthropocène* de Christophe Bonneuil et Bernard Fressoz et *Condition de l'homme moderne* de Hannah Arendt.

Le travail mené pendant ces sept cours peut être résumé par quatre cartes mentales et une conclusion en forme d'ouverture

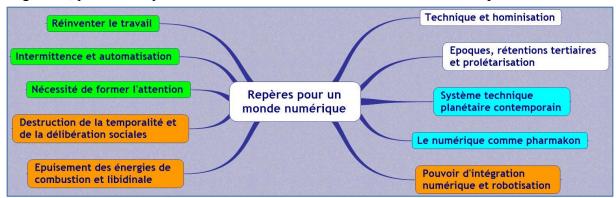
2. Cartes mentales

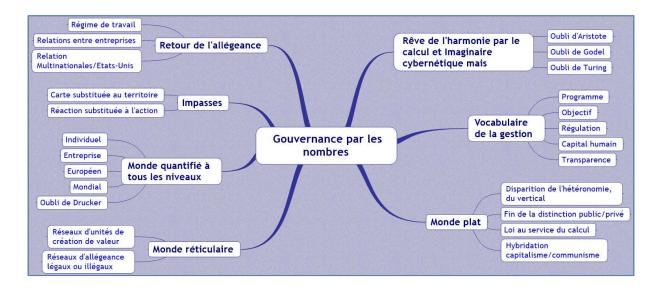
La première présente les repères obtenus à partir de l'étude de *La société automatique*⁴ de Bernard Stiegler. Les deux premiers repères mettent en perspective notre époque et notre monde. Les deux suivants décrivent le système technique planétaire contemporain et son caractère pharmacologique. Ils sont suivis de six repères. Les trois premiers pointent les principaux risques et les trois derniers les principales thérapies du *pharmakon* numérique.

La deuxième carte résume les principaux enseignements de la lecture de *La gouvernance par les nombres*⁵ d'Alain Supiot.

La troisième présente six apports à la recherche de repères pour un monde numérique issus de la lecture de *L'évènement Anthropocène*⁶ de Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, livre dépassant le cadre de cette recherche.

La quatrième tente de synthétiser ce qu'il y a à retenir de l'étude de *Condition de l'homme moderne*⁷ de Hannah Arendt, pour la recherche de repères pour un monde numérique et, plus largement, pour notre questionnement sur la condition de l'homme numérique.





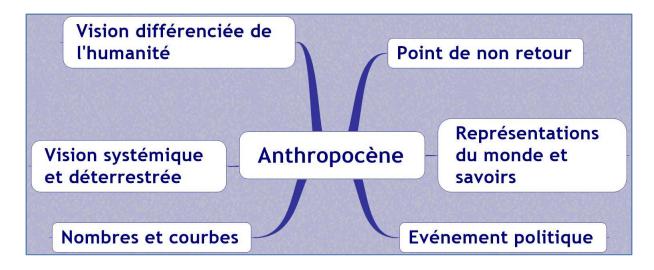
⁴ Publié aux éditions Fayard en 2015.

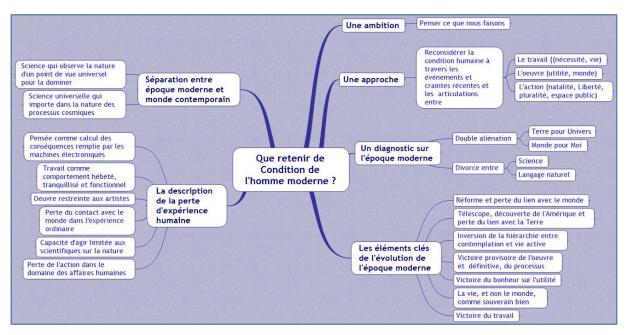
Avril 2017 Page 9 TTO

⁵ Publié aux éditions Fayard en 2015

⁶ Publié aux éditions du Seuil en 2013.

⁷ Publié aux États-Unis en 1958. Première publication en français en 1961. Disponible dans la collection de poche Agora/Pocket.





3. Des repères aux questions

Au terme de ce parcours de quels repères disposons-nous pour nous orienter dans notre monde numérique ?

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

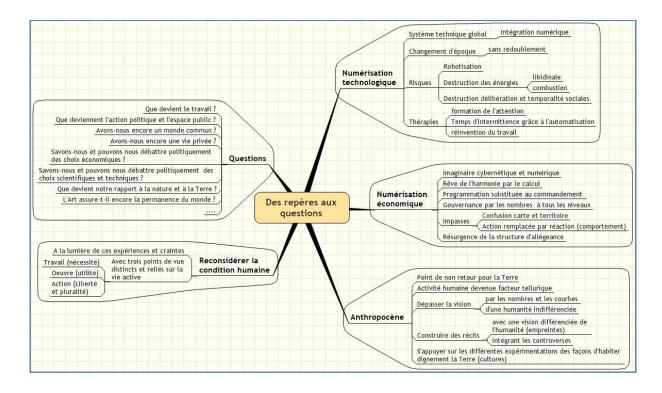
La numérisation économique (domination des nombres), s'appuie sur l'imaginaire cybernétique et numérique, pour réaliser le vieux rêve occidental de l'harmonie par le calcul et substituer la programmation au commandement. L'emprise de la gouvernance par les nombres, qui succède au vieux rêve commun du capitalisme et du communisme industriels d'étendre à l'ensemble de la société l'organisation scientifique du travail, s'étend à tous les

niveaux (individus, entreprises, États, Europe, International). Les impasses auxquelles elle conduit (confusion de la carte et du territoire et remplacement de l'action par la réaction) ont provoqué, dans un monde voulu comme plat par certains et de plus en plus réticulaire, la résurgence d'une structure que l'on croyait disparue avec le féodalisme, l'allégeance, sous la forme de réseaux où chacun compte sur la protection de ceux dont il dépend et sur le dévouement de ceux qui dépendent de lui.

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

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

À nous de marcher dans ses pas en nous questionnant sur la condition de l'homme numérique.



Avons-nous encore une vie privée ?

A. Introduction du débat

Mettons-nous, d'abord, dans les pas de Hannah Arendt pour introduire la question : « **Avons-nous encore une vie privée ?** ».

Derrière ce nous, il s'agit des hommes et des femmes d'aujourd'hui environnés des approches et technologies numériques à un point tel que des magazines de réflexion politique ou philosophique consacrent des dossiers fouillés à des sujets comme ceux-ci : À quel point sommes-nous prévisibles ? (Philosophie Magazine n°103) ; Cet objet (le téléphone portable) vous veut-il du bien ? (Philosophie Magazine n°73) ; Souriez, vous êtes surveillés (Manière de Voir n°133) ; Facebook est-il notre ami ? (Le Un n°124) ; et qu'un philosophe et sociologue allemand, Wolfang Sofsky, parle du citoyen de verre dans un essai consacré à la défense des privés (Verteidigung des Privaten : Eine Streictschfrit). Époque et monde numériques pour lesquels nous avons cherché des repères, rappelés ci-dessus.

Arendt traitait, elle, en 1958 de la condition humaine « 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 inconnue⁸ ». Époque inconnue dans laquelle nous vivons aujourd'hui et que nous ne savons toujours pas nommer et que je vous propose, à partir des travaux de Bernard Stiegler, de désigner sous le nom d'époque numérique, l'époque moderne s'étant achevée avec les totalitarismes et l'utilisation de la bombe atomique.

Condition de l'homme moderne, d'un côté, de l'homme numérique, de l'autre. En nous rappelant qu'il ne s'agit pas de l'homme avec un grand H, de *l'homo economicus*, ou de l'espèce humaine mais des hommes et des femmes qui, dans leur pluralité, vivent sur terre et habitent le monde.

1. Vie privée, privé de quoi parle-t-on? 9

La confusion à laquelle s'attaque Arendt, en 1958, entre domaines privé, public, social et même intime, s'est encore accrue aujourd'hui. Comme chaque fois qu'elle se retrouve face à des concepts qui sont devenus vides de sens, Arendt remonte aux sources de la pensée occidentale pour y retrouver leur origine et pour les repenser. Donc à la Grèce antique.

La distinction entre la vie privée et la vie publique correspond aux domaines familial et politique, entités distinctes, séparées au moins depuis l'avènement de la cité antique. L'apparition du domaine social, ni privé ni public, est un phénomène relativement nouveau, dont l'origine a coïncidé avec la naissance des temps modernes et de l'État-nation. Ce qui intéresse Arendt, c'est l'extraordinaire difficulté qu'en raison de cette évolution nous avons à comprendre la division capitale entre domaine public et domaine privé, entre la sphère de la cité et celle du ménage et finalement entre les activités relatives à un monde commun et celles qui concernent l'entretien de la vie. Sur ces divisions, considérées comme des axiomes, reposait toute la pensée politique des Anciens. Le trait distinctif du domaine familial était que les humains y vivaient ensemble à cause des nécessités et des besoins qui les y poussaient. Le domaine de la cité, au contraire, était celui de la liberté. La famille assumait les nécessités de la vie comme condition de la liberté de la cité.

L'apparition de la société, c'est-à-dire la sortie du travail de la pénombre du foyer et son installation dans la lumière du domaine public a effacé l'antique frontière entre le politique et

⁸ Lire Hannah Arendt, tapuscrit p. 40.

⁹ Lire Hannah Arendt, tapuscrit p. 42 – 45.

le privé. Elle a même si bien changé le sens de ces termes, leur signification pour la vie de l'individu et du citoyen, qu'on ne les reconnaît presque plus. Le privé, au sens moderne, dans sa fonction essentielle qui est d'abriter l'intimité, ne s'oppose plus d'abord au politique mais au social. Le premier explorateur-interprète de l'intimité fut Jean-Jacques Rousseau qui se révolta, non point contre l'oppression de l'État, mais contre la société, contre son intolérable perversion du cœur humain et son intrusion dans le for intérieur. De cette révolte du cœur naquirent l'individu moderne et ses perpétuels conflits, son incapacité à vivre dans la société comme à vivre en dehors d'elle, ses humeurs changeantes et le subjectivisme radical de sa vie émotive.

L'égalité moderne, dans laquelle la société a remplacé l'action comme mode primordial de relations humaines par le comportement, diffère à tous les points de vue de l'égalité antique. Appartenir au petit nombre des égaux, c'était pouvoir vivre au milieu de ses pairs, dans un domaine public animé d'un farouche esprit de compétition. On devait constamment s'y distinguer de tous les autres, s'y montrer constamment par des actes, des succès incomparables, le meilleur de tous. Il était réservé à l'individualité et, seul, permettait à l'homme de montrer ce qu'il était réellement, ce qu'il avait d'irremplaçable. C'est pour pouvoir courir cette chance, par amour d'une cité qui la leur procurait à tous, que les citoyens acceptaient de prendre leur part des charges de la défense, de la justice et de l'administration.

Pour mesurer la victoire de la société aux temps modernes, substituant le comportement à l'action, il suffit de rappeler que sa science initiale, l'économie, qui n'instaure le comportement que dans le domaine d'activités relativement restreint qui la concerne, a finalement abouti à la prétention totale des sciences sociales qui, en tant que sciences du comportement, visent à réduire l'homme pris comme un tout, dans toutes ses activités, au niveau d'un animal conditionné à comportement prévisible.

Si l'économie est la science de la société à ses débuts lorsqu'elle ne peut imposer ses règles de conduite qu'à certains secteurs de la population et pour une partie de leurs activités, l'avènement des sciences du comportement signale clairement le dernier stade de cette évolution, quand la société de masse a dévoré toutes les couches de la nation et que le comportement social est devenu la norme de tous les domaines de l'existence.

Le mot «privé» quand il s'agit de **propriété**, même dans la pensée politique ancienne, perd son caractère privatif (privé de) et conserve des liens profonds avec le domaine public en général. Liens mal compris aujourd'hui en raison de la confusion moderne entre propriété et richesse. Historiquement, propriété et richesse ont joué à peu près le même rôle de principale condition d'admission au domaine public et au droit de cité. Mais elles sont de natures totalement différentes. Avant les temps modernes qui commencèrent par l'expropriation des pauvres, toutes les civilisations reposaient sur le caractère sacré de la propriété privée. À l'origine, être propriétaire signifiait, ni plus ni moins, avoir sa place en un certain lieu du monde et donc appartenir à la cité politique. Cette parcelle privée s'identifiait si complètement avec la famille qui la possédait que l'expulsion d'un citoyen pouvait entraîner non seulement la confiscation de ses biens, mais même la destruction de sa maison. D'origine toute différente et historiquement plus récente est la signification politique de la fortune privée d'où l'homme tire ses moyens de vivre. La richesse privée devint une condition d'admission à la vie publique non pas parce que son possesseur travaillait à l'accumuler, mais au contraire, parce qu'elle garantissait raisonnablement que ce propriétaire n'aurait pas à se consacrer à l'acquisition de ses moyens de consommation, qu'il était libre de s'adonner à des activités publiques. Être propriétaire, dans ce cas, signifiait que l'on dominait les nécessités de son existence, qu'on était libre de transcender sa vie individuelle et d'entrer dans le monde que tous ont en commun. Jusqu'au début de l'époque moderne, on n'avait jamais tenu pour sacrée la fortune privée. Les défenseurs modernes de la propriété privée, qui y voient unanimement la richesse privée et rien de plus, sont bien mal fondés à se réclamer d'une tradition pour laquelle il ne pouvait y avoir de domaine public libre sans statut et sans protection du domaine privé. L'énorme accumulation de richesse, toujours en cours, dans la société moderne, qui a commencé par l'expropriation de la classe paysanne, n'a jamais eu beaucoup d'égards pour la propriété privée, sacrifiée, au contraire, chaque fois qu'elle est entrée en conflit avec l'accumulation de richesses.

Avec l'avènement du social, la propriété moderne perd le caractère qui la rattache au monde et vient se **localiser dans la personne**, autrement dit dans ce qu'un individu ne peut perdre qu'avec la vie : ses talents et sa puissance de travail. Pour comprendre le danger de cette perte, Arendt considère les caractères non privatifs du privé, indépendants de la découverte de l'intimité et plus anciens qu'elle.

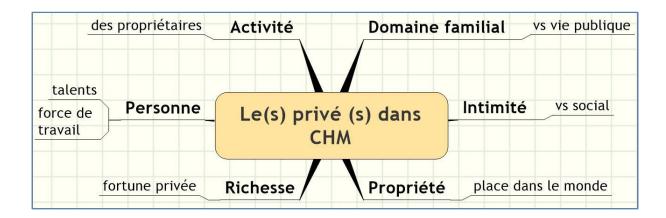
La différence entre ce que nous avons en commun et ce que nous possédons en privé, c'est d'abord que nos possessions privées, que nous utilisons et consommons quotidiennement, sont beaucoup plus nécessaires que tout ce qui relève du monde commun. La nécessité qui, au regard du domaine public, ne révèle que son aspect négatif de privation de liberté, possède une force infiniment supérieure à celle de tous les désirs de l'homme. Non seulement elle sera toujours au premier rang des besoins et des soucis, elle préviendra aussi l'apathie, la mort de l'initiative qui menace avec tant d'évidence les collectivités trop riches.

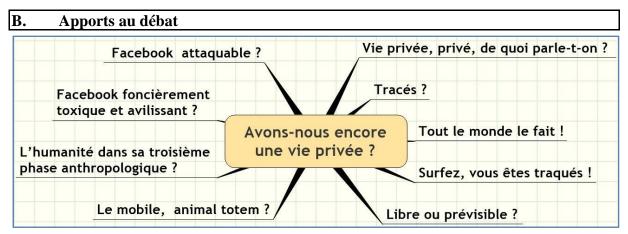
La seconde des grandes caractéristiques non privatives du privé, c'est que les quatre murs de la propriété privée offrent à l'homme **la seule retraite sûre contre le monde public commun**, la seule où il puisse échapper à la publicité, vivre sans être vu, sans être entendu. Une vie passée entièrement en public, en présence d'autrui, devient superficielle.

La façon dont les États prémodernes ont pratiquement traité la propriété privée fait bien voir que l'on a toujours eu conscience de l'existence de ces caractéristiques et de leur importance. On ne protégeait pas pour autant, directement, les activités du domaine privé mais plutôt les bornes séparant la propriété privée de toutes les autres parties du monde et surtout du monde commun lui-même. La marque distinctive de la théorie politique et économique moderne, au contraire, a été d'insister sur les activités privées des propriétaires et le besoin qu'ils ont d'être protégés par le gouvernement pour pouvoir accumuler de la richesse aux dépens de la propriété concrète.

Cependant, ce qui compte pour le domaine public, écrit Arendt, ce n'est pas l'énergie plus ou moins entreprenante des gens d'affaires, mais les barrières qui entourent les maisons et les jardins des citoyens.

Pour résumer :





Après une introduction s'interrogeant sur ce dont nous parlions avec la vie privé, le privé, les privés, je vous propose huit apports.

- 1. **Tracés ?** Extrait d'un livre, *Le citoyen de verre*, dont le propos correspond pas totalement au titre et sous-titre français, puisque d'abord consacré à un plaidoyer vigoureux du privé et de l'intime, ce texte, écrit en 2008, décrit les repérages auxquels est soumis un citoyen ordinaire lors d'une journée ordinaire. Saisissant, surtout si on pense que huit ans après ces traces se sont multipliées avec, notamment, le développement des réseaux sociaux. Inquiétant ?
- 2. **Tout le monde le fait!** Éditorial du Manière de Voir de février/mars 2014 consacré à la surveillance numérique se terminant par le rappel d'une déclaration du vice-président de Google « La vie privée peut être considérée comme une anomalie ». Gonflé, non ?
- 3. **Surfez, vous êtes traqués!** Entretien de Philosophie Magazine, en septembre 2016, avec avec Ethan Zuckerman, un des « héros » de l'histoire du Web. Web qui de support démocratique universel est devenu un gigantesque outil de surveillance. Comment est-ce arrivé, comment y résister?
- 4. **Libre ou prévisible ?** Dans le même dossier de Philosophie Magazine une réflexion d'Alexandre Lacroix sur la liberté dans le monde de la traçabilité accrue. Avec une proposition. L'aliénation, en milieu connecté, c'est d'être prévisible par d'autres mais non par soi-même. Si vous n'êtes pas prévisible pour les autres mais que vous l'êtes pour vous-même, vous êtes libres. Qu'en pensez-vous ?
- 5. Le mobile, animal totem? Dans un numéro précédent, daté d'octobre 2013, le même Alexandre Lacroix s'interrogeait sur sa relation avec son mobile. Pour conclure que fonction de son mobile correspond à ce que les Aborigènes appelaient leur animal totem : il est l'esprit de la tribu, surplombant et redoutable, dont dépendent l'identité, la récolte et la santé. Mérite réflexion, non?
- 6. L'humanité dans sa troisième phase anthropologique ? Texte de Gilles Badinet dans le numéro de l'hebdomadaire Le Un consacré à Facebook. Pour l'auteur, en interagissant avec des machines douées de pouvoirs dialectiques, comme c'est désormais le cas, l'humanité entre dans sa troisième phase anthropologique, après l'homme préhistorique puis la cité, la civilisation. Si les opportunités du numérique sont remarquables et son adoption inévitable, il ne faut pas oublier, écrit Gilles Badinet, combien le transhumanisme, numérique, algorithmique ou biologique, nous transforme en nous privant d'une part de notre nature émotionnelle et sensible. Suffira-t-il d'en être conscient ?
- 7. Facebook foncièrement toxique et avilissant ? Dans ce même numéro un entretien avec Bernard Stiegler qui refuse d'utiliser Facebook pour ne pas devenir une fourmi numérique. Entretien à charge, contre Facebook mais non contre ce que pourraient être des véritables réseaux sociaux. Penseur du pharmakon numérique Stigler attire notre

attention sur la coupure de la diversité entraînée par les algorithmes qui fonctionnent sur la base du renforcement comportemental des individus et des groupes. « On croit tirer les fils, on est tiré par eux ». Est-il possible de ruser avec Facebook, voire de s'y attaquer ?

8. **Facebook attaquable ?** S'attaquer à Facebook c'est ce qu'a fait un étudiant européen, Max Schrems. Ce dernier texte raconte son histoire. Édifiant ?

1. Tracés ? 10

Lorsque B. quitte son immeuble, le matin, c'est déjà la troisième fois qu'on inscrit son nom sur un fichier. Un ordinateur de son opérateur téléphonique a enregistré la conversation qu'il a eue avec ses parents. Dans le couloir, à peine ouverte la porte de l'appartement, c'est une caméra qui le prend dans sa ligne de mire. Alors qu'il se dirige à grands pas vers l'ascenseur avec son fils de quatre ans, le portier, au rez-de-chaussée, file vers la porte tambour. Une main dans le dos, tripotant de l'autre le bouton supérieur de sa livrée bleue, il salue B. en souriant et en hochant la tête. Avant de vérifier pour le tour suivant que sa cravate est bien droite, il note en vitesse sur sa main courante l'heure à laquelle B. a quitté l'édifice.

Tandis qu'il roule vers l'école maternelle, B. constate que l'indicateur de la jauge d'essence se rapproche dangereusement de la zone rouge. Il semble que l'on ait installé pendant la nuit de nouvelles caméras au-dessus de plusieurs carrefours. B. ne reconnaît les anciens modèles qu'à la station-service. Le caissier regarde de temps en temps les petits écrans sur lesquels défilent en boucle voitures, pompes à essence, passagers qui s'ennuient et clients qui vont et viennent. B. paye son plein, comme d'habitude, avec sa carte de crédit. Sur la facture figurent, outre le prix de l'essence, celui du journal et d'un sac de friandises à la réglisse que B. donne à son rejeton pleurnichard. Dès son arrivée à la maternelle, quelques rues plus loin, le petit garçon, rayonnant de joie, se rue dans la grande salle de jeux au plafond de laquelle pend la tête mobile d'un clown dont l'œil de verre gauche jauge la pièce, immobile et noir. S'il voulait, une fois arrivé au bureau, surveiller depuis son ordinateur les activités de son fils, B. n'aurait qu'à se connecter.

B. allume l'autoradio et met ses lunettes de soleil. Il est pressé, il appuie sur l'accélérateur et tourne à vive allure en direction de l'autoroute. Il connaît ce trajet depuis des années et sait précisément où le guette le radar. Il est d'autant plus surpris lorsqu'un flash se déclenche dès l'entrée. B. pousse un juron et tambourine sur son volant. Au péage, il se le rappelle, toutes les plaques d'immatriculation sont filmées et comparées à la liste des voitures volées. Il ne remarque pas l'éclair infrarouge près de la passerelle pour piétons. Avant même qu'il n'ait atteint le parking en sous-sol de son entreprise, presque chaque minute de son séjour dans l'espace public a été consignée. Il entre dans son bureau à l'aide d'une carte à puce qui enregistre son heure d'arrivée sur son compteur horaire.

Une fois à son poste, B. allume son ordinateur pour consulter son courrier professionnel. Entre l'unité centrale et le clavier, on a logé un petit appareil qui note chacune des commandes qu'il tape sur les touches. Bien qu'il occupe un poste élevé et de confiance, on a installé, chez lui aussi, un enregistreur de frappes. Le personnel est certes autorisé à utiliser Internet pour son usage privé, mais doit en contrepartie accepter que toutes les données fassent l'objet d'un protocole. Cet appareil anodin branché sur le clavier rappelle à chacun qu'il doit autant que possible garder ses secrets pour lui.

Pendant la pause déjeuner, B. reçoit deux coups de téléphone. Son conseiller fiscal l'informe que l'administration des impôts a demandé des précisions sur son virement à l'étranger. B. ne se rappelle pas avoir commis la moindre irrégularité. Hormis quelques contraventions pour

 $^{^{10}}$ Le citoyen de verre, p. 13 - 18.

stationnement illicite ou excès de vitesse, il n'a jamais eu affaire aux autorités. Un an plus tôt, cependant, il a payé avec sa carte de crédit l'hôtel où il passait ses vacances. La demande qu'il vient de recevoir laisse penser que le fisc connaît les moindres mouvements de son compte. Manifestement, un contrôleur est allé fouiner dans ses affaires sans l'en informer. Il ouvre la fenêtre et regarde la rue étroite en dessous de lui. Un haut-parleur diffuse de la musique douce. On entend de temps en temps un étrange bourdonnement. Il provient d'une sorte de moustique artificiel qui traque les bruits suspects dans les chemins latéraux et les rues adjacentes.

Le deuxième appel qu'il reçoit est celui de son médecin de famille. Il lui demande quelles données il veut voir stockées sur sa nouvelle carte de sécurité sociale. Pour faciliter les soins en cas d'urgence et réduire les coûts, les caisses maladie se sont mises, récemment, à éditer pour chaque patient une carte à puce sur laquelle, outre les données personnelles et le bloc d'ordonnances électronique, on doit aussi répertorier tous les diagnostics, traitements et prescriptions antérieurs, ainsi qu'un éventuel accord pour le don d'organes. Le médecin conseille à B. de n'entrer que les informations minimales et obligatoires, une proposition que B. approuve sans hésiter, bien qu'il juge inéluctable la tendance au stockage illimité des données personnelles.

Vers 13 h, B. se renseigne sur les horaires de train pour son épouse, partie rendre visite à ses parents. Son beau-père lui a solennellement promis, au téléphone, qu'il accompagnerait sa fille ponctuellement à la gare. Son employeur a aussi explicitement autorisé l'usage du téléphone de l'entreprise pour les conversations privées. Mais les premiers chiffres et les numéros d'utilisateur sont répertoriés pour la facture mensuelle. La minceur des parois du bureau interdit de toute façon les communications trop confidentielles et trop longues. Il y a déjà un certain temps que B. a perdu l'habitude de prononcer des noms au téléphone. Mais il ne faut pas être grand clerc pour les deviner en se fondant sur quelques expressions caractéristiques que l'on ne peut s'empêcher d'employer. À 16 h 30, il éteint l'ordinateur, glisse sa carte à puce dans le lecteur et rejoint le parking en sous-sol.

Dans le couloir et dans l'ascenseur, les caméras permettent au service de sécurité de l'entreprise de vérifier l'identité des personnes qui se trouvent dans l'immeuble. Sur l'autoroute, B. franchit de nouveau le péage et la passerelle avant de garer son véhicule devant le supermarché. Juste devant l'entrée se trouve un appareil discret, de la taille d'un réfrigérateur. Le *backscatter*¹¹ permet de scanner chaque client. On ne voit pas seulement sur l'écran ce que vous dissimulez derrière vos habits ou vos sous-vêtements : le scanner révèle les moindres détails de votre silhouette nue. Bien que B. aille régulièrement acheter à manger pour sa famille en rentrant du bureau et connaisse les moindres recoins du magasin, il erre ce jour-là, un peu désemparé, le long des rayonnages. À la caisse, il regarde son bon de réduction avec un certain malaise. Son bonus n'a rien de gratuit : à chacun de ses achats, on a enregistré les préférences de B., on a noté s'il essayait un nouveau produit et évalué son budget.

À la gare, des vigiles en uniforme bleu foncé fouillent toutes les valises, tous les sacs à dos et à main, parfois fugitivement, parfois avec une méticulosité gênante. Les caméras installées sur les quais sont de la toute dernière génération. Elles sont équipées de micros et de filtres d'identification qui déclenchent immédiatement l'alarme lorsqu'elles repèrent des mouvements et des visages suspects. Après les incidents récents, la compagnie de chemins de fer a fait installer en toute hâte ces nouveaux appareils. Même les yeux les mieux exercés, affirme le communiqué officiel, ne sont pas capables de surveiller des milliers de passants en même temps. La comparaison automatique des images avec une banque de photos et de vidéos ne

¹¹ Scanner corporel à rayons x.

prend en revanche qu'un millième de seconde. Les sourcils, l'écartement des yeux, l'extrémité du nez et un nombre incalculable d'autres fragments d'images permettent de reconnaître un visage suspect sans délai et sous n'importe quel angle. Ni des lunettes, ni une barbe ou une perruque ne peuvent empêcher l'authentification. B. a entendu parler de tout cela en lisant le journal. Il s'étonne tout de même en constatant la présence de quelques gardiens en uniforme qui ne patrouillent pas dans le hall, comme autrefois, mais se tiennent ostensiblement à l'écart. Il voit, du coin de l'œil, quatre d'entre eux encercler un jeune homme, le coincer contre une rambarde et le fouiller. Les passants continuent tranquillement leur chemin, certains regardent ailleurs, d'autres font comme s'ils ne remarquaient rien. On leur a expliqué qu' ils n'avaient pas à se mêler de ça : tout se passe dans les règles. Ces petites interpellations se font avec l'accord des autorités.

Sur le trajet du retour, B. et son épouse passent reprendre leur fils à la maternelle. Lorsque la famille entre dans son immeuble, l'équipe de surveillance vient d'être relayée. Le nouveau portier sourit aimablement et note le nom des arrivants dans son registre. Il balaie juste l'écran du regard avant de revenir à ses mots croisés. B. s'arrête un bref instant. Il lui est presque impossible d'entrer dans l'ascenseur : il croit tout d'un coup entendre une voix lui intimant l'ordre de patienter. Il faut que la porte de son appartement se soit refermée pour qu'il se sente enfin hors d'observation.

Après le dîner, il allume son ordinateur portable et va sur Internet. Il attire de nouveau aussitôt l'attention sur lui. Son fournisseur d'accès enregistre ses activités. Les gérants des sites qu'il visite retiennent ses données personnelles. Il a laissé son adresse électronique sur un fil d'information. L'hôtel des ventes virtuel auprès duquel il a l'habitude de compléter sa collection de jouets historiques a noté au fil des derniers mois chacune de ses transactions et les affiche à présent sur le site, visibles par tous ceux qui s'y intéressent. Toutes les dix minutes réapparaît sur l'écran une vignette l'invitant à actualiser d'urgence sa base de données antivirale. Des troyens inconnus espionnent son ordinateur. B. commande deux livres à une librairie à qui il a laissé le numéro de sa carte de crédit. Il compare dans des boutiques de VPC le prix des appareils photos digitaux. Sa boîte aux lettres électronique contient plusieurs courriers publicitaires d'entreprises dont il ne connaît même pas le nom.

Avant d'aller se coucher, Anton B. passe un moment à réfléchir à ce qu' il a vécu au cours de sa journée. La nausée s'empare un bref instant de lui lorsqu'il commence à pressentir qu'il n'a pas eu le moindre instant de véritable solitude.

2. Tout le monde le fait !12

Lorsque, voilà deux décennies, un Digicode a remplacé la concierge qui, cerbère embusqué derrière le rideau de sa loge, surveillait l'escalier, vous avez soupiré, soulagé: vos allées et venues et fréquentations allaient enfin passer inaperçues. Erreur funeste. Au quotidien, l'historique de l'utilisation de vos cartes de crédit, comptes en banque, dossiers médicaux, fiches de paye, casiers judiciaires, relevés d'appels téléphoniques figurent désormais dans des dizaines de bases de données sur lesquelles vous n'avez aucun contrôle - sachant qu'il est presque impossible d'y corriger des informations erronées.

Partout où vous passez fleurissent les caméras : dans les halls d'immeuble (nous y revoilà), les rues, les parkings, les transports en commun, les boutiques, voire sur des drones destinés — bien sûr ! — à « déjouer les actes terroristes »... mais aussi et surtout à surveiller les manifestations et les banlieues.

-

¹² Éditorial de Maurice Lemoine pour le numéro 133 de Manière de Voir : Souriez, vous êtes surveillés.

Un conseil: pour peu que vous ne soyez pas encore au chômage, demeurez soumis. D'après la Commission nationale de l'informatique et des libertés (CNIL), le nombre des plaintes liées à la « vidéoprotection » et à d'autres techniques de « flicage » sur les lieux de travail ne cesse d'augmenter: pour ne citer que quelques marques connues, un centre commercial Édouard Leclerc, Ikea, Quick et Euro Disney ont été épingles pour avoir espionné leurs salariés¹³.

Résolument moderne, vous vivez rivé à l'écran de votre «ordi». Là, n'étant concerné ni par les messages à connotation terroriste ou raciste, ni par ceux qui prônent la consommation de drogue ou d'images à caractère pédophile, vous pensez ne rien risquer. Adepte de la proximité et des contacts humains, vous vous contentez de fréquenter les réseaux dits sociaux et, en consommateur avisé, de pratiquer le e-commerce, qui n'a plus de secrets pour vous. Malheureusement, vous n'en avez pas non plus pour lui.

Vos nouveaux « amis intimes » — Google, Facebook, Twitter, Amazon, eBay, etc. — stockent et traitent l'ensemble des informations liées à vos requêtes et visites de leurs sites ; ils connaissent mieux que vous vos orientations politique et sexuelle, votre confession religieuse, vos amitiés, vos lectures, vos achats, le lieu rêvé de vos vacances, votre addiction au tabac ou au whisky. Ces sympathiques partenaires se métamorphosent en lobbyistes féroces auprès du Parlement européen si d'aventure, comme le 21 octobre 2013, vous prétendez reprendre le contrôle de vos données personnelles ou exigez d'avoir à donner votre «consentement explicite» à qui souhaite les piller¹⁴.

En citoyen informé, vous avez bien sûr suivi le feuilleton du moment : les révélations de M. Edward Snowden sur les écoutes planétaires de la National Security Agency (NSA) et des services de renseignement américains. Au nom de la lutte contre le terrorisme – et tout autant de l'espionnage des stratégies industrielles et politiques des pays ennemis et amis ! -, nul n'y a échappé: trente-cinq chefs d'État, les ministères, les ambassades, les institutions internationales — Union européenne, Nations unies, Banque mondiale – et même... vous! À Paris, à Bruxelles, après quelques accès de «colère» et d'«indignation», nos représentants se sont tus et, à de rares exceptions près – des eurodéputés, la commissaire européenne à la justice Viviane Reding –, n'ont même pas envisagé de réagir en stoppant les négociations du partenariat transatlantique pour le commerce et l'investissement (Transatlantic Trade and Investment Partnership, TTIP).

Il est vrai qu'entre-temps les États-Unis ont contre-attaqué avec un discours d'une grande simplicité: «Tout le monde le fait ! » Exact. Si, de notoriété publique, les services de renseignement anglo-saxons (et israéliens) collaborent avec la NSA, la Direction générale de la sécurité extérieure (DGSE) française, plus discrètement, le fait également. Promulguée le 19 décembre 2013, la loi de programmation militaire comporte un article 20 qui, traitant de l'«accès administratif aux données de connexion», prétend étendre la possibilité de se procurer les métadonnées des internautes sans passer par l'autorité judiciaire.

Mis en cause pour la complicité des géants de l'Internet dans cette surveillance globale, M. Vinton Cerf, vice-président de Google, s'est contenté de rétorquer :

«La vie privée peut être considérée comme une anomalie» 15.

Surfez, vous êtes traqués !16

Comment le Web, qui devait être le support d'une conversation démocratique universelle, est-

Avril 2017 Page 19 TTO

¹³ En 2011, la CNIL a reçu plus de trois cent soixante plaintes relatives à la vidéo-surveillance ; 60% de celles-ci (soit deux cent quinze) concernaient les lieux de travail (+ 13% par rapport à 2010), www.cnil.fr, 21 juin 2012.

¹⁴ www.laquadrature.net/fr/privacy-alert-l-le-consentement-explicite

¹⁵ Le Monde, 12 décembre 2003.

¹⁶ Philosophie Magazine n°102 (septembre 2016): À quel point sommes-nous prévisibles? Propos recueilli par Alexandre Lacroix.

il devenu un gigantesque outil de surveillance ? C'est toute une histoire, que l'un de ses « héros », Ethan Zuckerman, a accepté de nous raconter depuis le commencement.

Partons en 1989 : cette année-là, Tim Berners-Lee, aujourd'hui votre collègue au MIT, invente le Web. Savait-il ce qu'il faisait ?

Ethan Zuckerman: Berners-Lee a pensé le Web comme un outil de partage des connaissances académiques. De ce point de vue, son outil est bien conçu: il permet de publier des informations ou de communiquer avec une grande liberté. Cependant, Berners-Lee ne s'est pas beaucoup soucié des aspects économiques. Lorsque vous êtes chercheur, vous dépendez d'une université qui finance la publication de vos travaux. Il ne s'est donc pas vraiment demandé qui paierait pour le Web. Il n'a pas non plus anticipé ce qui se produirait quand de simples citoyens mais aussi de puissantes compagnies privées commenceraient à utiliser les outils qu'il avait créés. D'ailleurs, ces phénomènes ont mis quelque temps avant de se produire: le privé ne s'est intéressé au Web que vers 1993 ou 1994...

En 1994, Lou Montulli, qui travaillait pour Netscape (le grand navigateur de l'époque), est le premier à utiliser des cookies. C'est là que tout se gâte?

Bien sûr, nous allons nous déchaîner contre l'horreur des cookies! Mais avant, laissez-moi prendre leur défense. Au départ, les cookies permettent d'avoir des sessions. Sans cookie, chaque fois que vous vous connectez à un site Web, c'est comme si vous rencontriez une personne plusieurs fois et qu'elle ne se souvenait jamais de vous. L'échange est forcément limité. Le cookie est une solution technique à cet inconvénient : il s'agit d'un petit programme que le site Web que vous visitez implémente sur votre navigateur et qui lui permet de le reconnaître à chaque connexion. Peut-être qu'à votre deuxième visite sur Ethanzuckerman.com, je vous ferai grâce de ma page d'introduction. Ou, si vous m'avez acheté une paire de chaussettes, je vous informerai de la date d'expédition.

Où commencent les effets pervers?

On entre dans une zone plus trouble quand je personnalise mon contenu pour vous. On sort de la conversation désintéressée. Je sais que vous êtes un journaliste, je vais donc essayer de vous vendre mon livre plutôt que des chaussettes...

Vous ne parlez pas du phénomène le plus inquiétant : les cookies tiers!

Ah! mais je nous croyais encore en 1994! Vous avez raison, le véritable problème aujourd'hui, ce sont les cookies tiers. Rappelons comment est construite une page Web: il est possible d'y faire apparaître des blocs – textes, images ou vidéos – qui proviennent d'autres sites. C'est le cas des publicités. Maintenant, supposons que vous vous connectiez au site du Monde pour lire les informations. Non seulement Le Monde dépose un cookie sur votre navigateur, mais tous ses partenaires publicitaires en font autant. Au bout d'une dizaine de minutes de lecture, c'est une cinquantaine d'espions qui sont chez vous : les fameux cookies tiers. En 2001, il y a eu un important procès, le cas Double-Click, à l'issue duquel une cour fédérale américaine a estimé que l'usage du cookie tiers n'était pas une violation de la vie privée. C'est plutôt, a dit le juge, comme si vous téléphoniez à un ami qui mettrait votre conversation sur haut-parleur pour l'écouter avec d'autres. Ce n'est donc pas de l'écoute illégale. Cette jurisprudence a créé un gigantesque marché: lorsque vous naviguez sur le Web, votre profil est mis aux enchères automatiquement entre des annonceurs, qui veulent vous adresser des publicités ciblées. Ce marketing automatisé est l'une des principales sources de revenus du Web! Et les journaux en ligne sont les pourvoyeurs les plus agressifs de ces outils de traque. Ainsi, vous lisez dans Le Monde ou The Guardian les révélations d'Edward Snowden sur les atteintes à la vie privée planifiées par la NSA, et pendant ce temps votre navigateur est truffé d'espions qui vous suivront partout! C'est absurde et à en mourir de rire d'hypocrisie.

Vous-même en avez fait une belle : vous avez inventé la pop up ad, la « publicité surgissante » ! Qu'avez-vous à dire pour votre défense ?

De 1994 à 1999, je travaillais pour Tripod, un site d'informations pour étudiants. En 1998, quinze millions de jeunes avaient une page hébergée chez nous. Comme notre croissance avait été rapide, nous avions besoin de serveurs, de programmateurs... Nous avons donc cherché de la publicité. Un jour, l'un de nos annonceurs, constructeur automobile, s'est aperçu qu'une de ses publicités était visible sur une page hébergée chez nous, avec du contenu pornographique. Du porno gay, pour être précis. L'annonceur était furieux et le directeur de Tripod m'a demandé de trouver une solution. La bonne solution aurait sans doute été de bannir la pornographie de Tripod, mais je me suis demandé comment dissocier le contenu des pages et la publicité. C'est comme cela que j'ai écrit ce petit programme, sur Javascript, qui fait surgir une fenêtre, la pop-up ad... En moins de deux semaines, tous nos concurrents l'utilisaient. Et rapidement il y a eu ces cascades de fenêtres surgissantes que vous connaissez tous.

Vous n'avez pas gardé le contrôle de votre invention?

Impossible! Les lignes de code de mon petit programme sur Javascript étaient visibles par tous les internautes. C'est devenu un phénomène épistémique, incontrôlable, démentiel! J'ai vraiment commis... une sorte de péché originel. Cependant, pour me consoler, je me dis que cette idée était si simple qu'un autre l'aurait sans doute eue.

En 1999 arrive un autre outil de surveillance : la géolocalisation, avec le lancement par Benefon du premier téléphone portable équipé d'un GPS. Mais c'est en 2007, avec l'iPhone, que la géolocalisation se généralise. Quelles en sont les conséquences ?

Il s'agit d'un bond en arrière! Quand le Web a été lancé, il devenait possible d'échanger gratuitement sur toute la Terre: pas de visa, pas de droits de douane, pas d'import-export. La France a été la première à redemander des frontières en 2000, lorsque la Licra et l'Union des étudiants juifs de France ont porté plainte contre Yahoo!, au motif que le site permettait d'acheter des objets nazis. Mais il faut attendre, vous avez raison, l'accès du grand public à des smartphones équipés de GPS, pour que la segmentation géographique devienne hyperprécise. On ne raisonne plus en termes de frontières, car c'est encore bien trop large: aujourd'hui, tout propriétaire d'un smartphone est géolocalisé avec une précision de 15 à 100 mètres. Cela permet d'envoyer des contenus publicitaires liés au lieu où vous êtes, mais aussi, lorsque vous vous loguez sur un réseau social ou un site de rencontres, d'être géographiquement repérable pour les autres.

En quoi est-ce gênant?

Un ami, Malte Spitz, membre des *Grünen* allemands, a poursuivi son opérateur, T-Mobile, pour obtenir l'ensemble des données de géolocalisation que ce dernier avait en sa possession. Il a publié le résultat, frappant, dans le *Süddeutsche Zeitung*: cela permettait de suivre ses déplacements sur plusieurs années. Dans un autre ordre d'idées, les compagnies d'assurances américaines proposent aux conducteurs une réduction s'ils acceptent de placer une balise GPS dans leur véhicule, afin de partager avec leur assureur leurs données de conduite. Imaginons qu'un conducteur refuse cette offre, qui paraît généreuse: cela éveille la suspicion. Ne commettrait-il pas trop d'excès de vitesse?

Lorsque vous acceptez les conditions d'accès à un service WiFi gratuit, dans un café ou dans une gare, vous autorisez souvent un tiers à suivre votre navigation.

Oui, cependant, si vous utilisez *TOR* [*The Onion Routeur*, réseau et logiciel libre permettant de surfer anonymement], tout ce que l'opérateur WiFi peut voir, c'est que vous utilisez Tor.

Vous utilisez TOR?

Oui, ainsi que Signal, une application pour smartphone qui permet de crypter sa voix et ses

SMS. Je précise qu'il s'agit d'un choix citoyen : plus nous serons nombreux à les employer, plus nous permettrons à des dissidents ou des activistes d'en faire autant sans être soupçonnés... Il y a un effet de seuil.

Vous offrez une couverture à l'activiste, mais également au terroriste...

J'en suis conscient mais il y a là un enjeu qui dépasse la simple question du terrorisme : voulons-nous un monde où la vie privée est protégée, où il existe encore des possibilités de se soustraire au regard des pouvoirs économique et politique? Je souhaite que de telles protections existent, même si elles bénéficieront aussi aux terroristes. C'est la logique des droits de l'homme ou de la présomption d'innocence : ces derniers ne valent pas seulement pour les bonnes personnes, mais pour tout le monde.

Seule une minorité emploie Tor et Signal. Voyez-vous des moyens de protéger la vie privée à plus grande échelle ?

Sur ces questions, je dois dire que je suis très déçu par l'attitude de l'Union européenne. Nous, Américains, sommes par tradition hostiles à toute régulation étatique. C'est dans notre espace dérégulé qu'ont prospéré Google, Facebook ou Apple. Mais j'espérais que les pays européens, plus interventionnistes, imposeraient des normes de protection de la vie privée plus exigeantes à ces entreprises. Ou qu'ils interdiraient les pratiques d'espionnage systématique de la NSA. Ils ne l'ont pas fait, bien au contraire... En l'absence d'intervention du pouvoir politique, je songe à des solutions assez simples : Google ou Facebook pourraient proposer un forfait mensuel, en échange duquel ils s'engageraient à ne pas stocker vos données. Cela me paraît un deal équitable. Vous souhaitez utiliser ces services sans être traqué ? Si vous êtes prêt à dépenser quelques dollars par mois, la compagnie rentre dans ses frais et n'a plus besoin de vendre votre profil à des tiers. Pourquoi ne le font-ils pas ?

Sans doute parce que leur capitalisation en bourse est liée à la masse de données personnelles qu'ils possèdent. Selon vous, à quel point sommes-nous prévisibles ?

Voilà une question super intéressante! Des chercheurs du MIT se sont penchés dessus et ont conclu que nous étions prévisibles 80 % du temps. C'est très élevé pour le marché. Imaginez que vous jouiez à la roulette et que, dans 80 % des cas, vous sachiez si c'est le rouge ou le noir qui sortira... Les géants du Web essaient aujourd'hui de se présenter à l'industrie publicitaire comme des joueurs de ce type, capables de deviner dans 80 % des cas ce que va acheter le consommateur.

Mais vous n'êtes pas convaincu?

Pas tout à fait. J'ai étudié l'un de ces algorithmes prédictifs de pointe. Je me le suis appliqué à moi-même – qui suis hyperactif en ligne. Cet algorithme a commis plusieurs erreurs grossières : il s'est trompé sur ma profession, a divisé par cinq mon salaire, n'a pas vu que j'avais un enfant et m'a classé politiquement comme conservateur – alors que je suis progressiste. De même, allez voir vos «préférences pour les annonces », que Google met à votre disposition : un ami a ainsi appris en les consultant qu'il était une femme.

Mais alors, toutes ces prédictions sont fausses?

En l'état actuel, les outils informatiques font de mauvaises prédictions individuelles. En revanche, il est possible d'établir des tendances, de comprendre si le noir va être à la mode chez les femmes de 30 ans ou quelle marque automobile préfèrent les cadres de plus de 50 ans. Ces tendances suffisent pour générer pas mal d'argent : en fait, à titre personnel et nominal, vous n'intéressez que médiocrement le marché, car celui-ci a besoin de tendances davantage que d'informations personnalisées. Nous en sommes là.

4. Libre ou prévisible ? 17

Si vous avez un téléphone portable dans votre poche, vous êtes géolocalisé. Ce qui signifie que votre position géographique est connue, de votre opérateur téléphonique bien sûr, mais aussi de toutes les sociétés qui gèrent les applications de votre smartphone pour lesquelles vous avez activé l'option de géolocalisation. Ces gens-là voient où vous êtes, à quelle vitesse vous vous déplacez et combien d'heures par année vous passez au-dessus des limitations de vitesse. Ils listent aussi les frontières que vous traversez. Ils conservent le tracé de vos trajets quotidiens, qui vont de votre habitation à votre travail, en passant par vos lieux de loisir. De toute façon, les êtres humains empruntent assez mécaniquement, comme les moutons dans leur pré ou les loups en cage, les mêmes circuits, répétitifs d'un jour ou d'une semaine ou d'une saison sur l'autre. On sait où vous étiez hier, où vous êtes en ce moment, où vous serez demain et après-demain à la même heure, voire où vous serez l'été prochain.

Quant à votre mode de vie, il est observé aussi... On note sur quel site vous consultez des informations (et donc si vous êtes de gauche ou de droite), ce que vous achetez en ligne. Si vous êtes sur Facebook ou Instagram ou un quelconque réseau social, et que vous postez des photographies de votre vie intime, de vos enfants, de vos parents, de vos amours, ils sont aussi répertoriés. Facebook sait si vous fumez. Facebook a aussi une estimation de votre probabilité d'arrêter de fumer. Comment font-ils? C'est simple. Si vous avez des proches qui ont décroché du tabac, vous finirez par les imiter. Un algorithme le calcule. Un autre signale quand vous tombez malade. Comment est-ce possible? Oh! c'est tout bête: tout malade googlise le nom de sa maladie. Plus la maladie est grave, plus on retourne souvent s'informer dessus. Le comportement en ligne d'un être humain qui a un cancer du foie est aussi obsessionnel que typique.

Alors, oui, vous êtes encore libre, mais vous évoluez dans le monde de la traçabilité accrue. C'est pourquoi l'étroitesse du maillage des sociétés de contrôle doit nous inviter à revoir nos définitions traditionnelles de l'aliénation et de la liberté. Les critères traditionnels - mobilité spatiale et libre arbitre – ne suffisent plus. L'habeas corpus et l'autonomie du jugement ne font plus tout. Aux normes s'est ajouté l'étage des prévisions. En milieu connecté, il est correct de dire : l'aliénation, c'est le fait d'être prévisible par d'autres mais non par soimême. Si les spécialistes de l'e-marketing anticipent correctement que vous allez acheter une planche de surf, partir à Biarritz l'été prochain, devenir végane et changer de voiture dans les six mois, alors que vous-même en êtes encore inconscient, ils ont gagné. Vous êtes devenu étranger à vous-même et familier à des tiers. Au jeu du chat et de la souris, vous avez le second rôle. Inversement : si vous n'êtes pas prévisible pour les autres mais que vous l'êtes pour vous-même, vous êtes libre. En d'autres termes : s'il est des désirs et de grands desseins que vous couvez en vous-même, que vous réaliserez envers et contre tous, bien que vous n'en ayez rien laissé paraître, si vous savez où vous en serez dans six mois, mais que rien ne permet aux instances des pouvoirs économique et politique de le deviner, c'est que vous avez un lien avec vous-même plus fort que tous les pronostics. Tel est le dernier cri de la liberté.

5. Le mobile, animal totem? 18

J'utilise volontiers, dans mon commerce quotidien avec le téléphone portable qui me permet d'entrer en contact avec les esprits de l'au-delà, des procédures magiques. Par exemple, je le soupçonne d'exhaler, durant mon sommeil, des vibrations empoisonnées, capables de

-

¹⁷ Éditorial d'Alexandre Lacroix pour le n°102 de Philosophie Magazine : À quel point sommes-nous prévisibles ?

¹⁸ Editorial d'Alexandre Lacroix pour le numéro 73 (octobre 2013) de Philosophie Magazine : Cet objet vous veut-il du bien ?

détraquer à distance les rouages cellulaires de mon corps : c'est pourquoi j'ai soin de poser l'appareil, qui pourtant se charge de me réveiller et avec lequel je dois donc partager ma chambre, à quelques mètres du pied de mon lit, afin que ses ondes méphistophéliques ne m'atteignent pas. J'ai l'impression, ainsi, d'être protégé – ou, tout au moins, de mettre mon cerveau à l'abri des rayonnements auxquels j'abandonne mes jambes.

L'un des rituels qui m'unit à cet objet magique est celui dans lequel je presse, sur son écran tactile, la case « Actualiser » de la boîte de réception des messages émis par les esprits lointains : alors je sais qu'il faut au portable un temps inégal, compris entre cinq et trente secondes, pour faire apparaître la précieuse moisson d'injonctions, de paroles affectueuses et d'oracles. Chaque fois, durant cette attente, je contemple l'écran immobile comme l'œil d'un poisson mort, avec une fascination mêlée d'espoir. Souvent, il y a au moins un mail, ne seraitce qu'un spam damné. Parfois, c'est le néant. Je crois que ce sont ces petites attentes qui me lient le plus étroitement à lui.

Mais l'ambiguïté de ma relation avec le téléphone portable est particulièrement manifeste dans mes démêlés, pour le moins embrouillés, avec les oreillettes et le micro pendouillant au bout de câbles minces que j'ai la plupart du temps dans mon sac. J'ai conscience, comme je le disais, qu'on ne peut prendre langue avec le démon sans précaution. Et j'estime, même si rien ne me l'assure sur le plan scientifique, qu'il est préférable de ne pas poser le petit galet grésillant contre mon oreille elle-même, de peur que par son magnétisme il n'instille en moi des pathologies. Et pourtant, faute de rigueur, je n'utilise pas systématiquement le dispositif mains libres : tantôt je l'oublie chez moi ou sur mon bureau, tantôt ses fils s'emmêlent à tel point qu'ils m'en dissuadent, tantôt encore, je trouve cette mesure préventive peu virile et n'ai pas envie d'édulcorer l'étreinte ni de louvoyer avec le démon ; je préfère au contraire l'affronter à la loyale, en l'empoignant solidement dans ma main.

Que conclure de ces rituel téléphoniques ? Rien, sinon que je ne me comporte pas avec mon portable comme s'il était une machine, un simple appareil technologique, et pas non plus comme s'il était un prolongement de mon corps, une prothèse en voie d'intégration. Ma vie est trop intimement mêlée à sa présence pour que je n'y voie qu'un pur mécanisme – et je le vis bien trop comme un intrus pour le considérer comme incorporable. Je dirai que sa fonction correspond à ce que les Aborigènes appelaient leur « **animal totem** » – il est l'esprit de la tribu, surplombant et redoutable, dont dépendent l'identité, la récolte et la santé.

6. L'humanité dans sa troisième phase anthropologique ?19

Facebook : un espace où 1,7 milliard d'humains échangent quotidiennement. Un outil qui rapproche l'humanité comme jamais par le passé. Des « six degrés »²⁰ qui jadis nous séparaient de n'importe quel humain situé n'importe où sur terre, il n'en restera bientôt pas plus d'un ou deux tant le développement de cette plateforme est impressionnant.

Facebook : une entreprise qui cherche à permettre aux populations les plus pauvres d'accéder aux services numériques essentiels et tente d'amener l'Internet haut débit dans les zones les plus reculées avec son projet de drone solaire Aquila. Facebook, une société à la pointe de la recherche sur l'intelligence artificielle (où travaille notamment le célèbre chercheur Yann LeCun), une entreprise qui a lourdement investi dans la réalité virtuelle (avec Oculus Rift).

Facebook donc, entreprise démiurge et sans limites. Mais qu'est réellement cette

_

¹⁹ Article de Gilles Babinet dans le numéro 124 de Le Un : Facebook est-il notre ami ?

²⁰ Les six degrés de séparation (aussi appelée Théorie des 6 poignées de main) est une théorie établie par le hongrois Frigyes Karinthy en 1929 qui évoque la possibilité que toute personne sur le globe peut être reliée à n'importe quelle autre, au travers d'une chaîne de relations individuelles comprenant au plus six maillons. (Wikipedia)

multinationale ? Faut-il la juger uniquement sous l'angle de sa démesure ? Elle n'est à cet égard pas différente de Google, Apple ou Alibaba : le premier a indexé 30 000 milliards de pages Internet ; le chiffre d'affaires du second est supérieur au PIB de pays comme les Philippines ou l'Égypte ; le troisième livre un milliard de colis tous les deux jours.

Certes, on pourrait faire grief à Facebook des profils publicitaires qu'il permet de créer et qui sont tellement ciblés qu'ils en deviennent intrusifs, ou lui reprocher sa volonté supposée de devenir l'Internet à la place de l'Internet en faisant tout pour éviter que l'on ne « sorte » de sa plateforme et que l'on aille papillonner ailleurs.

Mais, face à un réseau social de cette ampleur, il n'y a finalement qu'une question fondamentale : Facebook nous rapproche-t-il réellement de l'humanité au sens empathique du terme ? Nous permet-il réellement de mieux comprendre l'autre, et donc nous-mêmes ? Nous donne-t-il les outils pour développer notre esprit critique ? Nous offre-t-il une plus grande liberté de choix ?

Récemment, le site humoristique *Le Gorafi* titrait l'un de ses articles « Un homme affirme avoir changé d'avis après un débat sur Facebook ». Il est vrai que le débat n'y est souvent qu'un défouloir. De là vient la première critique : Facebook n'est, tout compte fait, qu'un outil et il peut servir à propager les pires rumeurs ou les théories du complot les plus navrantes ; il ne s'y construit que peu de débats « dialectiques », c'est-à-dire d'échanges qui permettent de révéler une forme de vérité consensuelle.

Pour l'instant, ces réseaux sociaux présentent une nature fortement autistique : en structurant notre engagement, en le limitant à des interfaces qui, à l'échelle des capacités de perception humaine, restent rudimentaires, ils obèrent une part significative des influx issus de la confrontation avec le « réel », ou ce qu'il est convenu d'appeler ainsi.

Mais, au-delà même des interactions entre humains, il faut d'abord nous interroger sur les algorithmes dont nous sommes le jeu. Ne nous méprenons pas : en interagissant avec des machines douées de pouvoirs dialectiques, comme c'est désormais le cas, l'humanité entre dans sa troisième phase anthropologique.

Il y a eu d'abord l'homme préhistorique : un être d'émotions, façonné par un « cosmos » — la nature, le cycle des saisons... Son langage, et donc sa capacité à concevoir le monde, paraissent bien faibles au regard de leur développement ultérieur. Ensuite, justement, est venu Sumer : la Mésopotamie antique inventa la Cité, la civilisation telle que nous la connaissons, avec la normalisation du langage, l'émergence des codes religieux et des lois, l'apparition des techniques agricoles. Avec aussi des environnements normatifs en grand nombre — des contraintes, donc, permettant de vivre ensemble de façon pragmatique, de délier le potentiel prométhéen de l'Homme, lié principalement à sa capacité analytique.

Six mille ans plus tard, Facebook, en donnant une large part aux interactions algorithmiques – par exemple, en choisissant ce que nous pouvons observer sur notre « mur », ou page principale – soumet, à un stade sensiblement supérieur, l'humanité à de nouvelles normes. Facebook et ses équivalents modèlent notre vision du monde, beaucoup plus que nous ne le pensons. En analysant les messages que nous apprécions et en favorisant, à l'aide de ces analyses, l'apparition sur notre mur de messages susceptibles de nous plaire, ces réseaux concentrent notre attention sur nos centres d'intérêt et alimentent nos passions. Ils normalisent nos interactions avec les likes, les commentaires, les partages…

De l'immense diversité qui la caractérisait, de la part poétique et subconsciente que l'humanité exprimait dans l'art comme dans la guerre, il risque de ne rester bientôt que des ersatz produits par une humanité hybridée avec des algorithmes, avant même l'avènement de l'humain augmenté promis par les technologies transhumanistes. Cette humanité, par-delà la télévision, aura passé des milliers d'heures à s'essayer à la « loi du sucre » : une boucle de rétroaction dont l'objet est de récompenser l'utilisateur le plus vite possible en créant des

stimuli agréables et en cherchant à lui éviter toute situation d'inconfort. Une loi reposant sur un mixte d'interactions sociales dégradées et d'algorithmes.

Bien sûr, il serait injuste d'instruire uniquement à charge le procès de Facebook (et de l'ensemble des réseaux sociaux). Ceux-ci nous ouvrent un champ d'opportunités inégalé. On découvre ici une jeune femme qui s'est épanouie après avoir rencontré un groupe de danseurs de salsa; là, un passionné d'apiculture qui a perfectionné ses techniques grâce au réseau; ailleurs encore, quelqu'un qui a trouvé sa moitié; et ainsi de suite. Car, il faut le rappeler, ces technologies ont le pouvoir de nous « augmenter », de créer des opportunités économiques, de nous faire vivre en meilleure santé... tout cela, en multipliant les interactions pertinentes.

Mais si ces opportunités sont remarquables, et si l'adoption de ces réseaux est aussi inéluctable que l'est la révolution digitale, il ne faut pas oublier combien le transhumanisme, qu'il soit numérique, algorithmique ou biotechnologique, nous éloigne de ce que nous étions naguère, en nous privant d'une part – sans doute plus grande que nous ne pouvons l'imaginer – de notre nature émotionnelle et sensible.

7. Facebook foncièrement toxique et avilissant ?21

Êtes-vous un utilisateur de Facebook?

Non. Je n'ai jamais voulu aller sur Facebook, bien qu'il existe des pages Facebook à mon nom qui ne sont pas de moi. Des amis américains en avaient ouvert une et je leur ai demandé de la fermer.

Pourquoi ce refus?

Pour ne pas devenir une fourmi numérique. Avant que Facebook n'existe, dans mon livre De la misère symbolique publié en 2004, j'ai écrit que, compte tenu du développement du web et de la probable apparition des smartphones, on devrait voir se constituer une sorte de « fourmilière numérique ».

Qu'entendez-vous par là?

Il y a plus de vingt-cinq ans, j'ai travaillé avec des entomologistes spécialistes de fourmis des forêts mexicaines – de très grosses fourmis, comptant moins de cent individus par groupe. On peut les filmer, les étiqueter, les observer. Les chercheurs ont soustrait toutes les fourragères, chargées de l'approvisionnement de la colonie, pour voir ce qui se passerait. Ils ont constaté que toutes les fourmis de la fourmilière tendaient à devenir des fourragères. Puis le processus s'est atténué. Quand ces fourmis ont une activité, elles émettent des messages chimiques qui disent « je fais ceci ou cela ». Pour moi, il était imaginable qu'avec les réseaux et les équipements dont on disposerait, nous allions devenir des fourmis numériques produisant des traces signalant ce que nous faisions. C'est ce qui s'est passé avec Facebook. 1,7 milliard d'individus se plient non à un programme génétique mais au business model d'une entreprise. Résultat : on se retrouve pris dans un dispositif comme une fourmi dans une fourmilière.

Quelles sont les conséquences de ce phénomène ?

D'abord, la grégarité de l'effet de réseau, renforcée par le fait que, si je reçois un message sur Facebook, je ne peux le lire que si je m'inscris sur Facebook : c'est un système de capture. Plus il y a de gens inscrits, plus je suis obligé d'aller sur ce réseau. Ce système qui nous incite à nous exprimer en postant des photos ou des messages, paraît au départ être à notre service. Mais je découvre vite que je suis au contraire au service du réseau, que je travaille pour lui et que je me plie à lui. On a dit des médias audiovisuels de masse : « Quand c'est gratuit, vous êtes le produit. » Sur Facebook, non seulement vous êtes le produit, mais vous êtes aussi le

^{21 21} Entretien de Bernard Stiegler avec Eric Fottorino dans le numéro 124 de Le Un: Facebook est-il notre ami?

producteur. Vous travaillez gratuitement pour le système. Ce pourrait être très bien. Mais le système est orienté par un business model fondé sur la calculabilité, la *data economy*: le principe est de capturer des données sur vous pour le compte de l'opérateur qui les renforce et vous enferme ainsi dans ses propres calculs. Les plateformes nous font produire de telles traces modélisées et formatées en vue d'être calculables. Grâce à des algorithmes, ces entreprises créent des doubles de nos comportements qu'elles articulent avec d'autres modèles, par exemple ceux des « amis », afin de construire des modèles de groupe.

Que fait le système de ces données ?

J'utilise énormément Google qui doit posséder des centaines de milliers de traces de mes comportements passés. En les corrélant avec d'autres traces comparables, le système analyse mes interactions sur la plateforme à travers les algorithmes de big data²². Il s'agit de calculs dits intensifs, capables d'analyser en temps réel des milliards de données. La clé de compréhension du système réside dans le différentiel des vitesses : quand j'utilise mon clavier, le temps qui s'écoule entre l'instant où mon néocortex veut taper la lettre « a » et celui où je la tape est d'un cinquantième de seconde. Les traitements des informations que j'émets se font parfois à deux cents millions de mètres par seconde. Le problème posé est simple : la captation éclair de mes données permet à la machine d'anticiper mes probables comportements et de me proposer des offres. Lentement mais sûrement, je vais me trouver téléguidé par le système. J'ai de moins en moins de véritables désirs, de volonté, d'anticipations personnelles. J'ai davantage de projections produites par le système qui se substitue à moi. L'ordinateur ne m'aide pas pour le plaisir de m'aider. Son aide est fonction du business model de l'entreprise. Nous sommes devenus les serviteurs des réseaux pour des entreprises planétaires qui peuvent mobiliser des milliards de personnes. En attirant les fourmis que nous sommes, le système crée ce phénomène inouï : Facebook est une communauté immense, au même niveau que l'Islam, et Google est la première entreprise du monde qui s'attaque à tous les domaines sur la base de ses algorithmes.

C'est ce fonctionnement qui vous a dissuadé d'ouvrir une page Facebook ?

Pas seulement. Je considère qu'à la différence de Google, Facebook ne produit aucune valeur ajoutée d'usage. Avec Google, j'ai considérablement augmenté ma productivité. Je critique beaucoup Google mais c'est une machine fantastique, un dispositif très efficient, admirable même. Facebook est foncièrement toxique et avilissant. Ce réseau détruit massivement les relations sociales, en particulier chez les jeunes. Il est antisocial : il court-circuite et parasite les relations sociales en les télécommandant. Dès l'âge de dix ans, et même avant pour certains, des enfants rencontrent Facebook. C'est une folie, s'agissant en particulier de l'amitié infantile. Un enfant a besoin d'un ami pour développer ce qu'il ne pourra jamais développer avec ses parents ou avec ses frères : des confidences, des jeux, la découverte de la sexualité, essentiels à son appareil psychique. Cette relation d'amitié doit être absolument libre. C'est l'espace de jeu de la spontanéité, qui ne dépend pas d'une autorité familiale, parentale, ecclésiale ou scolaire. Je suis avec mon pair, d'égal à égal, je suis avec un autre enfant et, ensemble, nous pouvons jouer à apprendre à grandir. Or les enfants d'aujourd'hui ont de moins en moins le droit à cela. Il est faux de dire que Facebook permet de constituer des communautés de ce type. Facebook crée des communautés qu'il pilote de l'extérieur. L'argument de ces réseaux pour défendre leur utilité et leur attractivité, c'est de se présenter comme horizontaux. Les gens qui appartiennent au réseau feraient soi-disant le réseau. C'est tout à fait faux. Il y a un top-down caché, mais très efficace : la machine qui pilote tout. C'est une manipulation par les algorithmes. Je ne dis pas qu'il y a une malveillance. Facebook s'est

²² Données massives

inventé par accident. Zuckerberg n'avait pas l'intention de créer un réseau social. Il a établi un trombinoscope des jolies filles de Harvard, ça a commencé ainsi. Mais je soutiens qu'il y a des effets très pervers et très toxiques, et ce n'est pas une fatalité. On pourrait faire des réseaux sociaux d'un genre très différent.

Que voulez-vous dire?

Des réseaux sociaux vraiment sociaux. J'y ai travaillé moi-même avec l'aide de l'armée américaine! J'ai présenté un projet semblable en France, mais il a été refusé... L'armée américaine investit d'immenses crédits de recherche dans ces domaines depuis cinquante ans. C'est ce qui fait la force de la Californie. On nous dit ici qu'il faut renoncer aux investissements publics pour ne pas distordre le marché. Ce n'est pas du tout ce qui se passe outre-Atlantique pour les secteurs stratégiques. Dans les années 1980-1990, l'armée a ainsi injecté mille milliards de dollars dans le multimédia – comme l'a montré Ernst Schiller, professeur à l'université de San Diego. Avec deux chercheurs philosophes et informaticiens, Yuk Hui et Harry Halpin, nous avons conçu des architectures de réseaux vraiment sociaux. Ceux d'aujourd'hui sont inspirés des graphes de Moreno, un psychiatre des années trente qui avait une vision très pauvre du social. Dans une relation sociale, il y a toujours un tiers qui est la société elle-même. Dans le cas de Facebook, ce tiers est remplacé par Facebook, qui s'en cache et qui nous manipule avec ses automates, les serviteurs du réseau.

Comment y échapper ?

Ce tiers devrait être constitué en tant que tel par la communauté, et non par le business. Notre modèle fait que pour entrer dans un réseau social, vous devez vous affilier à une communauté d'intérêts ou à un groupe d'affinités par exemple pour défendre une idée, un savoir, un mode de vie, une proposition de loi, etc., et en participant à la prescription des règles du groupe. Nous travaillons dans ce sens à travers un programme à long terme avec Plaine Commune, en Seine-Saint-Denis, en coopération avec Orange et Dassault Systèmes, et avec le soutien de Thierry Mandon, secrétaire d'État à la Réforme de l'État, et du ministère de la Recherche. Notre but est de spécifier une plateforme où il s'agit de valoriser les différences, et non de les anéantir. Ce programme a d'abord pour but de repenser l'enseignement et la recherche à l'ère du numérique, puis de migrer vers tous les aspects de la vie sociale quotidienne.

Qu'est-ce qui vous inquiète dans Facebook?

Facebook massifie des comportements et les caractérise de manière calculable. Le but est de vendre à des annonceurs publicitaires le maximum d'audience. À l'INA, j'ai combattu le « modèle » TF1 et M6 de la télévision qui devenait de plus en plus agressif et massifiant. Cet effet est encore plus puissant sur les réseaux antisociaux car ils sont très individualisés. Ce n'est pas le cas de la télévision qui dispose seulement de calculs d'audimat. En outre, Facebook est une machine mimétique qui crée des comportements grégaires d'échelle planétaire. On assiste à une captation de l'attention téléguidée. Passe encore si c'est pour vendre de l'eau de toilette. Mais s'il s'agit de s'emparer d'une émotion nationale comme après les attentats de Charlie, c'est très grave et choquant. Cela pourrait devenir demain une manipulation politique. Si Facebook n'est certes pas totalitaire, il est évidemment totalisant.

En quoi les algorithmes nous coupent-ils de la diversité?

Les algorithmes fonctionnent sur la base du renforcement comportemental des individus et des groupes. Plus on renforce un comportement, plus on peut le calculer, plus il est prévisible. On devient des marionnettes numériques. On croit tirer les fils, on est tiré par eux. D'un point de vue formel, conceptuel, il se produit des « protentions » automatiques, un terme développé par le philosophe Edmund Husserl : les souvenirs sont des rétentions, et les désirs, attentes, sont des protentions. Nous ne sommes que des attentes. Nous passons notre vie à attendre. Notre attente, c'est ce que les technologies algorithmiques savent capter et détourner à travers des protentions automatiques qui se font passer pour les nôtres et qui provoquent un sentiment

diffus mais délétère de frustration.

8. Facebook attaquable ? ²³

Qui aurait cru qu'un étudiant européen, riche de sa seule volonté, arriverait un jour à ébranler le géant de la Silicon Valley avec ses 5,8 milliards de dollars de chiffre d'affaires? C'est pourtant ce qu'a réalisé Max Schrems, un Autrichien de 29 ans. Joint par téléphone entre une descente d'avion et une émission de télévision, ce doctorant en droit à l'université de Vienne ne rechigne pas à répéter aimablement son histoire : « Mon combat a démarré en 2011, après un semestre d'études en Californie. Un représentant de Facebook est venu nous parler de la gestion des données personnelles et j'ai vite compris que l'entreprise se fichait des lois parce qu'il était possible de les enfreindre sans conséquences juridiques. »

De retour en Autriche, il rue dans les brancards et réclame une copie de ses données personnelles. Il reçoit en réponse un CD-Rom contenant plus de 1 200 pages qui retracent toutes ses activités en ligne des trois dernières années. Max Schrems découvre alors que les salariés de Facebook ont toujours accès à des informations qu'il avait pourtant effacées. Plus surprenant encore : le dossier contient des données qu'il n'a jamais mises en ligne. « Ils n'ont pas besoin que vous activiez votre géolocalisation pour savoir où vous vous trouvez, explique-t-il. Il leur suffit de détecter votre adresse IP. » Il comprend aussi que Facebook connaît les goûts et les habitudes de ses utilisateurs. « Si vous allez sur la page du journal *Le Monde*, par exemple, le petit bouton « like » présent sur le site détecte votre arrivée. Même si vous ne cliquez pas dessus, ils savent que vous êtes sur la page et peuvent calculer combien de temps vous y restez. » L'entreprise va encore plus loin. En récupérant les numéros de téléphone enregistrés dans les appareils de ses utilisateurs, elle crée les « profils fantômes » d'individus non-inscrits sur le réseau. Le jour où l'un d'entre eux cherche à ouvrir un compte, il se voit proposer d'ajouter comme amis un certain nombre de contacts issus du répertoire produit par l'entreprise en croisant les données recueillies à son sujet.

Grâce à la démarche de Max Schrems, le monde découvre que Facebook en sait beaucoup plus sur ses utilisateurs qu'il ne veut le laisser croire. Pour peser davantage face à la firme américaine, il crée avec l'aide de ses amis un site baptisé *Europe versus Facebook*, sur lequel il encourage les utilisateurs à réclamer eux aussi leur dossier. Facebook ne prend pas la menace à la légère et lui envoie l'un de ses plus importants responsables pour l'Europe, Richard Allan, afin de discuter. Max Schrems ne lâche rien. Mieux : en octobre 2015, il réalise l'exploit d'obtenir l'invalidation par la Cour de justice de l'Union européenne d'un accord baptisé Safe Harbor. Ce dernier permettait à une entreprise américaine ayant adhéré à un certain nombre de principes de protection, que l'étudiant juge insuffisants, de transférer vers les États-Unis les données personnelles d'utilisateurs européens.

Le combattant solitaire n'en a pourtant pas terminé. Toujours en 2015, il dépose vingt-deux plaintes en son nom auprès de la commission nationale de protection des données d'Irlande (pays où Facebook a installé son siège européen) afin que cette dernière interdise le transfert de données. « C'est aux commissions de protéger les droits des Européens, si seulement elles pouvaient faire leur fichu travail! » dit-il en laissant échapper un rire. L'évolution de Facebook est pourtant loin de l'amuser: « C'est de pire en pire. On vous dit, dans un flot de communiqués, que vous pouvez contrôler de mieux en mieux vos données. En réalité, vous pouvez les cacher aux yeux des autres utilisateurs mais, de son côté, Facebook en sait chaque jour un peu plus sur vous. »

-

²³ Article de Manon Paulic dans le numéro 124 de Le Un: Facebook est-il notre ami?

Avons-nous encore un monde?

A. Introduction du débat

Plutôt que de reprendre des éléments fournis les saisons précédentes sur le monde chez Hannah Arendt, je vous propose un texte inspiré d'un article d'une des personnes ayant introduit sa pensée et son œuvre en France : Sylvie Courtine-Denamy.

1. Nous soucions-nous encore du monde ?24

La politique a-t-elle encore un sens ? » s'interroge Hannah Arendt dès les années 1950 dans *Qu'est-ce que la politique* ?, un **projet** de livre en allemand qu'elle abandonne dix ans plus tard, mais dont il nous reste sept fragments, datés de 1950 à 1959.

À cette question, la réponse d'Arendt est on ne peut plus simple : « le sens de la politique est la liberté ». La liberté est le sens de la politique et non son but qui la réduirait au rang de moyen en vue de parvenir à une fin qui lui serait extérieure. Dire que la liberté est le sens de la politique, c'est affirmer que le fait d'être libre est compris dans le politique et dans son activité. Demander, comme le fait Hannah Arendt, si la politique a encore un sens, c'est s'interroger sur ce qu'il en est de cette liberté après l'expérience du totalitarisme sous ses deux versions, nazisme et bolchevisme.

Cette question du sens de la politique se fait d'autant plus pressante après l'explosion atomique sur Hiroshima le 6 août 1945, qui marque aux yeux d'Arendt la naissance du monde moderne. L'éventualité d'une guerre totale, atomique cette fois-ci, nous confronte au dépassement de toutes nos catégories politiques traditionnelles. Si la guerre vise à l'anéantissement pur et simple de l'homme, les notions mêmes de guerre et de paix ont perdu toute signification : la guerre d'anéantissement n'est plus un instrument de la politique, un moyen au service de la protection de la liberté, mais une fin se retournant contre la politique elle-même, pour l'anéantir à son tour. Les premières bombes atomiques en tombant sur Hiroshima démontrent, non seulement leur capacité à décimer les populations, mais aussi leur capacité à nous ramener à une condition prépolitique que Hannah Arendt décrit à travers la métaphore du **désert**. Les guerres sont devenues des catastrophes monstrueuses capables de transformer le monde en désert, l'antithèse même du concept de monde.

Dans Condition de l'homme moderne,²⁵ Hannah Arendt définit ce **monde**, dont nous devons nous soucier et dont il nous faut prendre soin, comme la patrie des hommes durant leur vie terrestre, l'espace public qui est entre eux, qui les rassemble tout en les maintenant à distance, en les empêchant de tomber les uns sur les autres. Ce monde n'est ni la terre ni la nature, mais le produit artificiel de l'homo faber²⁶: il se compose de l'ensemble des objets produits par la main de l'homme (machines, œuvres d'art, monuments, institutions, États,..) qui, n'étant pas pris dans le processus de consommation, assurent de par leur durabilité un peu de stabilité à l'existence humaine en lui survivant.

Outre les objets fabriqués, le monde désigne aussi l'espace politique au sein duquel tout un chacun peut être vu et entendu, apparaître aux yeux de tous. Il n'y a d'hommes, au sens propre, que là où il y a monde. Réciproquement, il ne peut y avoir de monde, au sens propre, que là où la pluralité du genre humain, ne se réduisant pas à la simple multiplication des exemplaires

²⁴ D'après l'article de Sylvie Courtine-Denamy, Le visage du monde selon Hannah Arendt, dans le numéro 3 de Cause Commune: Avonsnous encore un monde?, printemps 2008, Cerf.

²⁵ qu'elle projetait d'intituler *Amor mundi*, l'amour du monde

²⁶ L'homme fabriquant

d'une espèce, assure la multiplicité des perspectives sur le monde. Plus il y a de peuples dans le monde plus il se crée de monde entre eux, et plus ce monde est grand et riche. La destruction d'un peuple appauvrit le monde, le privant irrémédiablement d'une perspective unique.

Si l'explosion atomique date la naissance politique du monde moderne, c'est au peuple romain, le peuple politique par excellence, que nous devons la naissance du monde. II y a eu beaucoup de civilisations extraordinairement grandes et riches jusqu'aux Romains, mais ce qui existait entre elles ce n'était pas un monde, mais seulement un désert, à travers lequel, dans le meilleur des cas, des liens s'établissaient comme des fils ténus, comme des sentiers dans un paysage inhabité, et qui, dans le pire des cas, dégénérait en guerres d'anéantissement ruinant le monde existant. Le passage du désert au monde dont sont crédités les Romains, s'effectue d'abord par leur conception d'une politique étrangère, consistant en une politique d'alliance, de pactes transformant les ennemis d'hier en alliés de demain. Ce passage s'effectue, ensuite, grâce à l'instauration de la loi, constitutive du monde : la *lex* romaine est proprement relation entre les hommes, issue d'un accord, d'une parole donnée, d'un *consensus omnium*. Les Romains sont des « pères fondateurs ».

Le monde peut donc être défini comme un espace entre les hommes, dont les lois garantissent la stabilité sans cesse menacée par la naissance d'hommes nouveaux. Les barrières des lois positives sont à l'existence politique de l'homme ce que la mémoire est à son existence historique : elles garantissent la préexistence d'un monde commun, la réalité d'une certaine continuité, qui transcende la durée individuelle de chaque génération, absorbe tous les nouveaux commencements, et se nourrit d'eux²⁷.

Le danger suprême auquel nous confronte en définitive ce siècle de guerres et de révolutions, consiste dans la tentation de se débarrasser de la politique, de notre responsabilité quant au devenir du monde. Le risque encouru, à vouloir être déchargés du souci du monde, est celui d'une double perte ou atrophie : celle du sens commun qui permet de nous orienter dans le monde et celle du sens du beau, du goût, grâce auquel nous aimons le monde. À supposer qu'une telle attitude – caractéristique des peuples parias – persistât pendant des siècles, on aboutirait alors à l'acosmie, une forme de barbarie²⁸. Rien, écrit Hannah Arendt, n'est à notre époque plus problématique que notre attitude à l'égard du monde²⁹. Et, dans son entretien de 1964 avec Günther Gaus, elle réitère cette constatation amère : **savoir quel est le visage du monde n'importe plus à qui que ce soit**. Qu'au cours d'une table ronde à la question , « Quel est le principal souci actuel ? », la réponse ait été à la quasi-unanimité l'homme, plutôt que le monde lui paraissait en effet profondément non politique, son incongruité tenant en ce que au centre de la politique, on trouve toujours le **souci pour le monde** et non pour l'homme.

Or, se débarrasser de la politique, c'est faire le vœu désespéré d'être avant tout débarrassé de la capacité d'agir³⁰, ce don miraculeux que possède l'homme en partage et sur lequel Hannah Arendt fonde son espérance. L'homme moderne n'a en effet pas perdu sa capacité d'agir, même si celle-ci est devenue le privilège des hommes de science. Récupérer cette capacité d'action pour l'exercer non plus sur la nature, mais sur le réseau des relations humaines, telle serait la manière de faire jaillir à nouveau le sens qui nous fait défaut. Récupérer la faculté d'agir, tout en pensant ce que nous faisons, c'est répondre du monde, lequel doit présenter un visage décent non seulement pour nous-mêmes, mais pour les *neoi*, les nouveaux venus.

-

²⁷ Hannah Arendt, Les Origines du totalitarisme, p. 820.

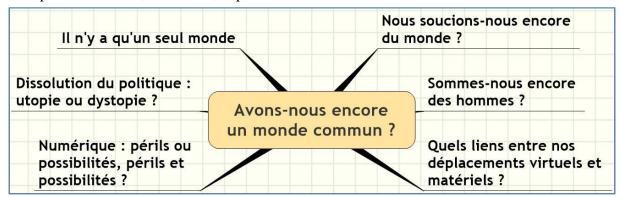
²⁸ « De l'humanité dans de sombres temps. Réflexions sur Lessing » (1955), Vies politiques, trad. B. Cassin et P. Lévy, Paris, Gallimard, 1974 (discours prononcé à l'occasion de la réception du prix Lessing décerné par la Ville libre de Hambourg en 1959), p. 22.

²⁹ Vies Politiques, p. 12

³⁰ *Ibid.*, p. 37

B. Apports au débat

Après cette introduction je vous propose cinq apports pour travailler autour de la question : avons-nous encore un monde commun? Contrairement à l'introduction je n'ai, éventuellement, modifié dans ces textes que leur titre et souligné quelques mots ou phrases. Ils représentent donc, avant tout, le point de vue de leur auteur.



- 1. « Sommes-nous bien encore des hommes ? », s'interroge Pierre Dupuis en introduction au numéro de la revue *Cause commune* consacré à Hannah Arendt. Rien n'est moins sûr nous dit-il. Ou'en pensez-vous ?
- 2. Extrait du livre d'Antonio A. Caselli³¹, *Les liaisons numériques*, je vous propose un texte centré sur la question du lien entre nos déplacements virtuels et matériels abordant la notion de double habitat : capacité qu'ont les êtres humains de charger l'espace physique de significations religieuses, politiques. Existe-t-il un lien entre cette notion et le concept de monde chez Hannah Arendt ?
- 3. Tirée de de ce même livre une conclusion sous une forme pharmacologique, proche de ce que nous avons vu avec Bernard Stiegler. « C'est la forme même de notre être en société qui est remise en question. Et si cela comprend une partie de risques et de bouleversements, une place subsiste pour des éléments de surprise et de création de nouveaux espaces des relations humaines. » Autrement dit : numérique, périls ou possibilités, périls et possibilités ? Qu'en dites-vous ?
- 4. Un article extrait du dossier de **Philosophie Magazine**, *Liberté*, *égalité*, *immortalité*, *le monde que vous prépare la Silicon Valley*, apporte un éclairage saisissant sur ces centaines de pionniers libertariens qui devraient, à partir de 2020, s'installer et mettre en place des communautés autogérés émancipées de la tutelle de l'État pour recommencer à zéro et expérimenter la dissolution du politique. Poussant à l'extrême le souci de l'homme et le rejet du monde. Utopie ou dystopie ?
- 5. Sur un thème voisin, l'éditorial du **Manière de Voir** consacré à *l'urbanisation du monde* débute par une déclaration de la Coordination des intermittents « Nous avons besoin de lieux pour habiter le monde » pour se terminer par le rappel à tous d'une vérité « cruelle » : « il n'y a qu'un seul monde ».

1. Sommes-nous bien encore des hommes ?32

L'actualité, au sens commun, hélas celui des journalistes, consiste dans le relevé obsessionnel des nouvelles du jour. Aussitôt entrevues, déjà défraichies : ainsi la scène journalistique donne-t-elle à voir le défilé kitch des faits du jour, litanie qu'engloutit immédiatement la

-

³¹ chercheur au Centre Edgar Morin de l'École des Hautes Eudes en Sciences Sociales (EHSS) où il enseigne la socio-anthropologie des usages numériques,

³² Éditorial de Pierre Dupuis dans le numéro 3 de Cause Commune : Avons-nous encore un monde ?, printemps 2008, Cerf.

suivante. Les médias ressemblent à Kronos qui dévorait ses enfants, désormais téléphages mimant à leur tour le geste du Temps devenu médiatique, entre exotisme de pacotille et voyeurisme, voire goût pour le morbide, dans une boulimie que rien au fond ne contente.

Ainsi, les progrès techniques ont-ils favorisé la pléthore de ces nouvelles, voire la répétition en boucle des mêmes pauvres infos ; l'actualité va trop vite, toujours rattrapée par elle-même ; elle est d'ailleurs devenue l'actu, la double apocope³³ avouant le délitement de la chose. La conscience loge dans l'étroite mansarde du présent, qui rétrécit à vue d'œil, comme ces logis des hôtels japonais pour cadres pressés. Tel le Dracula de Coppola, les médias vampirisent toute présence du passé comme tout désir d'avenir, sous la dictature absolue d'un Présent exsangue, sans mémoire ni rêves. Victoire absolue de l'info, du live et du flash sur la pensée, et, par-là, de l'instantané sur la vie. Plus que jamais, en couleurs et stéréo, en écran plat et à ondes rabattues, la techno parade et renvoie toute forme de réflexion au musée des horreurs de la préhistoire antémédiatique. Télé-réalité, vous dis-je!

Bref, jamais la société de masse qu'alimente l'individualisme triomphant, par-là dévorée par l'obsession ego-grégaire de la consommation, assignée à résidence dans un présent anémié, n'a eu autant de pouvoir sur les âmes qu'aujourd'hui : c'est à partir de ce désert, dans nos sociétés démocratiques, que seul le totalitarisme a pu naître, et nulle part ailleurs. Soit dans un univers si déshumanisé, qu'en effet **tout y est possible**. Il n'est pas sûr que nous ayons retenu la leçon, puisque le slogan qui fut celui de l'idéologie nous dit Arendt, et qui culmina dans le totalitarisme, semble avoir fait récemment recette.

Pourquoi donc lire Arendt aujourd'hui ? D'abord pour sortir de notre hébétude, de notre solitude, et retrouver cette idée forte que la mise en commun des actes et des paroles est l'acte qui noue entre elles les libertés, la condition de possibilité d'un espace public démocratique, monde commun trop souvent confisqué par les pesanteurs, les appareils, ou les seules institutions, ce que le totalitarisme avait exemplifié de façon hyperbolique.

Le totalitarisme n'est en effet pas cette monstruosité venue d'on ne sait où, et avec laquelle nos sociétés tranquilles auraient réglé leurs comptes, sur le mode péremptoire autant que naïf du plus jamais ça. Il est né, au contraire, sur le terrain spécifique des sociétés démocratiques de masse, caractérisées par leur indifférence à la chose publique, convaincues de leur impuissance, dévastées par la désolation et l'isolement. À quoi répond, de façon symétrique, la suffisance autiste des pouvoirs, arc-boutés sur l'idéologie, et appuyés par des élites et des administrations indifférentes à toute autre réalité que statistique, ce dont Eichmann, entre le monstre et le clown, dit Arendt, a montré l'effroyable normalité.

Le danger, écrit Arendt, consiste en ce que nous devenions de véritables habitants du **désert**, et que nous nous sentions bien chez lui. Noyés sous les informations, hébétés, notre passivité de consommateurs ne suffit pas à faire un monde, si ce dernier n'est que le spectacle de la fatalité à laquelle nous consentons. Pire : nos petits et vulgaires plaisirs, pour paraphraser Tocqueville qu'admirait Arendt, que nous vivons retirés dans la sphère de l'intime, dans le cocon égotiste du foyer, ne sont pas bon signe : tant que nous souffrons, dans les conditions du désert, ajoute Arendt, nous sommes encore humains, encore intacts.

Or, souffrons-nous vraiment de vivre dans un tel désert ? **Sommes-nous bien encore des hommes ?** Rien n'est moins sûr... Ce n'est pas – ou pas encore ? – la terreur aveugle qui nous menace, mais l'indifférence généralisée, qui dessine un monde où, lentement, les hommes deviennent **superflus**, tandis que nous déléguons à d'autres – spécialistes, politiques,

³³ Une apocope, du grec apokoptein/αποκοπτειν (« retrancher »), est une modification phonétique, parfois utilisée comme figure de style, qui se caractérise par l'abréviation du mot complet, en gardant uniquement son ou ses premiers phonèmes ou syllabes (vocaliques ou consonantiques), par exemple « auto » pour « automobile . (Wikipédia)

techniciens, voire associations caritatives et ONG... – **le soin de se soucier du monde commun.** Au cœur de nos vies assoupies, ce sont les conditions mêmes qui ont vu se cristalliser le phénomène totalitaire qui travaillent sourdement nos sociétés démocratiques.

Or, qu'est-ce que l'actualité précisément sinon ce qui s'actualise et que, par définition, les aveugles que nous sommes ne voyons pas encore, le nez collé à l'écran de l'actu, aussi plat qu'il est possible bien entendu. Lire Arendt, c'est ouvrir les yeux sur le siècle, et les tragédies qui s'y préparent toujours et encore, sous d'autres vocables. Il n'est rien de plus urgent.

L'exigence de la pensée est donc de faire face à cette actualité de la barbarie. Y compris après Auschwitz, et devant Guantanamo ou les Twin Towers en flammes. Arendt fit face. Le choc de l'absurde autant que de l'horreur ne doit pas être ce qui fascine, mais ce qui met en route la pensée, et invite dans l'urgence à l'exercice du jugement.

Et c'est ce à quoi devrait principalement préparer l'instruction scolaire : non à délivrer des diplômes aux héritiers et des demis, démonétisés, aux déshérités, les uns et les autres ne se souciant que de la seule gestion avisée d'une carrière, mais, à partir des œuvres de l'esprit, à apprendre un peu mieux à tous à comprendre le monde qui vient, et à faire face à la nécessité vitale de le penser, pour empêcher que ce qu'il en reste d'humain ne se défasse.

La question centrale est donc celle qui traverse l'œuvre de Günther Anders par exemple : non pas tant « quel monde allons-nous laisser à nos enfants ? », mais bien plutôt celle-ci, bien plus terrible : « quels enfants allons-nous laisser au monde ? ». Nourris par les lettres, capables de lever la tête pour se soucier des autres, ou tout occupés à zapper, centrés exclusivement sur l'étrange univers acosmique de leur petit monde, en (in)dignes enfants de la télé ? Et où commence, littéralement, l'immonde précisément, sinon là : dans ce retrait du monde nécessairement commun, que tout cultive aujourd'hui, et ouvre sous nos pas ce terrifiant abîme où l'homme, en effet, comme ami de l'homme, d'une amitié qui ne précède point les œuvres communes, mais en procède, deviendrait superflu ?

Face au terrorisme islamiste, fascisme d'un nouveau genre, comme au racisme antimusulman, face à Guantanamo et aux prisons d'Abu Ghraib, mais aussi face à l'antiaméricanisme primaire, spécialité hélas bien française, face à l'antisémitisme qui relève la tête, y compris parmi quelques bien-pensants de l'altermondialisme, face aux désastres du Darfour et à ceux qu'on promet en Birmanie, après les crimes hier commis à notre porte en Serbie, face à notre coupable impuissance politique, lié à la mise en sommeil du projet européen, face à la misère de toute l'Afrique, aux despotismes de toute nature entretenus par souci géopolitique à courte vue, mais aussi, d'abord et surtout face à la misère des banlieues, à leur insupportable violence aussi, qui font cercle, face à la détresse des sans-papiers, des mal-logés, de ceux qui sont en dessous du seuil de pauvreté chez nous, à notre porte : lire Arendt, réapprendre à penser dans l'urgence d'une révolte contre l'inhumain, sous toutes les formes hideuses que revêt la barbarie, comme banalité du mal.

Et enfin, faire face. Ensemble. Toute autre attitude consentirait au désastre, sous nos yeux. La catastrophe, dit quelque part Walter Benjamin, ce n'est pas ce qui vient, mais l'état présent du monde. Augustin, bien longtemps avant lui, avait répondu d'avance : « L'espérance a deux jolies filles, la colère et le courage. La colère pour penser le monde, et le courage de le changer ». Cette colère et ce courage furent ceux d'Arendt : ils inscrivent la liberté non comme pouvoir souverain, mais comme capacité d'un nouveau commencement, action faite avec d'autres, dessinant ainsi les contours politiques d'une communauté humaine, aux antipodes de la passive consommation, qui annexe cette humanité partagée au profit du processus vital, et nous divise en individus, fausse pluralité en réalité moutonnière, sous la dictature anonyme des modes.

La politique est l'affaire de tous, soit de la pluralité des hommes. Voilà bien une idée qu'il nous faut redécouvrir toutes affaires cessantes, dans la France bien-pensante des Guignols de

l'info. Non sans doute pour refaire 68, drapeaux rouges et noirs au vent, en braves mutins de Panurge, mais pour prendre à bras-le-corps le monde qui se délite, dont nous sommes les obligés, et avons la charge, bref pour consentir à ce geste qui réponde de notre humanité : accueillir, écouter, partager, reconstruire. Geste éminemment judéo-chrétien ? Sans doute, à condition de ne pas sombrer dans la seule charité bien ordonnée, et de conserver la colère de l'Abbé... Nostalgie de l'idéal communiste ? Ce ne serait pas inexact non plus, si l'on avait le courage libéral de renoncer à l'horreur collectiviste... Mais avant tout, ce geste scelle entre les hommes le seul monde un tant soit peu durable où ils puissent vivre, que les Grecs nommaient *polis*. Nous voilà bien loin du compte...

2. Quels liens entre nos déplacements virtuels et matériels ? 34

Ce n'est plus un spectacle rare aujourd'hui de voir quelqu'un se déplacer en métro d'une partie à l'autre de la ville tout en répondant à ses mails depuis son iPhone. Tandis qu'il voyage d'un point à l'autre de l'espace physique, l'information sur son compte circule d'un point à l'autre de l'espace des données.

Les métaphores spatiales qui font constamment surface dans la culture des ordinateurs soustendent peut-être un glissement profond de notre perception de l'espace. Ce souci a animé d'ambitieux projets de cartographie d'Internet, comme celui entrepris par les géographes Martin Dodge et Rob Kitchin. Leur travail a abouti à un ouvrage marquant du début des années 2000, *Atlas of Cyberspace* 6, accompagné d'un corpus d'images rassemblé dans la base de données en ligne Cybergeography.org 7. Cet impressionnant catalogue de cartes produites sur plus de trente ans commence avec un constat très simple: l'espace de l'information actuel ne peut être compris si l'on ne commence pas par localiser les infrastructures physiques sous-jacentes à Internet dans l'espace géographique. Il faut d'abord situer les emplacements des serveurs, des câbles, des institutions publiques et des entreprises privées développant des services informatiques.

Mais pour avoir un tableau plus complet, c'est à la connectivité internationale qu'il faut s'attacher, c'est-à-dire au nombre de pays qui ont eu accès à des réseaux de télécommunications numériques au cours des décennies. Si au début des années 1990, le planisphère est presque complètement incolore, avant la fin du siècle il n'y a pratiquement plus de points de la planète sans accès au réseau international. Sur les cartes la surface terrestre se couvre alors d'une nasse intriquée de lignes reliant les nœuds du réseau informatique. C'est une représentation du Web en toile d'araignée qui enrobe la sphère terrestre.

Mais l'attrait visuel de ces atlas informationnels n'élimine pas le questionnement central : quels liens entre nos déplacements dans les espaces « virtuels » et dans les espaces matériels ? Les chercheurs se risquent à affirmer aujourd'hui que nous avons désormais un double habitat. La notion d'habitat renvoie à la biologie animale. Celle de double habitat, en revanche, renvoie à la capacité qu'ont les êtres humains de charger l'espace physique de significations religieuses, politiques, etc. : depuis l'aube des temps, explique l'anthropologue Augustin Berque, les espaces abstraits n'ont cessé de créer des trajectoires dans l'étendue physique pour que l'homme les suive. Les routes anciennes des caravanes, les lieux sacrés, les itinéraires maritimes : voilà des exemples où virtuel et actuel se correspondent. Ce double

³⁴ Antonio A. Casilli, *Les liaisons numériques. Vers une nouvelle sociabilité* ?, Éditions du Seuil, 2010, p. 60-65

³⁵ Nous « entrons » en ligne, nous « visitons » des pages Web, nous « accédons » à des sites, nous naviguons ou nous surfons en ligne......

³⁶ Martin Dodge et Rob Kitchin, Atlas of Cybersapace, Londres, Addison Wesley Longman, 2001.

³⁷ http://www.cybergeography-fr.org/atlas/atlas.php

habitat ne s'applique pas seulement à l'ère des réseaux. Un espace d'information, de signes, de chiffres, enveloppe notre espace terrestre et lui donne son sens.

Mais la cartographie du Net peut elle-même être considérée comme un espace à part entière. Sa topologie devient autonome de celle de l'espace physique. Les imageries qui inspirent les cartographes répertoriés dans l'Atlas de Dodge et Kitchin s'éloignent des planisphères classiques. Le réseau peut être alors représenté comme un ciel étoilé où chaque étoile est un site Internet, un corps humain dont les organes représentent différents types de pages Web, une ville qui héberge dans ses bâtiments les fiches de tous les internautes, des conduites hydrauliques qui permettent l'immersion dans l'information, etc. D'autres images, parmi celles retenues par les auteurs, nous interpellent pour différentes raisons. Elles représentent Internet comme un espace éthéré dont la ligne d'horizon se perd dans un fond sombre sur lequel se découpent des formes géométriques - des cubes, des sphères aux surfaces épurées et aux couleurs rayonnantes. Iconographiquement, ce cyberespace-là rappelle l'espace idéal issu de la tradition platonique, l'hyperyrànios, l'espace « au-delà du ciel » peuplé d'idées pures. Aux yeux d'un philosophe, Internet peut effectivement rappeler l'imaginaire platonique. Une géographie spirituelle, idéalisée semble finalement s'ajouter à la topographie terrestre. L'expression « réalité virtuelle », avec laquelle on a désigné l'espace où l'information électronique circule, prend une signification plus précise à la lumière de ce constat.

Il serait aisé, dès lors, de croire que nos avancées technologiques nous renvoient à une aspiration à vivre tant dans un monde de matière que dans un monde de symboles. D'autres, avant nous, se sont plu à imaginer ainsi leurs existences. L'architecte et expert en communication Michael Benedikt l'exprime de la façon suivante : l'espace informationnel n'est que l'extension – peut-être l'extension inévitable – de notre besoin ancestral d'investir « d'autres plans mythiques, où nous recevons pouvoir et connaissance ». Nous pourrions même dire que les arts humains comme l'architecture – du paysagiste à l'urbaniste – n'ont été que des efforts pour culturaliser la nature, pour la charger de formes pures. Les gouffres et les déserts sont remplacés par la circonférence parfaite des colonnes de marbre des palais, par les hémisphères des coupoles des mausolées. Depuis la nuit des temps, les hommes ont aménagé leurs territoires afin de les faire ressembler à un espace de beauté, de confort, d'efficacité. L'invention de l'espace numérique serait d'un certain point de vue une forme originale de cette même volonté. Pour le grand public, le cyberespace cristallise cette dimension mythique. Cet Éden de données pures s'ouvrirait à chaque internaute se trouvant dans le rayon d'une borne Wi-Fi ou qui est rejoint par un flux RSS ou un mail acheminé par le réseau Internet.

Comment l'expliquer ? Benedikt l'interprète comme une réaction aux malaises – tant ressentis que réels – de notre civilisation industrielle. La dégradation de l'environnement et les risques associés à la vie contemporaine, que l'auteur restitue avec une surenchère d'exemples, stimulent ces désirs de pureté de l'information. Les utilisateurs s'imaginent que le cyberespace va décontaminer « les paysages naturels et urbains, les racheter, les sauver des bulldozers sur chenilles de l'industrie du papier, des échappements diesels des camions des transporteurs et des bureaux de la poste, de la fumée du carburant des avions et des aéroports saturés, des panneaux publicitaires, de l'architecture grossière et prétentieuse, des trajets interminables sur le périphérique, des queues pour les billets, des métros bondés »... La surface de la planète Terre est le site de l'inefficacité et de la pollution. À sa pesanteur s'oppose l'information flottante dans le cyberespace. Le réseau, dès qu'il se représente comme un espace alternatif, passe pour un monde où les manques du réel sont sublimés dans un triomphe de pixels. Benedikt finit par y voir des points communs avec la Ville céleste dont parlaient les mystiques du Moyen Âge. L'apesanteur n'est qu'un de ces points communs. En se basant sur les descriptions de la Ville sainte dont l'évangéliste Jean parle dans le livre de l'Apocalypse, il mentionne la radiance, la complexité numérologique, la paix et l'harmonie, la propreté parfaite, la transcendance de la nature et la disponibilité de « toute chose agréable et cultivée »

comme étant des attributs des espaces numériques.

Les envolées rhétoriques de Benedikt attestent le besoin d'argumenter ce message, qui n'a rien d'intuitif. Toute personne qui a vu son système ravagé par un virus informatique, qui s'est engagée dans une polémique interminable sur un forum de discussion ou qui a passé de longues heures à essayer en vain de faire marcher une connexion Internet trop lente sait que propreté, paix et apesanteur ne sont que des illusions pieuses. Les propos de Benedikt sont moins importants en tant que description d'une réalité que comme inventaire des promesses utopiques qui ont accompagné et façonné les usages informatiques.

3. Numérique : périls ou possibilités, périls et possibilités ? 38

Trois grands mythes liés à Internet ont ainsi été démentis. Le premier est celui de la substitution d'un espace physique par un empyrée³⁹ immatériel fait d'octets. La mise en boucle du réel et du virtuel est la raison pour laquelle les usages informatiques actuels sont inséparables des pratiques sociales. Avant même que les concepteurs n'adoptent l'évangile de l'invisible Computing ou que nos villes ne se remplissent de bornes Wi-Fi, l'omniprésence des interfaces numériques a façonné notre quotidien. La banalisation des pratiques en ligne implique que les usagers d'aujourd'hui se branchent à Internet comme ils se brancheraient à une prise électrique. Continuer à considérer le Web comme un espace transcendant par rapport à notre réel est un mirage. Pire, c'est une erreur d'évaluation lourde de **conséquences théoriques et politiques.** Les débats contemporains – de celui sur la fracture numérique à ceux sur la protection de la propriété intellectuelle ou de la vie privée en ligne - sont encore bâtis sur la fausse prémisse qu'il faudrait garantir ou interdire l'« accès » à une information hypothétiquement située dans un espace autre. La pauvreté de cette approche révèle l'étendue du travail théorique qui reste encore à accomplir pour que nos gouvernants apprennent à concevoir ces enjeux en termes d'intégration possible entre les cadres de vie des usagers et leurs exigences sur le plan des contenus et des services.

Notre imaginaire du numérique a été façonné par la croyance ingénue que tout internaute se connectant au Web allait être aspiré dans une réalité alternative, qu'il allait abandonner sa coquille de chair pour renaître, transfiguré, sous forme d'ange électronique. C'est le deuxième mythe que j'ai voulu analyser dans cet ouvrage. Il ne fait pas de doute que ce corps virtuel n'est qu'un leurre. Mais si les avatars ne visent pas à remplacer les corps « réels », il faut s'interroger quant à leur raison d'être. La propagation de représentations corporelles en ligne atteste des désirs et des attentes que les usagers projettent sur leur propre corps. Ce n'est pas seulement un enjeu d'apparence et de mise en scène de soi. Les traces corporelles dans la Toile sont des moyens d'exprimer et de réaliser l'autonomie, le contrôle et l'efficacité auxquels les individus aspirent. Elles deviennent aussi des stratégies citoyennes adaptées au contexte historique actuel. Elles peuvent, potentiellement, faire barrage au complexe médico-industriel qui — à travers la fusion économique de colosses pharmaceutiques, de compagnies d'assurances et de systèmes de santé de plus en plus déréglementés — semble destiné à déposséder les individus de toute emprise sur leur propre corporéité.

Le dernier mythe lié à l'essor des technologies de l'information et de la communication est que ces dernières seraient, par leur nature, désocialisantes. La perspective théorique adoptée pour analyser cette question a emprunté plusieurs outils à la branche de la sociologie qui étudie les réseaux sociaux, autant en ligne que hors ligne. « Liens faibles », « trous structuraux », effets de « petit monde » : voilà des notions avec lesquelles il a été nécessaire de se familiariser afin

³⁸ Antonio A. Casilli, *Les liaisons numériques. Vers une nouvelle sociabilité* ?, Éditions du Seuil, 2010, p. 327-329

³⁹ Partie du ciel la plus élevée, que les anciens regardaient comme le séjour des divinités célestes. (Wikitionnaire)

de comprendre pourquoi les ordinateurs en réseau ne représentent pas forcément une menace, mais plutôt une reconfiguration de notre manière d'être en société. Les usagers sont les nœuds d'un réseau vaste et articulé où les relations de proximité avec les familiers, les collègue ou les conjoints résonnent avec les contacts à distance, le amis d'amis et les anonymes du Web. C'est une redéfinition de l'échelle même de nos espaces sociaux à laquelle nous assistons aujourd'hui. La perception des distance sociales se redéfinit ainsi. Ce qui paraissait éloigné devient infiniment plus rapproché, presque adjacent. Les liaison numériques permettent justement de trouver et de maintenir la distance optimale avec les personnes qui peuplent notre vie. L'enjeu ici est d'atteindre le juste équilibre entre cohésion et autonomie, d'arrêter les allers-retours incessants entre conformisme et isolement qui ont caractérisé le sociétés de masse issues de la modernité industrielle.

Mon intention tout au long de ce livre a été aussi de montrer la richesse et la diversité des outils que les science sociales ont aujourd'hui à leur disposition pour étudier l'interaction numérique. Des approches qualitatives à la statistique, de la sociologie expérimentale aux observation participantes en ligne, des études visuelles à – bien sûr – l'analyse des réseaux sociaux. Ces méthodologies, j'ai cherché à les montrer en action, appliquées aux objets et aux cas concrets que j'ai pu étudier au cours de mes recherches Mon attention aux pratiques ainsi qu'à la production scientifique internationale les analysant ne vise pas à défendre à tout prix une nouvelle donne technologique, mais à montrer comment les individus sont capables de **composer** avec ce cadre nouveau et parfois inquiétant. Les usages informatiques sont toujours, dans une certaine mesure, des **détournements**. Les ordinateurs imaginés par les technocrates deviennent des objets du quotidien. Ils ne sont pas, de mon point de vue, des chevaux de Troie qui auraient pénétré notre quotidien, mais plutôt des fauves que les usagers sont capables de « domestiquer » – au sens propre du terme, en les intégrant à leurs habitats.

Cela ne doit bien entendu pas nous rendre aveugles aux **périls** qui se nichent dans le numérique, surtout quand il est érigé en idéologie. Mais, si un message peut être retenu à la fin de cette analyse, c'est surtout qu'avec ces périls les citoyens actuels reçoivent aussi un nouvel assortiment de **possibilités**, tant sur le plan personnel que sur le plan collectif. C'est la forme même de notre être en société qui est remise en question. Et si cela comprend une partie de risques et de bouleversements, une place subsiste pour des éléments de surprise et de création de nouveaux espaces des relations humaines.

4. Dissolution du politique : utopie ou dystopie ?40

Ouvrir la prochaine frontière de l'humanité! Tel est l'objectif du Seasteading Institute (Institut des plateformes marines), une organisation non commerciale fondée en 2008 par le jeune libertarien Patri Friedman, petit-fils de l'économiste ultralibéral Milton Friedman et ancien ingénieur chez Google, qui veut construire dans les eaux internationales, au large de San Francisco, des plateformes flottantes libres.

À partir de 2020, date de prévision pour la construction de la première de ces villes sur l'eau, des centaines de pionniers devraient s'y installer et mettre en place des **communautés autonomes**, **émancipées de la tutelle de l'État et des régulations en tous genres** – revenu minimum, sécurité sociale, contrôle des armes à feu, etc. –, qui empêchent les individus de vivre comme ils l'entendent. **L'objectif est de pouvoir faire sécession, pour recommencer** à zéro. Alors que la conquête de l'Ouest est achevée et que la colonisation de l'espace n'est pas pour tout de suite, l'océan serait le prochain Eldorado. « Le monde a besoin de places où

_

⁴⁰ Article de Martin Legros ouvrant le dossier, *Le monde que vous prépare la Silicon Valley*, du n° 83 de Philosophie Magazine, octobre 2014

ceux qui veulent faire l'expérience d'édifier une nouvelle société peuvent mettre à l'épreuve leurs idées. Toute la terre étant déjà occupée, s'emparer des océans est la prochaine frontière de l'humanité. » L'entrepreneur Peter Thiel, l'un des premiers mécènes de Facebook et cofondateur du système de paiement en ligne PayPal, a investi dans le projet plus d'un million de dollars. « Nous sommes dans une conjoncture fascinante, affirme Thiel pour expliquer son soutien. La nature du gouvernement est en train de changer à un niveau fondamental. »

La ville flottante de Patri Friedman ne verra peut-être pas le jour de sitôt – ne fût-ce que parce que, dans un monde où la logique étatique n'a pas totalement disparu, le problème de la sécurité et du statut international de ce type d'entité n'est pas réglé. Cependant, elle donne une petite idée de la mutation qui se prépare sur la rive ouest des États-Unis.

C'est qu'une nouvelle alliance se dessine entre la pointe avancée de la recherche technologique, le capitalisme le plus dynamique et une nouvelle conception de l'homme et de la société. On n'en a pas encore pris la mesure ici, dans une Europe qui doute de tout et ne croit plus en l'avenir, mais, en Californie, la Silicon Valley est sans doute en passe de réinventer l'idée de progrès. Elle y croit. Elle le démontre tous les jours en nous inondant de nouveaux produits et services qui en sont directement inspirés. Et elle adopte, pour lui donner sens et justification, un nouveau discours, au croisement de l'idéologie et du mythe. Au vu de l'ampleur prise par le phénomène, il serait temps de s'y pencher et d'essayer de comprendre ce qui se passe.

Concrètement, tout part des géants de l'Internet. Ces nouveaux acteurs de l'économie ont conquis le marché mondial des communications numériques à une vitesse fulgurante, en dégageant des chiffres d'affaires astronomiques : 60 milliards de dollars pour Google, dont la capitalisation se montait à 400 milliards en 2013 ; 74 milliards de dollars pour Amazon pour une capitalisation de 141 milliards ; 4,4 milliards pour PayPal, le système de paiement en ligne... On commence également à se rendre compte que de nouveaux acteurs sont en train d'émerger qui vont progressivement « siphonner » tout le marché des services : pour ne prendre qu'un exemple, en quelques années à peine, le portail de réservation d'hôtels Booking et la plateforme de location d'appartements privés Airbnb ont entièrement révolutionné le secteur du tourisme. Aujourd'hui, c'est le réseau des taxis que l'application Uber s'apprête à absorber à l'échelle mondiale. Avant que l'éducation, la santé ou la justice mêmes ne soient captées et métamorphosées à leur tour. Ces transformations sont sidérantes, mais annoncées, attendues, connues de tous dorénavant. Ce qui l'est moins, en revanche, c'est qu'un grand nombre de ces géants de l'Internet, dont l'ambition est mondiale mais qui sont pour la plupart réunis dans ce singulier havre de recherche et d'innovation qu'est la Silicon Valley, au sud de San Francisco, a non seulement une culture commune mais un programme scientifique, idéologique et politique commun! Non contents d'avoir acquis en quelques années des capitaux colossaux, ils sont en train de les réinvestir dans des projets de recherches en nanotechnologie, bio-technologies ou intelligence artificielle, dont le point de convergence est ce qu'on appelle le **transhumanisme** : le projet de transformer l'homme en allongeant sa durée de vie ou en augmentant ses compétences.

Des liens de plus en plus étroits se sont ainsi tissés entre les tenants de cette mouvance hétéroclite – au croisement des sciences cognitives, de la littérature de science-fiction et de la philosophie – et les géants des nouvelles technologies. Pointe visible de ce phénomène : le recrutement en 2012 du pape du transhumanisme, Ray Kurzweil, par Google où il occupe dorénavant les fonctions de directeur de l'ingénierie chargé de transformer ces idées en... produits. Le système d'exploitation de Google pour smartphones ne porte-t-il pas déjà le nom d'Android ? Mais le transhumanisme et la vision d'un homme augmenté se diffusent aujourd'hui dans toutes les entreprises de la Silicon Valley. Elles ont bien compris que ce projet un peu délirant de connecter et même de fusionner le cerveau et l'ordinateur recèle une

irrésistible force d'attraction pour le secteur des produits technologiques. Après tout, pourquoi ne pas imaginer qu'après nos outils – ordinateurs, montres ou voitures –, nos esprits pourront demain s'interconnecter et réaliser une communication immédiate entre eux? Au cœur de cette hypothèse, les interfaces cerveau-machine, inventées initialement pour permettre à certains handicapés de signifier leurs intentions motrices et verbales au dehors. Comme le souligne le neurologue Lionel Naccache, chercheur en neurosciences cognitives à l'Institut du cerveau et de la moelle épinière, qui questionne nos résistances impulsives à accepter des projets « intrusifs » de ce type, le travail des chercheurs dans ce domaine consiste à faire sauter les codes du cerveau à l'image des hackers qui brisent les codes informatiques les plus sophistiqués. Jusqu'à présent, l'essentiel des études portaient sur la mise en relation entre une activité mentale donnée (par exemple, lire, calculer, se souvenir) et l'activité de certains réseaux cérébraux. Lorsque ces codes seront finement connus, il devrait être possible d'inverser cette mise en relation : inférer le contenu mental d'un sujet en lisant l'activité dynamique de son cerveau!. Si le potentiel médical de ces outils est gigantesque, il suscite l'inquiétude – qu'en est-il de la violation potentielle de ce que Naccache appelle l'intimité mentale? –, mais également de multiples fantasmes.

Selon Dorian Neerdael, chercheur en philosophie à l'Université libre de Bruxelles, qui vient de publier *Une puce dans la tête. Les interfaces cerveau-machine qui augmentent l'humain pour dépasser ses limites*⁴¹, ces interfaces ont fait naître chez les transhumanistes un grand mythe fédérateur : **le rêve de la prothèse totale**. En connectant nos cerveaux à la machine par le biais de casques ou d'implants cérébraux – des électrodes miniatures rattachées au cortex –, la prothèse totale serait censée permettre à terme non seulement la compréhension instantanée et exhaustive des intentions humaines par les machines ; la réalisation d'une communication transparente entre deux individus qui communiquent de cerveau à cerveau sans recourir à aucune médiation symbolique ; enfin, le transfert complet de l'esprit humain sur la machine. Mais l'esprit n'est pas le seul à faire l'objet de ce surinvestissement. À l'heure des nanotechnologies, toutes les parties du corps ne peuvent-elles pas faire l'objet de prothèses ? De la biotechnologie à la médecine numérique, boostée par les données recueillies sur le futur **corps connecté**, c'est à l'ensemble de la recherche et du marché de la santé que le projet transhumaniste entend fournir son idée régulatrice.

Cette relance du progrès serait incomplète sans son **versant politique**, dont les projets de villes flottantes de Patri Friedman ne donnent qu'un indice. Les géants de la technologie n'ont pas seulement le transhumanisme en bandoulière, ils sont tous, peu ou prou, rattachés au **libertarisme**, une mouvance radicale du libéralisme, dont les représentants intellectuels vont de **Ayn Rand** (1905-1982), l'auteure de *Atlas Shrugged*⁴² – le deuxième livre le plus influent aux États-Unis après la Bible – jusqu'au philosophe anarcho-capitaliste Robert Nozick (1938-2002) ou au défenseur de la société sans État Murray Rothbard (1926-1995). De plus en plus influents dans l'opinion – rappelons que le libertarien Ron Paul a talonné Mitt Romney à la primaire républicaine de l'élection présidentielle américaine de 2012 –, les libertariens visent en réalité **la dissolution du politique**. Ils voient dans la liberté individuelle le seul et unique fondement de la société et considèrent que les restrictions qui lui sont apportées au nom de la solidarité et de la sécurité collective, ou encore de l'humanité, sont le produit d'une culture altruiste d'origine religieuse et sacrificielle. Adversaires de l'État providence, considérant l'impôt comme une forme de travail forcé, les libertariens **font du marché la forme idéale de mise en relation des individus** dans la mesure où il n'implique pas d'en passer par un tiers,

⁴¹ Fyp éditions, 2014.

^{42 1957;} trad. fr. La Grève, Les Belles Lettres, 2011

potentiellement autoritaire et arbitraire qui menacerait de porter atteinte à la liberté native. Comme l'écrit Ayn Rand⁴³, dans *The Virtue of Selfishness*⁴⁴ : « Il n'y a qu'un seul droit fondamental (tous les autres sont ses conséquences ou ses corollaires) : le droit d'un homme à sa propre vie. Le droit à la vie signifie le droit de prendre toutes les actions requises par la nature d'un être rationnel pour la conservation, le développement, l'accomplissement et la jouissance de sa propre vie. »

Une conception qui confère un socle philosophique tout à fait cohérent au transhumanisme : en vertu de la liberté absolue qu'il a sur lui-même, l'individu peut se transformer et même transformer sa propre condition. Il n'est pas tenu de préserver en lui cette dignité qui fondait pour les humanistes classiques la liberté, et au nom de laquelle il était possible de limiter les usages de la liberté individuelle. Aujourd'hui, Anders Sandberg, chercheur au Future of Humanity Institute de Stanford, en vient d'ailleurs à fondre transhumanisme et libertarisme en proposant le concept de liberté morphologique. Étant des animaux technologiques, écrit-il, nous avons une longue tradition d'intégrer des composantes artificielles en nous-mêmes ou dans notre espace personnel, aussi bien que celle de nous modifier délibérément en vue de finalités personnelles et culturelles. Les vêtements, les cosmétiques, le tatouage, le piercing et la chirurgie plastique sont de vieilles traditions. Elles étaient principalement destinées à modifier notre apparence ou notre impression sociale plutôt que nos véritables fonctions corporelles. Aujourd'hui, nous avons les moyens technologiques de modifier les fonctions en plus de notre apparence, de faire des changements morphologiques beaucoup plus profonds? La technologie et la liberté morphologique vont main dans la main. La technologie permet de nouvelles formes d'expression, créant une demande pour la liberté de les exercer. La demande conduit à de nouvelles explorations technologiques. Ce n'est pas seulement une question d'impératifs technologiques, mais un effort réel des hommes en vue de leur autoactualisation.

Une question se pose néanmoins: les individus n'ont-ils pas une capacité inégale, suivant leur situation sociale ou géographique, d'accéder à ces améliorations biotechnologiques? Et comme ces dernières vont toucher aux éléments constitutifs de la condition humaine (la vie, la mort, la pensée, la communication), cela ne va-t-il pas porter atteinte à l'idée même d'une condition commune, fondement d'un droit commun de l'humanité? C'est le sens des réserves émises cette année en France par le Comité consultatif national d'éthique. Dans un avis sur la neuro-amélioration biomédicale, celui-ci s'inquiète: « Cela met à mal l'idée d'égalité des chances et de réussite à l'échelle de chaque citoyen et comporte un risque d'émergence d'une classe sociale améliorée contribuant gravement à aggraver l'écart entre riches et pauvres. Or, pour les libertariens, le concept de classe améliorée ne pose pas plus de problème que celui d'inégalité naturelle. Pour Robert Nozick, chacun est habilité à posséder des atouts naturels et toutes les richesses qui en découlent. Nous n'avons pas trouvé d'argument convaincant, écrit-il, pour établir que les différences de richesse provenant des différences entre les atouts naturels devraient être minimisées ou éliminées.

Liberté, inégalité, immortalité: c'est ainsi que se décline, avec une redoutable cohérence mais sans grand esprit de justice, le nouveau programme « progressiste » de l'autre côté de l'Atlantique. Le réseau offre un terrain d'élection à cette conception libertarienne d'individus capables de faire société par eux-mêmes, sans État ni institution. Le projet transhumaniste donne un cap à toutes les innovations technologiques en les inscrivant dans l'horizon métaphysique de la mise à mort de la mort. Et l'idée libertarienne de la liberté de se

⁴³ Auteur aussi du roman The Fountainhead (*La Source vive*) publié en 1943 adapté au cinéma dans le film réalisé par King Vidor en 1949 : Le Rebelle (The Fountainhead).

⁴⁴ 1964; trad. Française: *La Vertu d'égoïsme*, Les Belles Lettres, 2008.

faire soi-même, sans que le lien d'égalité n'impose quelques devoirs vis-à-vis des autres ou de l'humanité, vient consacrer l'ensemble du projet.

Si cohérent soit-il, ce projet suscite pourtant ironie et inquiétude de notre côté de l'Atlantique. Faire de la mort un problème technique? Transplanter le cerveau dans des machines? Remplacer l'État par le réseau? Cela nous fait sourire, nous autres Européens. Cela nous apparaît soit comme une naïveté positiviste, soit comme une démesure techniciste ou un utopisme libéral. Après les désastres du XX^e siècle, nous nous méfions de l'idée de progrès et souhaitons préserver la condition humaine plutôt que l'augmenter. Pourtant, avec ce projet, l'Amérique ne renoue-t-elle pas avec l'esprit des Lumières, tel que le XIX^e siècle en avait fait le rêve? Dans son Ève future (1886), déjà, avant l'Android de Google, l'écrivain Villiers de l'Isle-Adam rêvait de fabriquer une immortelle « andréide ». Et la plupart des penseurs progressistes européens de ce temps, de Pierre Leroux à Auguste Comte, rêvaient aussi d'une nouvelle immortalité terrestre que la Fée Électricité et l'extension des communications permettraient de réaliser. Dans « Préface philosophique », un texte qui devait servir d'introduction aux *Misérables* et qui résume le credo progressiste de l'époque, Victor Hugo écrit : « L'espace est un océan ; les univers sont des îles. Mais il faut des communications entre ces îles. Ces communications se font par les âmes. La mort fait des envois d'esprits d'un monde à l'autre. » Sous les traits de plateformes libertariennes et demain transhumanistes, l'Amérique est peut-être en train de donner forme réelle, autant qu'inattendue, au songe de Hugo.

5. Il n'y a qu'un seul monde⁴⁵

Nous avons besoin de lieux pour habiter le monde», clamait il y a quelques mois la Coordination des intermittents et précaires d'Ile-de-France, sous le coup d'une menace d'expulsion de ses locaux parisiens. Le slogan résonne bien au-delà de ce cas particulier. Jean-Paul Dollé postule que ce n'est pas un hasard si la crise des *subprime* a touché le «produit maison», l'habitat, c'est-à-dire «la forme la plus élémentaire d'exister en propre et de se situer dans le monde ⁴⁶». L'expulsion, si elle n'est pas toujours aussi littérale que celle des petits propriétaires américains, est bien à l'œuvre partout. Dès la fin du XIX^e siècle, les grandes villes ont vidé les centres de leurs artisans et ouvriers, remplaçant, comme l'écrivait Henri Lefebvre, « une centralité productive par un centre de décision et de services». Aujourd'hui, elles relèguent de plus en plus loin des pauvres dont la définition semble s'élargir sans cesse. Elles éradiquent tous les petits dispositifs et les stratégies de subsistance qui permettaient de tenir contre le **darwinisme social**. Elles privilégient les parcours voués à la consommation, tout en manifestant une nostalgie de l'authenticité et de l'animation urbaines qui multiplie les décors factices.

La ségrégation – chacun cherchant à fuir plus nécessiteux que lui – est sans conteste la tendance dominante en ce début de millénaire. Les essaims d'hélicoptères transportant les citoyens fortunés dans le ciel de Sao Paulo, mais aussi l'engouement des milliardaires pour les îles privées, les hôtels de luxe perdus dans la nature sauvage ou les voyages dans l'espace, attestent un clivage spatial et moral sans précédent entre les riches et le reste de l'humanité. Aux États-Unis, après les *gated communities* (résidences sécurisées), exportées dans le monde entier, un pas supplémentaire est franchi avec les **villes privées** – où les droits constitutionnels ne s'appliquent pas – ou les centres commerciaux de taille démesurée : **ce n'est plus l'espace public qui enchâsse un espace privé en expansion, mais un territoire**

 $^{^{45}}$ Éditorial de Mona Chollet, Manière de voir n° 114, L 'urbanisation du monde, décembre 2010 – janvier 2011

⁴⁶ Jean-Paul Dollé, L'Inhabitable Capital. Crise mondiale et expropriation, Lignes, Paris, 2010.

privé qui abrite et régit des activités autrefois publiques.

Le fantasme ultime semble ne pas être simplement de s'isoler du reste du monde, mais de **recréer le monde ex nihilo**, en niant l'existence même de tout ce qu'il y a autour. Décrivant le Mail of America, gigantesque complexe de shopping et de loisirs près de Minneapolis devenu une destination touristique — on vient le visiter du Japon ou de Corée —, Marco d'Eramo remarque que, vu de loin, il ressemble à une usine ou à un pénitencier parce que personne n'est censé le regarder de l'extérieur. Mais l'illustration la plus aboutie de cette logique reste sans conteste l'archipel artificiel en forme de mappemonde créé au large de ses côtes par l'émirat de Dubaï, et baptisé **l'Île-Monde** (The World). Aux utopies progressistes, qui se voulaient le laboratoire d'un monde meilleur, succèdent ainsi les caprices fortifiés des riches : ces derniers abandonnent à son sort une humanité condamnée à une survie chaotique, ne se souvenant d'elle qu'afin de pourvoir à leurs besoins — considérables — en main-d'œuvre la plus docile et la plus invisible possible.

Même l'impératif écologique n'échappe pas à cette mégalomanie nombriliste. Sa prise en compte se traduit le plus souvent par la constitution d'enclaves idylliques, ignorantes de la dévastation planétaire. À petite échelle, ce sont les plantes en pot ou les aspirateurs censés purifier l'air pollué des appartements – une mégalomanie du pauvre, en quelque sorte. À grande échelle, c'est **Masdar**⁴⁷, la ville nouvelle en cours d'édification près d'Abou Dhabi, qui devrait être la première au monde à ne pas émettre de gaz carbonique et à ne pas rejeter de déchets. Un projet intelligent, mêlant les méthodes de construction traditionnelles de la région et la technologie la plus moderne, juge *The International Herald Tribune*, qui constate toutefois qu'il s'agit d'un modèle difficilement adaptable à des communautés plus grandes. Cette cité idéale ne sera donc qu'une *gated utopia* (utopie sécurisée).

Pendant un certain temps encore, ceux qui en ont les moyens pourront sans doute s'offrir une nourriture saine, un air pur, des paysages préservés. Mais la politique de l'autruche atteindra inexorablement ses limites. On peut se faire la guerre pour l'eau ; se faire la guerre pour l'oxygène promet déjà d'être plus compliqué. Cette contagion de la sphère où ils évoluent par l'univers commun que les riches veulent à tout prix éviter, la biosphère pourrait bien se charger de l'opérer, rappelant à tous cette vérité cruelle : il n'y a qu'un seul monde.

⁴⁷ Mathieu Terence, *Masdar*, Les Belles Lettres, 2014.

Que deviennent l'action politique et l'espace public?

A. Introduction du débat

Pour éclairer et compléter ce que je vous ai proposé les saisons précédentes sur la vision de l'action politique par Hannah Arendt, je vous propose un texte issu d'un article d'une des personnes ayant introduit sa pensée et son œuvre en France : Étienne Tassin.

1. Qu'est-ce que l'action politique selon Hannah Arendt⁴⁸

On considère communément que sont des actions tout ce qu'entreprennent les hommes, dans n'importe lequel de leurs domaines d'activités. Qu'un sujet exécute une intention, effectue un geste, et il y aurait une action, morale, technique, laborieuse ou politique, le caractère politique n'étant qu'une qualité possible, secondaire, de l'action. L'action serait une action en tant que geste rapporté à l'intention d'un sujet, et en raison de circonstances particulières, elle pourrait être, dans certains cas, politique.

Hannah Arendt suggère que si l'on veut comprendre, à l'inverse de cette idée reçue, ce qu'est une action politique, il ne faut pas partir de l'idée d'action en général pour tenter ensuite de qualifier ce qu'elle a de politique, mais au contraire inverser cette qualification. Dire que l'action est politique, cela ne signifie pas qu'une action pourrait être ou ne pas être politique, mais qu'il n'y a d'action que politique.

Ce n'est pas l'action qui est accidentellement politique. C'est le politique qui est tout entier de l'ordre de l'agir.

Ce que n'est pas l'action politique

Pour caractériser l'action politique, il faut comprendre qu'elle n'est ni une réaction, ni une fabrication, ni une opération, ni une appropriation et une organisation du social.

Agir n'est pas réagir

L'action politique n'est pas un comportement humain parce que, par définition, elle est libre. À strictement parler, aucune action ne saurait être « conforme », ni à des stéréotypes plus ou moins déterminants, ni à un plan intentionnel. L'action ne se comprend pas en termes de mobiles ou d'intentions, mais de sens.

La **liberté**, en son concept politique, est à entendre non pas comme un attribut de la volonté ou une faculté du sujet, capacité de s'affranchir de toutes les déterminations sociales, mais comme spontanéité (ce que Hannah Arendt appelle **natalité**) : pouvoir de commencer quelque chose de neuf, d'initier une histoire, de ne pas subir le cours des choses comme une fatalité, mais d'en tenir compte pour y introduire un changement.

Cette liberté n'est pas non plus la capacité d'exécuter souverainement ses intentions, parce qu'il n'y a d'action que devant des hommes pour lesquels l'initiative est porteuse d'un sens qui les concerne et à la manifestation duquel ils voudront contribuer. L'action échappe toujours à celui qui l'a initiée, car le sens que lui donneront les spectateurs, et la manière dont d'autres acteurs la poursuivront, sont imprévisibles.

La liberté et la pluralité sont donc indissociables, l'action politique est toujours action

Avril 2017 Page 44 TTO

⁴⁸ Article d'Étienne Tassin et Valérie Girard dans le numéro 3 de Cause Commune : Avons-nous encore un monde ?, printemps 2008, Cerf.

publique et commune.

Agir n'est pas faire ou fabriquer

Faire, c'est fabriquer un objet – une œuvre, extérieure à l'activité de fabrication et au fabriquant qui l'a produite. L'activité de fabrication n'a pas sa fin en elle-même, mais dans un résultat, extérieur à l'œuvrer et à l'ouvrier. En faisant, nous procédons à l'objectivation, à la réification du monde. Cette fiction du monde (l'artificialisation constitutive d'un monde humain) mobilise des intentions, des projets, des techniques de fabrication, et donc l'emploi de moyens au service des buts projetés. Le domaine du faire est celui de l'instrumentalité.

Aucun de ces caractères ne convient pour déterminer le concept d'action, qui désigne une activité qui ne produit rien d'extérieur à l'action et à l'agent, ne vise aucun but, ne procède à aucune réification. En un sens, si faire, c'est fabriquer, agir c'est ne rien faire. L'action est à elle-même sa propre fin, ou son « œuvre propre » : ses « résultats » immanents sont la révélation de l'agent (sa naissance en tant qu'acteur, individu unique, à l'histoire singulière, et son exhibition publique) et non pas la production d'une chose extérieure à lui-même ; et l'instauration de relations humaines entre l'acteur et tous ceux qui ont un égal souci du monde commun manifesté par l'action.

Nous agissons dans le monde alors que nous fabriquons des mondes. L'immanence du résultat à l'activité fait que l'on ne saurait rendre compte de l'action en recourant à l'instrumentalité, aux catégories de moyens et de fin.

Agir n'est pas opérer

Agir ne consiste donc pas à instrumentaliser une situation ou un rapport, ni à opérer sur une matière, fût-elle une matière sociale. Pour le faire comprendre, analysons ce que peut signifier l'idée que l'action politique ait pour fin la justice ou l'égalité.

L'égalité ne saurait être ce qu'une action politique entendrait produire, fabriquer, au titre de rapports sociaux. Car alors l'égalité comme fin (à venir) justifierait le recours à des moyens coercitifs (présents), inévitablement violents et inégaux ; elle se contredirait dans sa « mise en œuvre »

L'égalité peut être ce que l'action vise à rendre visible dans son effectuation même, dans son accomplissement. Elle ne saurait alors recourir à des moyens inégaux, elle doit être manifestation d'égalité. L'action politique ne peut promouvoir l'égalité qu'en la rendant visible et en manifestant par-là l'exigence qu'en a l'acteur.

L'action coercitive, potentiellement totalitaire, qui prétend fabriquer de l'égalité, ne manifeste au présent que de la violence. Seule l'action qui exhibe, immanente à elle-même, un principe d'égalité, introduit effectivement de l'égalité dans le monde des hommes.

Comme l'action ne saurait être pensée comme une opération, c'est-à-dire comme une application du schème de la fabrication aux rapports sociaux sur lesquels il faudrait « opérer » pour les transformer, elle doit être conçue comme une manifestation. Manifestation des acteurs dans l'exposition de leurs actes, et d'un monde commun auquel l'action donne sens.

Les manifestations sont l'action politique par excellence : le rassemblement et l'exposition publics, visibles, d'un peuple d'acteurs, peuple en acte rendu présent et actuel dans sa présentation aux regards. Non que la manifestation soit la seule action politique, mais c'est celle qui porte le politique à son essence la plus pure : un agir avec d'autres qui déploie une scène d'apparition où un principe est rendu visible dans sa présence même, évanescente et fragile, au sein d'une communauté d'acteurs précaire.

L'interprétation des manifestations selon le schème de l'instrumentalité (comme moyens de pression...) conduira à les critiquer pour leur inefficacité ou leur inutilité. Mais c'est manquer leur sens proprement politique, qui consiste à cristalliser la constitution d'une communauté

d'acteurs sur le principe de toute action politique : l'instauration d'une scène de visibilité commune où la liberté peut paraître et les principes d'un vivre-ensemble, pour lesquels les hommes ont un intérêt qui les rassemble, se manifester.

La manifestation est le lieu du sens.

Agir n'est pas approprier, ordonner ou organiser les rapports sociaux

En conséquence des différenciations précédentes, on peut maintenant distinguer l'action politique, en spécifiant son contenu proprement politique, des conduites auxquelles elle a été assimilée et par lesquelles on se représente ordinairement ce qu'est une entreprise politique : la négociation, la délibération ou l'argumentation, ou au contraire l'usage de la force ou de la contrainte, le déploiement d'une domination, l'administration des rapports ou la gestion des biens.

Agir « politiquement » n'est ni dominer ni commander, ni gouverner ni régner, ni gérer ni négocier, ni argumenter ni persuader – même si toute action politique mobilise presque toujours l'une ou l'autre de ces activités.

Trois schèmes ont dominé la représentation du politique qui s'est imposée dans la philosophie comme dans l'histoire des sociétés dites développées : celui de la **souveraineté** (domination), celui de la **gouvernementalité** ou de la gouvernance (gestion), et celui de la **procéduralité** (discussion).

Si l'on pense la politique comme exercice du pouvoir légitime, on réduit l'agir à l'exercice du commandement, l'action à la pratique d'une domination, la vie politique à un rapport de force. L'action politique est alors conçue sur un mode stratégique, selon le paradigme de l'opération militaire.

Si l'on pense la politique comme relevant de l'exercice d'une optimisation des rapports humains, on réduit l'agir politique à la gestion de l'économique et du social, la vie politique à une économie des forces. L'action politique est alors conçue sur un mode managérial, selon le paradigme de l'investissement économique.

Et si l'on pense la politique comme relevant d'une prise de décision collective rationnelle, on réduit l'agir à l'exercice de l'argumentation, l'action à la pratique d'une discussion raisonnée, la vie politique à une pragmatique communicationnelle. L'action politique est alors conçue sur un mode langagier, selon le paradigme d'une grammaire procédurale de l'entente optimisée.

Le point commun de ces conceptions ordinaires du politique est qu'elles se représentent l'activité politique comme une activité fabricatrice ou opérative. Ce qui est en contradiction avec le caractère libre, novateur et porteur d'un sens irréductible de l'action politique qui :

- ne peut être ni militaire (affrontements guerriers),
- ni économique (rivalités d'intérêts),
- ni linguistique (polémique, argumentative ou délibérative).

Ce qu'est l'action politique.

On peut résumer l'analyse arendtienne de l'action politique en indiquant, ce qui la caractérise, ses vertus propres et ce qui constitue son ressort, ou sa « raison d'être ».

Les trois vertus de l'action

Hannah Arendt expose les trois vertus propres de l'action, distinguée de l'œuvre et du travail, au chapitre V de *Condition de l'homme moderne* : la révélation de l'agent dans et par l'action et la parole ; la mise en relation des acteurs entre eux ; l'institution d'un espace d'apparence ou d'apparition qui se déploie grâce à l'agir-ensemble.

L'institution d'un espace d'apparence : toute action déploie avec elle un espace de visibilité où les acteurs se rendent manifestes. Il y a là un paradoxe : il faut que cet espace soit

politiquement garanti pour que des actions puissent être menées et faire sens aux yeux des autres (par exemple, l'espace républicain laïque), mais cet espace naît lui-même des actions entreprises qui l'instituent, le réactivent et l'infléchissent sans cesse. Chaque manifestation est en quelque sorte une ré-institution de l'espace de visibilité dont elle a besoin pour apparaître.

La relation des acteurs entre eux : l'action est la seule activité qui crée des modes de relations humaines, dont l'importance et le sens sont indépendants de l'objet éventuel à l'occasion duquel les hommes se rencontrent. Il y a là un second paradoxe : l'action donne naissance à une communauté d'acteurs, mais cette communauté ne préexiste pas sous cette forme à l'action elle-même, aucune communauté donnée avant l'action n'est le sujet de l'action. L'action invente son peuple dans l'agir, qui n'existe que par et dans l'action, autant qu'elle dure. Communautés fragiles, précaires, éphémères d'acteurs.

La révélation de l'agent dans les actions et les paroles : l'agent révélé n'est pas non plus un sujet préexistant à l'action, qui en serait l'auteur. On rencontre de nouveau un paradoxe : l'action ne révèle pas son auteur, mais son acteur : « qui je suis » (l'acteur) ne recoupe pas « ce que je suis » (l'auteur, c'est-à-dire ce que je suis, avec toutes mes déterminations données, avant d'agir). L'acteur naît de ses actes au lieu d'y préexister. En agissant, nous nous révélons au sens où nous nous donnons naissance et où nous nous manifestons. L'action est ainsi une « seconde naissance » (natalité). C'est pourquoi il ne faut pas rabattre l'action sur son auteur supposé comme si celui-ci détenait la clé de l'agir parce qu'il en serait la cause. L'action est irréductible aux qualités de l'agent, elle le produit comme acteur, donne à son histoire et à sa vie singulières un sens nouveau.

Être citoyen, cela signifie d'abord exister sur un mode public et actif, et c'est ce mode d'action qui devrait conférer des droits en les faisant exister publiquement (et non la nationalité ou autres déterminations étrangères à l'action politique).

La liberté, raison d'être du politique

Ce n'est pas la volonté de pouvoir, mais le désir de liberté qui rend une action « politique », d'où la formule : « La liberté est la **raison d'être** du politique et son champ d'expérience est l'action⁴⁹. »

Sans liberté, une action ne saurait à proprement parler être dite politique : elle reste simplement instrumentale ou stratégique, manœuvre destinée à conquérir un bien ou à défaire une force adverse, vouée à administrer des choses ou à gouverner des hommes. Or, il n'est pas besoin de liberté pour gagner des combats, mais seulement de force ; ni pour (se) gouverner et (s')administrer ou pour réussir en général, des moyens et une domination suffisent. Mais surtout, loin d'être des moyens d'obtenir la liberté, force et domination nous en détournent. En se focalisant sur la force et la domination, les hommes combattent pour leur servitude en croyant œuvrer à leur salut. Dire que la liberté est la raison d'être du politique, c'est donc affirmer que la politique ne peut consister dans l'exercice d'une domination ou l'affirmation d'une souveraineté.

La liberté est à la fois ce qui anime et ce que vise toute action politique, à la fois le ressort de l'agir et son horizon de sens. Si la liberté n'était pas « ce en vue de quoi » l'action était entreprise, celle-ci ne serait pas politique, et elle n'aurait pas de sens. Les hommes n'ont pas besoin de la liberté comme un moyen pour un but, leur action n'est pas le moyen pour atteindre la liberté posée comme fin, mais c'est parce qu'ils visent la liberté que les actions qu'ils entreprennent échappent à la triviale instrumentalité des rapports de force pour accéder à la dignité politique et acquérir un sens.

⁴⁹ Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », La Crise de la culture, trad. fr., Paris, Gallimard, 1972, p. 192.

À la question de savoir pourquoi nous agissons et nous ne nous contentons pas de travailler pour survivre ou d'œuvrer, de produire des biens ou de fabriquer des choses qui nous sont utiles, il n'y a pas d'autre réponse que : parce qu'ainsi nous sommes libres, ainsi nous existons.

L'évaluation de l'action politique

La difficulté est alors d'évaluer le sens d'une action qui a sa fin en elle-même et qui n'est pourtant pas une fin en soi. Car nul activisme dans cette conception de l'action politique. Il ne s'agit en aucun cas de prôner l'action pour l'action. Nous agissons toujours dans un certain but, déterminés par des motivations, mais ces buts et ces motivations ne délivrent pas le sens politique de l'action, tout au plus indiquent-ils l'intentionnalité qui y préside et les résultats escomptés. On n'évaluera donc l'action ni à ses intentions, puisque celles-ci peuvent être déformées ou contredites pas les actes, ni à ses résultats, puisque ceux-ci ne sont pas nécessairement liés à ce qui a été entrepris et que, s'ils attestent la réussite de l'entreprise, ils ne disent en revanche rien de son sens.

Hors de la considération des motivations et des buts, l'action publique a donc un sens, un sens indépendant, et la plupart du temps assez différent des intentions des acteurs ou des buts recherchés. Ne serait-ce que parce qu'elle est action à plusieurs et que le réseau des acteurs qui la portent en infléchit le sens — l'orientation et la signification — d'une manière qui échappe à tous les acteurs autant qu'à chacun d'entre eux.

Le sens d'une action ne dépend pas de ce que nous voulons, mais de ce que nous faisons, ou mieux, de ce qui est agi. Et ce qui est agi, ou ce dont il s'agit dans l'action, est ce qui de l'action se laisse voir, ce qu'elle manifeste et rend visible, ce que Hannah Arendt nomme « principe » dans l'esprit de Montesquieu. La manifestation d'un principe par des actions confère à celles-ci un sens qui n'est pas donné préalablement aux actions ni élaboré hors d'elles. C'est un sens produit par la communauté des acteurs et des spectateurs dans le moment même de leur action. Et produit aux deux sens du mot : exhibé, rendu visible, manifesté, mais aussi engendré par l'entrecroisement des actes et des regards.

Hannah Arendt ébauche la distinction entre buts, fins, principe et sens de l'action dans le fragment 3d de *Qu'est-ce que la politique*?⁵⁰. Toute action répond à des motivations, poursuit un but, vise une fin (a une fin en vue), dévoile un sens et manifeste le principe qui l'anime. Alors que le but est ce que l'action vise comme son objectif, réalisable, et pour lequel elle met en œuvre des moyens, la fin est ce qui l'oriente, l'horizon à partir duquel elle prend sens en manifestant le principe qui en rend raison.

Soit une action particulière, à titre d'illustration : les manifestations de soutien aux travailleurs clandestins en lutte contre l'expulsion des enfants scolarisés de sans-papiers. Les citoyens qui manifestent ont évidemment des motivations personnelles de le faire, d'ordre privé, sentimental....

Ces motivations n'ont aucun rapport nécessaire avec « la cause » pour laquelle ils se battent. Ils ont en revanche un but clairement identifiable et distinct : que des enfants ne soient pas expulsés du territoire et renvoyés dans des pays qui ne sont pas les leurs.

Les **fins** qu'ils poursuivent sont plus difficilement formulables, mais cependant clairement distinctes des buts : faire entendre qu'une société peut être ouverte et juste, respectueuse des droits de l'homme, qu'elle se doit d'être solidaire avec les êtres humains qui y ont trouvé refuge. Ces fins constituent un idéal que l'on peut dire régulateur, une orientation et un critère pour évaluer le bien-fondé du but (ne pas renvoyer sans procès des enfants sans papiers) et

⁵⁰ Voir *Qu'est-ce que la politique*?, Paris, Éd. du Seuil, 1995, p. 129 s.

des moyens engagés pour le réaliser (manifestations, pétitions, actes de désobéissance civile, etc.).

Ces actions laissent ainsi voir un **sens** : elles témoignent de l'orientation différente que peut prendre la société, de ce qu'il advient des rapports humains lorsque le respect de la personne humaine est bafoué au nom d'une logique policière, mais aussi des rapports entre la société française ou européenne et son extérieur d'où sont issus les immigrants, ou des rapports entre « avec papiers » et « sans-papiers », entre Français dits « de souche » et immigrés, nationaux et étrangers, et cela dans une conjoncture électorale particulière...

Indépendamment des motivations et du but, mais en relation avec la fin et le sens, les actions publiques de ces citoyens en lutte rendent alors visible, manifestent, un **principe** : celui de l'amour de l'égalité et de la liberté qui se trouve abîmé par ces reconduites à la frontière, et que traduit la référence aux droits de l'homme.

Le sens de l'action, qui la rend **politique**, se laisse ainsi percevoir indépendamment de la réussite ou de l'échec de cette action. L'évaluation de l'agir dans les termes de l'œuvre à l'aide des catégories moyens-fins (a-t-elle abouti ? est-elle parvenue à ses fins ? a-t-elle réussi ?, etc.) manque l'essentiel, le sens politique de l'agir lui-même. Et sa dimension révolutionnaire, quelle que soit l'action engagée. Arendt affirme, en effet, à plusieurs reprises que l'action révolutionnaire est l'action politique moderne par excellence. À considérer cette action révolutionnaire, on devrait saisir en elle le prototype de toute action politique.

Le paradigme révolutionnaire : Budapest, octobre 1956

La révolution hongroise peut être érigée en quasi-paradigme de toute révolution. Le soulèvement de Budapest, écrit Arendt⁵¹, fut un authentique événement dont la dimension est indépendante de la victoire ou de la défaite. Insurrection spontanée, soulèvement soudain d'un peuple opprimé, luttant pour la liberté et pratiquement pour rien d'autre, sans recours à des stratégies préparées de prise de pouvoir ni parti révolutionnaire d'avant-garde pour l'encadrer, l'insurrection hongroise de 1956 se trouve au mieux résumée, aux yeux d'Arendt, dans cette déclaration d'un professeur hongrois à la tribune de l'ONU : « Fait unique dans l'histoire, la révolution hongroise n'avait pas de chefs. Elle n'était pas organisée ; elle n'était pas dirigée par un organe central. Le désir de liberté était à l'origine de chaque action. »

La description qu'Arendt fait de l'insurrection de Budapest insiste sur trois aspects :

- une action collective spontanée sans programme ni ligne politique ;
- un rejet de toute forme préétablie d'organisation des acteurs dans une structure partisane ;
- un unique ressort de l'action, le désir de liberté et de vérité, et non leur propre misère matérielle, ni celle de leurs concitoyens. Visant à traduire institutionnellement cette liberté, inexistante auparavant, à laquelle l'action insurrectionnelle avait elle-même donné naissance.

La leçon révolutionnaire de l'insurrection hongroise se condense en deux formules connexes : la liberté y est le **ressort** de l'action, et le **but** de la révolution.

Le ressort de l'action est en même temps le but de la révolution ou, inversement, le but de la révolution est l'actualisation – manifestation et institution – de la liberté, elle-même ressort de l'action. Il nous faut saisir ce paradoxe pour comprendre la révolution. L'actualisation de la liberté est la **cause** de toute révolution comme de toute action politique. On se souvient que la liberté qui, écrit Arendt, ne devient que rarement – dans les périodes de crise ou de révolution

⁵¹ Hannah Arendt, « Réflexions sur la révolution hongroise », Les Origines du totalitarisme, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 896-938

– le but direct de l'action politique, est réellement la condition qui fait que des hommes vivent ensemble dans une organisation politique⁵². La singularité de la révolution et son caractère éminemment politique tiennent à ce qu'en l'action révolutionnaire la cause et le but coïncident : la cause révolutionnaire de la liberté⁵³ y est tout aussi bien le but de l'action. Ici se conjoignent, sous le nom de liberté, le but, la fin et le principe. La fin est en même temps le but ; et en est la « cause », c'est-à-dire le principe. De sorte que l'action révolutionnaire est l'action politique par excellence. Et que l'action politique n'a pas d'autre raison d'être que la liberté.

Cependant, toute révolution authentique engage deux exigences contradictoires qui révèlent l'aporie de toute action politique : le commencement de quelque chose de nouveau, et l'acte de fondation du nouveau corps politique qui s'efforce d'affronter le temps et d'acquérir stabilité et durabilité. Souci de stabilité et esprit de nouveauté entrent en tension : les penser ensemble et les faire exister ensemble est le grand problème de l'action politique et, singulièrement, des révolutions. Ce problème est peut-être sans solution : on ne peut commencer du durable et faire durer le commencement qu'en rendant impossibles les nouveaux commencements. Tel est le paradoxe : rien ne menace plus périlleusement les résultats de la révolution que l'esprit même qui en a permis l'obtention. Telle est l'aporie : la liberté pourrait bien être le prix à payer pour la fondation de la liberté.

Aporie que tente d'affronter le système des conseils. Si le système des partis, contemporain de celui des conseils, a réussi là où ce dernier a été vaincu, c'est au prix de l'action politique, de la liberté d'agir, de l'auto-institution et de l'auto-organisation du peuple d'acteurs. Et avec lui, l'espérance d'une transformation de l'État, d'une forme nouvelle de gouvernement permettant à tous les membres d'une société égalitaire moderne de devenir les « co-partageants » des affaires publiques, engloutie dans le désastre des révolutions du XX^e siècle. Cet engloutissement était inévitable, non pas en raison de circonstances historiques, mais en vertu de la nature même du caractère politique de l'action révolutionnaire, dont le paradoxe peut se reformuler ainsi : si la révolution réussit, elle entraîne le système des partis, la domination des appareils, l'effondrement du politique en tant que tel au profit du gouvernement des hommes et de l'administration des choses.

Conclusion

Ce paradoxe, Arendt ne l'a jamais mieux décrit qu'à propos de la révolution hongroise de 1956. La cause principale de l'échec des conseils, écrit-elle, ne fut pas l'anarchie du peuple mais ses qualités politiques. La raison pour laquelle l'appareil du Parti, malgré ses nombreuses insuffisances – corruption, incompétence et incroyable gabegie –, réussit finalement là où ont échoué les conseils est précisément dans la structure ancienne, oligarchique et même autocratique qui le rendait tout à fait douteux pour tout objectif politique. L'incompétence politique gagne, les qualités politiques perdent.

Ainsi l'action politique laisse-t-elle apparaître une double orientation. Celle qu'on représente ordinairement comme l'œuvre politique proprement dite (qui relève, en réalité, de l'œuvre et non de l'action) : le gouvernement des hommes et l'administration des choses, déguisés aujourd'hui sous l'appellation de bonne gouvernance. Et celle d'une action commune, insurrectionnelle en son fond et au moins contestatrice dans ses déploiements ordinaires, qui vise à manifester envers et contre tout les principes de liberté, d'égalité ou de justice sans

⁵² Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », *La Crise de la culture*, p. 190. Arendt poursuit : « Sans elle, la vie politique comme telle serait dépourvue de sens. La raison d'être de la politique est la liberté et son champ d'expérience est l'action. »

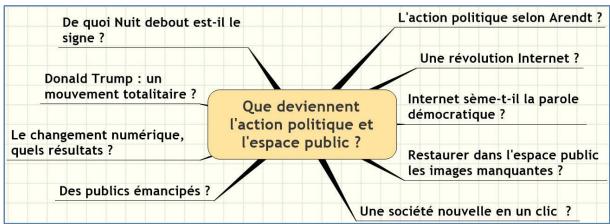
⁵³ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, folioessais, 2012.

lesquels la politique ne serait que le management du social.

B. Apports au débat

Depuis 1958 et la publication de *Condition de l'homme moderne*, la confusion s'est encore accrue sur ce que recouvrait le terme politique. Souvent ramené à la seule prise du pouvoir par des élections puis à la gestion économique, le champ du politique a régulièrement vu réapparaître ce qu'Arendt appelle l'action politique. Le système technique numérique qui s'est déployé au niveau mondial, sous sa double forme des nombres et des chiffres, a joué ces dernières années un rôle important qu'il entrave ou au contraire favorise l'initiative politique des citoyens, et contribue ou empêche la rénovation de l'espace public.

Je vous propose de débattre, pendant ces deux premiers cours de 2017, à partir de plusieurs apports et éclairages que vous pourrez vous-même compléter. Le champ est immense tant il touche à la vie des habitants et des peuples d'un monde de plus en plus interconnecté.



- 1. Le témoignage (2011) d'une jeune blogueuse tunisienne, Lina Ben Mhenni. Liberté d'agir avec les autres sans les entraves des partis, diffusion d'une information vérifiée et appel à la mobilisation, le Web mis au service de la démocratie directe et de l'action politique lors de la révolution tunisienne, avec une vision de l'action très proche de celle d'Arendt.
- 2. **Un article du** *Manière de Voir* **consacré au réveil arabe (2011)**, s'interrogeant sur le rôle joué par les nouveaux médias dans la chute des régimes autocratiques de Tunisie et d'Égypte. Faut-il prêter à Facebook, et aux réseaux sociaux en général, la capacité de mobiliser des foules et de susciter des mouvements d'opposition?
- 3. Un extrait du dernier livre de **Frédéric Lordon**, *Les affects de la politique*. Continuant son travail de réflexion sur le politique à partir de Spinoza, écrit avant et publié après Nuit Debout, il défend la thèse que les idées politiques ne nous font quelque chose que si elles sont accompagnées d'affect. Le texte proposé traite de l'importance de **restaurer les images manquantes dans l'espace public**.
- 4. Un graphique extrait du dossier de *Philosophie magazine* de novembre 2016 (N° 104) : La démocratie, ça devrait être quoi ? État des lieux d'une autre manière de faire de la politique avec les outils du Web : actions citoyennes, services aux électeurs, vers la démocratie participative, démocratie liquide, les partis pirates, les hacktivistes, les réseaux et logiciels permettant de surfer anonymement, les laceurs d'alerte, les sites spécialisés....
- 5. La conclusion du livre, publié en 2010, du sociologue **Dominique Cardon** sur les promesses et limites de la démocratie Internet. Conclusion centrée sur l'apparition dans l'espace public de publics émancipés.
- 6. Un entretien, de décembre 2016, entre *Philosophie Magazine* et ce même sociologue, le changement numérique, c'est maintenant?

- 7. Un article du Directeur du Hannah Arendt Center sur l'élection de Donald Trump.
- 8. L'introduction du tout nouveau numéro de la revue *Les temps modernes* consacré à **Nuit Debout**.

1. Une révolution Internet ?54

Deux extraits de ce témoignage si précieux : l'introduction et la conclusion.

Je suis une blogueuse, et je le resterai. C'est ma conviction quelques mois à peine après les événements sur lesquels j'ai choisi de revenir dans ce petit livre.

J'observe ce qui se passe en Tunisie depuis ce jour du 14 janvier 2011 où nous nous sommes débarrassés du fardeau, du cauchemar de ZABA — le surnom de Zine Al Albidine Ben Ali, ce dictateur président de la Tunisie depuis le 7 novembre 1987 : il est parti, mais beaucoup de choses, d'hommes, d'habitudes sont restés derrière lui, beaucoup de violence.

Je suis un électron libre, et je veux le rester. Depuis que j'ai commencé à être active sur Internet, on me dit que ce n'est pas normal que je n'entre pas dans un parti politique : « Tu n'arriveras à rien toute seule. » Mais mon expérience personnelle m'a montré le contraire. J'ai pu m'approcher des partis politiques, j'ai rencontré des leaders et j'ai pu constater que leurs méthodes ne sont pas efficaces, que tout leur travail se passe à dénoncer, à organiser des conférences, des réunions. Ils perdent un temps fou dans leurs luttes entre eux, dans leurs luttes pour devenir leaders, et aujourd'hui ils espèrent prendre le pouvoir sur les jeunes. Je veux continuer à me dissocier du pouvoir. Nous, les blogueurs, nous sommes libres, nous avons toujours refusé de nous rassembler dans une organisation, même si on a essayé de nous y mettre. Si nous acceptons de nous réunir parfois, comme à Beyrouth en 2008 et 2009 avec le Meeting des blogueurs arabes, c'est pour échanger nos expériences. Dans un parti, le temps devient limité, on est embrigadés, ligotés, enchaînés, on a un agenda politique à suivre, on cesse de réagir en direct, dans l'immédiateté. Il y a des règles, des protocoles, des limites. Un électron libre n'a pas de limites. Un blogueur, une blogueuse, c'est mille fois plus efficace, plus rapide. Personne n'est leader. Tout le monde peut participer au processus de prise de décision. Dans le cyberactivisme, chacun contribue à sa manière et tout le monde contribue à tout comme ça s'est passé pendant la révolution tunisienne. Tous les Tunisiens ont été des activistes de la révolution, personne n'était leader, mais tous l'étaient, l'ont été à leur manière.

Information, solidarité, mobilisation

Comme beaucoup de jeunes d'aujourd'hui, j'ai un rêve : je veux que le monde change. Mais rien ne changera si l'information ne passe pas, si la vérité ne se diffuse pas, si nous ne nous connectons pas. Tous les dictateurs du monde craignent la toile, le Net. Car la première chose qu'ils font toujours, c'est de contrôler l'information. Or nous, les jeunes d'aujourd'hui, nous maîtrisons ces nouvelles technologies, ces nouveaux réseaux sociaux qui permettent à chacun d'avoir directement accès à l'information, de la diffuser, de la partager,

⁵⁴ Quatrième de couverture de ce petit livre paru aux éditions Indigène en juin 2011.

C'est la première révolution de l'histoire accomplie par une génération de jeunes gens avec, pour seules armes, des ordinateurs, des blogs, des réseaux sociaux comme Facebook, Twitter, Flickr... La jeune Lina Ben Mhenni, aux commandes de son blog Tunisian Girl, est l'une des actrices les plus courageuses de cette guerre menée contre Ben Ali, le dictateur tunisien. Guerre virtuelle, où s'affrontent cyberactivistes, cyberpirates, cyberflics, mais avec de vrais morts de vraies arrestations, de vraies immolations, jusqu'à ce jour du 14 janvier 2011 où le tyran, qui a bénéficié de la complaisance criminelle du monde occidental, «dégage» enfin. Tandis qu'ex-ministres arabes et ex-ministres occidentaux palabrent sans vergogne sur « printemps arabe », ce petit livre témoigne du rôle indéniable de la génération Facebook pour la conquête d'un monde sans violence, sans torture, sans censure et sans chefs.

L'Auteure: Lina Ben Mhenni a reçu à Bonn, Le 12 avril, le Prix du Meilleur Blog 2011 lors de la septième édition du grand concours international des blogs, les BOB's, organisé par la radio-télévision allemand Deutsche Well. Née le 22 mai 1983, elle enseigne à l'université de Tunis.

de la recouper, de la vérifier. Un vrai cyberactiviste ne se contente pas de rester assis derrière son écran, il va sur le terrain, il prend des photos, tourne des vidéos, recueille sur place des témoignages, puis revient devant son écran où il les poste et les lance sur le Net à la rencontre des autres. C'est à cette condition que le pouvoir des dictateurs ou les forces répressives peuvent être affectés, et la démocratie voler de ses propres ailes.

Le pouvoir du Net, c'est sa réactivité, sa spontanéité, et cette capacité à relier les gens les uns avec les autres. Dès que quelqu'un lance une idée, une information, celle-ci est reçue à la seconde même. D'autres internautes peuvent suivre immédiatement, aider celui qui a lancé l'information et qui lutte contre une injustice. C'est un incroyable, un incomparable réseau de solidarité : c'est comme ça que nous avons pu faire bénéficier de notre expérience les jeunes révolutionnaires égyptiens, leur dire par exemple comment ils devaient faire pour se protéger contre les gaz lacrymogènes.

C'est un outil de mobilisation sans précédent : il permet de passer à travers les mailles des dictatures, de franchir toutes les barrières, par-delà les interdictions, les frontières, les partis, et même les barrières personnelles - personnellement, c'est comme ça que j'ai dépassé ma timidité. On ne l'a pas assez dit : la révolution tunisienne a basculé le 22 mai 2010, le jour où une vingtaine d'internautes ayant appelé à manifester contre la censure se sont retrouvés avec des milliers d'autres, en tee-shirt blanc comme eux, marchant côte à côte dans le centre de Tunis, assis, serrés, à la terrasse des cafés, déboussolant tous ensemble les barbouzes de ZABA!

La Toile est un instrument rêvé pour la démocratie directe, citoyenne. Nous voulons d'un monde sans chefs, où tout le monde puisse participer aux prises de décisions, où chacun puisse avoir un effet sur la réalité. J'estime que je n'ai pas joué un rôle plus grand que les autres facebookers tunisiens. Tous, nous rêvons d'un monde sans torture, sans censure, sans violence, où chacun aurait les mêmes chances. La condition, c'est bien la liberté d'expression, la liberté d'accès à une information non filtrée, non maquillée par les pouvoirs. C'est pourquoi, aujourd'hui, je fais partie d'une instance nationale indépendante pour la réforme de l'information et de la communication. Nous travaillons à nous débarrasser d'un code répressif sur la presse. Nous espérons introduire dans la nouvelle Constitution tunisienne un article qui garantisse la liberté d'accès à Internet.

Mais rien n'est gagné. Ce qui m'inquiète, c'est que nous allons entrer en période électorale avec les médias de... Ben Ali. Certains éditeurs de journaux sont toujours les mêmes. Alors que ces gens-là devraient être punis et jugés. Ils ont menti au peuple tunisien pendant les années de la dictature, ils ont caché la vérité, dissimulé ces étudiants, ces syndicalistes, arrêtés, torturés, tués par balle. J'ai appris que les anciens du régime de ZABA avaient créé un site appelé Putes tunisiennes pour s'attaquer aux femmes, aux blogueuses. Les journalistes ont la possibilité de faire beaucoup mieux, mais ils ne le font pas, et la police continue de tuer, les morts continuent de tomber. Il faut nous remettre devant nos écrans. Je le redis : le rôle d'un blogueur ne s'arrête jamais.

2. Internet sème-t-il la parole démocratique ?55

Quel rôle ont joué les nouveaux médias dans la chute des régimes autocratiques de Tunisie et d'Égypte ? Faut-il prêter à Facebook, et aux réseaux sociaux en général, la capacité de mobiliser des foules et de susciter des mouvements d'opposition ? Enseignements politico-médiatiques de révoltes puis de révolutions « en ligne ».

-

⁵⁵ Manière de Voir n° 117, juin-juillet 2011, Comprendre le réveil arabe, article de Marie Bénilde, p. 39-40

Le régime d'Hosni Moubarak a commis l'acte le plus liberticide du monde au regard de l'accès à Internet, selon le quotidien Libération du 28 janvier. Ni la Birmanie en 2007, ni la Chine en 2008, ni l'Iran en 2009 ne seraient allés aussi loin que l'Egypte face à la contestation sur la toile. Seul le pays du raïs despote a totalement coupé l'accès au réseau, pour les neuf dixième des 23 millions d'internautes égyptiens ayant un accès occasionnel ou régulier au Web — dont cinq millions d'inscrits au réseau social Facebook. Cette coupure n'a pu empêcher la chute d'Hosni Moubarak. La révolution égyptienne, comme celle qui l'a précédée en Tunisie, montre à la fois la puissance des nouveaux médias, la difficulté à leur opposer des forces classiques de contrôle et de répression, et leur articulation, trop souvent minorée, avec les médias traditionnels comme la télévision ou la presse.

L'impossible black-out

Revenons d'abord à cette fameuse coupure d'Internet. Le 2 février, après cinq jours d'interruption, les autorités égyptiennes choisissent de rétablir l'accès au réseau. La veille, Google avait lancé la possibilité de « tweeter » par téléphone, contournant ainsi le blocage. Il suffit aux opposants égyptiens d'appeler un numéro téléphonique pour laisser des messages vocaux, qui sont aussitôt retransmis sur Twitter. L'occultation numérique des événements n'est alors plus possible ; l'arrestation de Wael Ghonim, le responsable marketing de Google au Proche-Orient (qui sera porté en triomphe sur la place Tarhir après sa libération), se révèle vite totalement inadaptée à la situation. Le régime a tenté d'étouffer Internet comme il cherchait à se débarrasser de témoins gênants en mettant au secret les journalistes qui couvraient les manifestations. Mais le réseau des réseaux n'est-il pas, par nature, incontrôlable

C'est alors qu'une nouvelle stratégie, plus en phase avec les outils modernes de télécommunication, se met en place. Plutôt que de chercher à censurer massivement — et sans discernement — les messages d'opposants en fermant le robinet numérique, les autorités égyptiennes prennent l'initiative de se servir à leur tour des nouvelles technologies : c'est ainsi que l'armée a investi les bureaux des opérateurs de téléphonie mobile auxquels l'Etat est associé (Mobinil, filiale de France Télécom et Vodafone) pour les obliger à diffuser des textos appelant à la délation ou donnant le lieu et l'heure de manifestations de soutien à Hosni Moubarak. Un SMS de l'armée, quelques jours avant la chute du vieux président, indique que « les forces armées demandent aux hommes honnêtes et loyaux d'Egypte d'affronter les traitres et les criminels et de protéger notre peuple et l'honneur de notre précieuse Egypte ».

Le message peut paraître aujourd'hui ambigu quand on connaît le rôle exercé par l'armée dans le renversement de Moubarak. Il n'en arrive pas moins en appui du pouvoir quand il est diffusé, alors que le raïs s'accroche à son trône. Et il témoigne d'une certaine sophistication de cette ultime phase de la répression en ligne puisqu'il ne s'agit plus seulement d'interdire les blogs ou les sites hostiles au régime — notamment lorsqu'ils diffusent des vidéos de torture dans les commissariats égyptiens — mais aussi de promouvoir la parole gouvernementale sur les réseaux. Seulement, il est déjà trop tard. A l'ère numérique, toute autorité qui s'estime victime de la toile, et plus singulièrement d'un moteur de recherche, se doit de poster sa propre production de contenus en ligne afin d'interférer dans une communication qui lui est hostile. Mais cet usage « proactif » implique de précéder l'événement, non de le suivre.

Réseaux numériques et révolutions

Quelle place accorder maintenant à ces nouveaux outils de communication dans les mouvements de révolte arabes ? La plupart des témoignages s'accordent à dire que les réseaux sociaux ont joué un rôle dans la mobilisation en Egypte comme en Tunisie. Pour exprimer un ras le bol, se regrouper de façon affinitaire ou se conforter dans l'action, des groupes ont été créés sur Facebook ; Twitter était utilisé, de façon plus marginale, pour lancer

des alertes, notamment à l'extérieur du pays. Pourtant, comme en attestent les nombreuses arrestations de journalistes ou le brouillage des émissions d'Al Jazira sur un des satellites dépendant de l'Etat égyptien, c'est essentiellement de la télévision et de la presse que les autorités se sont méfiées. Les chaînes d'information en continu ont en effet ce pouvoir de refléter la réalité des manifestations et de grossir le flot de leurs participants (la couverture des événements en Egypte par BBC World a d'ailleurs incité l'Iran à brouiller les émissions de la chaîne, par mesure de précaution).

Faut-il relativiser la vision d'une « révolution 2.0 », comme l'a baptisée le blogueur égyptien Wael Ghonim ? En réalité, nouveaux et anciens médias semblent étroitement liés. Si l'information trouve aujourd'hui le moyen de contourner la censure, d'échapper à tout contingentement et de se diffuser largement, c'est bien entendu grâce à Internet et au partage de liens sur les différentes communautés des réseaux sociaux. Mais la revue Telos, éditée par la fondation Telefonica en Espagne, a montré récemment que 80 % des nouvelles qui circulent sur Internet dans le monde viennent des éditions en ligne de la presse. Il en va de même de la télévision. En Tunisie, Al Jazira — qui était interdite de séjour par le gouvernement de Ben Ali — s'est imposée comme le média audiovisuel libre du pays, au détriment des chaînes nationales et des autres télévisions étrangères, selon l'écrivain Taoufik Ben Brik, tandis que « ce sont surtout les relais traditionnels de la rue survoltée — Internet, Facebook, Twitter, YouTube — qui ont sombré dans l'oubli ». La chaîne d'information s'est notamment distinguée par sa capacité à reprendre sur son antenne des images tournées par des téléphones portables, comme celles des premières manifestations réprimées par la police à Sidi Bouzid.

Dans un article du Monde.fr sur l'influence de la chaîne qatarie dans la révolution tunisienne, le journaliste Benjamin Barthe décrit ainsi le cheminement de ces vidéos amateurs publiées sur des sites alternatifs comme Nawaat ou Takriz, signalées par Twitter, reprises sur les réseaux sociaux (Facebook, YouTube..) et finalement diffusées en masse sur les écrans d'Al Jazira qui leur donneront un véritable écho populaire.

« Al-Jazira s'est fondue dans le nouvel environnement médiatique, en recourant de façon très rapide et très créative aux contenus générés par le public, écrit sur son blog le politologue américain Marc Lynch, spécialiste du monde arabe, cité par *Le Monde*. D'autres télévisions satellites l'ont imitée. [...] Ces plateformes médiatiques et ces contributeurs individuels œuvrent à saper la capacité des États à contrôler le flux d'informations. C'est la dernière étape en date dans l'émergence d'un nouvel espace médiatique arabe. »

Pour suivre l'évolution des événements en Égypte, c'est encore Al Jazira que regardent les responsables officiels de la Maison blanche, selon le New York Times, alors même que la chaîne d'information, coupable d'avoir diffusé des cassettes de Ben Laden et stigmatisée pour son « islamisme », est très largement absente des bouquets satellite et du câble aux Etats-Unis.

Enfin, c'est encore au rythme de la télévision égyptienne retransmettant les discours de Moubarak que la révolte égyptienne s'amplifie. Le vieil autocrate y apparaît, dans le décorum suranné de son palais, littéralement déconnecté des aspirations de la jeunesse de son pays (au point que la presse française a pu parler de « mai 1968 » arabe).

Réalités et virtualités

Les nouveaux canaux numériques n'apparaissent finalement qu'au second plan en matière d'information. Mais les réseaux sociaux contributifs (2.0) remplissent une fonction inédite dans l'histoire des médias. Ils permettent aux rédactions occidentales, souvent coupées des réalités de pays qu'elles regardaient avec le même aveuglement que leurs gouvernements respectifs (produit d'une grande indulgence avec les régimes corrompus en place, puissances invitantes pour des politiques comme pour des journalistes français en vue), de mesurer que

l'épouvantail islamiste ne pouvait plus suffire à discréditer les soulèvements populaires. Le web 2.0 a cette propriété sans doute magique qu'il supporte mal l'imposition de raccourcis médiatiques malgré la tentative apparue ici ou là de jouer sur la fibre de la menace envers Israël ou sur le danger des Frères musulmans. Avec Internet, la parole du peuple devient davantage audible même si elle n'est que partielle.

Bien sûr, il va sans dire que ce n'est pas Internet ou les réseaux sociaux qui font la révolution : les immolations publiques, les manifestations interdites ou l'occupation de la place Tahrir sont avant avant tout des expressions physiques d'un désarroi et d'une contestation populaires. D'ailleurs, comme on l'a vu, l'usage des nouvelles technologies n'est pas l'apanage des forces contestataires — Téhéran s'en était aussi emparé pour traquer ses opposants après les manifestations très connectées de 2009 — et il a même plutôt tendance à canaliser le mécontentement intellectuel au détriment des engagements militants. Au point que l'on peut légitimement se demander quel est l'avenir d'une mobilisation si celle-ci n'est pas accompagnée par un travail de structuration politique qui permet à un rassemblement de masse de se muer en force révolutionnaire agissante.

Et en même temps, le Web participatif est porteur de nouvelles formes d'organisation qui ne sont pas que technologiques et sème le grain de la parole démocratique au vent de l'histoire. Du Proche-Orient à Cuba, en passant par l'Algérie, Internet a à la fois la propriété d'interconnecter les peuples, de permettre à chacun de se compter et d'encourager les initiatives. Face à une information par les grands médias vécue comme une « chape de surplomb » dans la mesure où la réception des nouvelles y était essentiellement passive, les nouveaux médias semblent réussir cette alchimie nouvelle de transformer l'information en participation et la participation en action. Les internautes sont invités à vivre « en partage » avec cette idée nouvelle au Maghreb : la dictature n'est pas le seul horizon politique.

3. Restaurer dans l'espace public les images manquantes ?56

Qui a la main sur le choix des images montrées au grand nombre ? Comme on sait, ce « qui », sans être unique, est le plus souvent d'une redoutable homogénéité - on a reconnu le système médiatique, à plus forte raison quand il est sous la coupe de puissances financières. La spécialité du système médiatique, c'est la fausse vérité des images - c'est-à-dire les restitutions tronquées. Quoique les images du DRH d'Air France et de sa chemise en lambeaux soient « vraies » en elles-mêmes, la séquence est fausse de tout ce qui en a été occulté. La troncature de l'enchaînement causal est bien sûr le procédé numéro un de cette distorsion, qui donne à voir un mal sans cause, un mal pur, donc incompréhensible, propre à n'attirer rien d'autre que la condamnation. La restitution incomplète est alors bien faite pour maximiser les affects de la sympathie générique et diriger les prises de parti spontanées dans ce seul sens, et ceci par construction : puisqu'elle ne montre aucune des déterminations particulières qui ont antérieurement opéré, et laisse la scène à l'état d'effet sans cause. Or la force d'un discours de reconstitution ne l'emportera jamais sur celle des images - sinon auprès de ceux qui sont déjà pré-affectés à ses idées. À l'inégalité monstrative des images tronquées, il n'y a pas d'autre antidote dans l'immédiat que la recréation des images manquantes. Le surgissement en plein épisode « Air France » d'une autre vidéo montrant l'interpellation des dirigeants par une salariée, et le mépris affiché de ces derniers, a suffi pour modifier la donne passionnelle : à cet instant, on a su à qui « on avait affaire », à quel type d'individus, d'un coup dégénéricisés, et rendus à leurs qualités particulières - détestables. C'est alors tout un arrière-plan de déterminations occultées qui se laisse soudainement pressentir, et sort enfin l'épisode de son

⁵⁶ Frédéric Lordon, Les affects de la politique, Éditions du Seuil, octobre 2016, p. 73-75

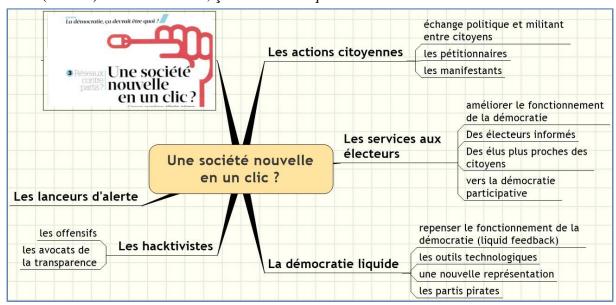
état de suspension a-causale.

Dans l'économie générale de la visibilité sous contrôle capitaliste, toutes les manifestations de rébellion salariale sont systématiquement exposées à ce risque de la troncature et de la monstration incomplète. Tout spécialement les grèves, qui viennent « gêner » des usagers auxquels rien d'autre n'est fourni qui pourrait les déterminer à contrebattre cet affect exclusif de la « gêne ». C'est qu'il y faudrait un travail de reconstitution iconique dont les médias n'ont ni le temps ni l'inclination. Tout pourtant devrait y pousser, à commencer par cette prémisse livrée par une intuition, sans doute rustique mais bien fondée, que les gens, les salariés, ont préférence pour la tranquillité, et ne se mettent en mouvement que s'ils y ont été conduits : s'ils ont été répétitivement attristés et qu'avec ses affects ils ont formé des idées relatives aux causes de ces tristesses, contre lesquelles le mécanisme réactionnel du conatus produit ses effets (« plus grande est la tristesse, plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme s'efforcera en retour d'éloigner la tristesse ») - le langage courant dit alors qu'ils ont éprouvé « de bonnes raisons » (de protester, de se mettre en grève). Mais rien ne nous est montré de ces affections antécédentes. Nul ne sait ce qu'est vraiment la vie concrète d'un cheminot : ses heures de lever, ses astreintes de week-end, de jours fériés, ses nuits loin de chez lui, sa vie de famille menacée, les harcèlements de la hiérarchie, nul ne sait tout ce qui s'est accumulé, parfois pendant de très longues années, qui va rendre intolérable le durcissement marginal de la contrainte, la flexibilisation de trop, et déclencher le passage à l'acte gréviste. Il faut avoir soi-même vécu un mouvement de l'intérieur pour mesurer l'abyssale ignorance dont il est l'objet à l'extérieur, et depuis laquelle pourtant on le juge. Reste donc pour des spectateurs dépourvus de l'imagination adéquate la seule image de la grève, ses affects de « gêne » quand probablement ils ne résisteraient pas à une semaine d'expérimentation concrète de ces conditions de travail, dont même la première image leur manque.

Faute de ces images, tous les mouvements sociaux sont peu ou prou voués à se heurter à cette ignorance de leurs conditions réelles, c'est-à-dire des causes qui les déterminent, et au sentiment d'étrangeté qui en résulte immanquablement. Celte étrangeté n'est autre que celle du monde social même, ou plutôt de ses différents groupes l'un à l'autre, sous-mondes distincts qui vivent dans l'ignorance de leurs conditions mutuelles, et parfois dans le dégoût de leurs manières mutuelles. Aussi la toute première étape du comprendre spinoziste, celui-là même que Bourdieu invoque en conclusion de La Misère du monde, passe-t-elle nécessairement par le simple voir - pour se rendre affectable aux choses vues, et ça n'est pas par hasard que son propos se trouve placé sous cet exergue de Flaubert : « Tout est intéressant pourvu qu'on le regarde assez longtemps. » Il est impossible alors de surestimer la portée politique du reportage, de la photographie ou du documentaire, tous ces arts de la monstration qui sont, par là même, autant de machines affectantes. On ne comprend la grève, on ne comprend la rébellion que lorsqu'on a vu - en images donc - les opérations de la causalité qui a déterminé à la grève et à la rébellion, c'est-à-dire les longs cumuls d'affections tristes, tels qu'ils sont parvenus un jour au point de rupture. El ces images vues peuvent alors rester comme traces corporelles, d'autant plus qu'elles l'ont été plus souvent, et par là soutenir une imagination durable et vivace, qui aura besoin de moins pour se figurer les choses et en être de nouveau affectée. Les images, indispensables au départ, deviennent moins nécessaires, elles sont maintenant liées, selon une certaine habitude, à des idées, ou disons plutôt à leurs signes caractéristiques - textes écrits, discours prononcés (qui sont d'abord, il faut le rappeler contre de fausses évidences, des affections du corps) -, si bien que ces derniers suffisent à activer la concaténation des images, et à en réactiver aussitôt tout le pouvoir d'affecter. Par la monstration, par l'ajout des images manquantes, le corps a pris de nouveaux plis, acquis de nouvelles dispositions, et les idées impuissantes sont désormais chargées d'affects : elles sont devenues puissantes.

4. Une société nouvelle en un clic?

Carte mentale s'inspirant du graphique du dossier de Philosophie magazine de novembre 2016 (N° 104) : La démocratie, ça devrait être quoi ?



5. Des publics émancipés ?57

En s'élargissant sur Internet, l'espace public aspire la sociabilité, la vie privée et l'expressivité des individus. Il rend aussi plus transparentes les coulisses de la vie sociale, les opinions des internautes et les données des administrations. Même si les frontières entre ces univers sont loin d'avoir disparu, la coupure entre le monde public et le monde privé apparaît moins évidente. Le web ouvre une scène sur laquelle la société se donne en représentation. Elle y partage des informations que, jusqu'alors, elle ne s'était jamais montrées. La société démocratique sort de l'orbite de la politique représentative.

Ce déplacement nous montre ce que l'espace public traditionnel a de paternaliste. Au fond, il s'est toujours méfié du public et a inlassablement cherché à le « protéger » contre les autres et surtout contre lui-même. En le reléguant dans un rôle d'audience, il lui ôte ses capacités d'action. En le filtrant, il domestique ses prises de parole. En privatisant son intimité, il lui interdit de s'engager corps et âme. En faisant corriger ses connaissances par des experts agréés, il professionnalise le savoir. En le consultant à travers des sondages, il le « ventriloquise » à tout propos. Mais, s'ils n'ont pas disparu, tous ces travers appartiennent désormais au passé de la démocratie. Car, sur Internet et grâce à Internet, ce public sous contrôle s'est émancipé. Il prend la parole sans qu'on le lui demande. Il s'expose sans vergogne pour créer de nouveaux liens sociaux. Il produit des connaissances sans s'en remettre à d'autres. Il définit lui-même les sujets dont il veut débattre. Il s'organise.

Une telle liberté ne va pas sans heurts. Il n'est guère de polémiques suscitées par Internet qui ne s'inquiètent du mauvais usage que les individus pourraient faire de leur liberté nouvelle. Les procureurs de l'espace public numérique ne parlent jamais pour eux, mais toujours pour les autres. Eux savent, contrôlent, trient la bonne et la mauvaise information, ne sont dupes de rien. Mais, autour d'eux, les gens sont naïfs, sectaires, versatiles et impudiques. Ce paternalisme est de moins en moins tolérable dans des sociétés qui s'individualisent en prescrivant la responsabilité,

⁵⁷ Dominique Cardon, La démocratie Internet, promesses et limites, La République des Idées, Seuil, septembre 2010, p. 99-102

l'autonomie et la diversité. Internet est un instrument de lutte contre l'infantilisation des citoyens dans un régime qui est censé leur confier le pouvoir. En ce sens, le web incarne l'avenir de la démocratie. Il est vain de vouloir rétablir la frontière sur laquelle veillaient jalousement les gate-keepers dans l'espace public traditionnel. En revanche, une sourde lutte se déroule aujourd'hui pour le contrôle des outils permettant de hiérarchiser a posteriori les informations sur le web.

La méfiance à l'égard d'une parole sans contrôle ni censure cache une méfiance plus grande encore à l'endroit d'une société auto-organisée. Or c'est précisément autour de cette question que se joue l'avenir d'Internet. Pour établir la hiérarchie entre haute et basse visibilité, les internautes classent, se corrigent et se critiquent mutuellement. Cependant, ils sont très loin de le faire dans un contexte de parfaite égalité. Rien d'ailleurs, dans l'esprit de l'Internet, ne permet d'établir un type d'égalité qui reconnaîtrait à tous la même voix et la même légitimité. Le poids des acteurs, leur autorité, leur compétence technique, leur niveau d'engagement dessinent des rapports de force qui organisent la visibilité sur la Toile. Internet invite à une démocratie des actifs qui risque toujours de laisser sur le bord de la route les silencieux et les non-connectés.

Mais son succès le place au cœur des stratégies et des intérêts du marché. De plus en plus présents sur Internet, les médias, les industries culturelles, les partis politiques et les entreprises y ont partiellement retrouvé la domination qu'ils exercent sur les hiérarchies de l'espace public traditionnel. Pour leur part, les nouvelles entreprises du monde numérique agrègent les données personnelles des internautes en les stockant dans des silos dont elles gardent le contrôle. Elles cherchent aussi à enfermer la navigation des internautes dans des sous-systèmes du web qui leur appartiennent. La captation de l'attention des internautes est au cœur de la compétition que se livrent les acteurs traditionnels de l'espace public et les nouveaux conglomérats du numérique. Conséquence de l'incroyable réussite du web, cette guerre économique ne prêterait pas à conséquence si elle ne menacait en même temps l'esprit de l'Internet et sa diversité. Au nom d'impératifs touchant à la sécurité, à la protection de la vie privée et à la qualité du service, beaucoup voudraient « normaliser » l'infrastructure décentralisée du réseau. La « neutralité du net », qui interdit de privilégier la qualité du service pour un site plutôt que pour un autre, est contestée ; l'anonymat des internautes est de plus en plus souvent remis en cause ; les liens que fabriquent les internautes sur la Toile et qui constituent un bien commun précieux risquent d'être accaparés par les grandes entreprises du numérique ; la diversité des formes d'expression et de partage risque de se voir écraser par les logiques d'audience, etc...

Cette tendance à la normalisation du web vise aussi à en faire un espace public comme les autres, univoque, transparent et lisse. Or la démocratisation de l'Internet (et de l'espace public) est intimement liée à la multiplicité des formes de visibilité qu'il autorise. Elle va de pair avec la diversité et la vitalité d'expression dont les internautes ont fait preuve depuis l'invention du web.

Sans doute ont-ils d'ailleurs abrité dans les niches conversationnelles les expérimentations stylistiques et narratives les plus riches. Entendu comme principe démocratique, Internet est bien plus une chance qu'un danger, une aubaine qu'un péril. C'est la transparence complète de l'Internet à lui-même, abolissant les espaces en clair-obscur afin de les porter à la lumière des moteurs de recherche, qui constituerait une réelle menace pour ces prises de parole qui prolifèrent dans tous les sens, humbles ou capitales, graves ou ironiques — mais toujours profondément libres.

6. Le changement numérique, quels résultats ?58

Notre système électoral repose sur des technologies assez rudimentaires : il fonctionne grâce aux transports, nécessaires à l'électeur pour se rendre au bureau de vote, mais

⁵⁸ Entretien avec Dominique Cardon, Dossier: La démocratie, ça devrait être quoi ?, Philosophie Magazine n° 104, novembre 2016.

aussi à l'isoloir, au bulletin papier, à l'urne... Or, nous disposons aujourd'hui d'Internet : ne pourrait-on pas revoir la manière de consulter les citoyens ?

Dominique Cardon: Il y a en effet des outils et des procédures qui ont été peu à peu incorporés, afin de produire ce système spécifique que nous appelons la démocratie représentative. Faut-il revoir son fonctionnement? Je distinguerai plusieurs niveaux de réponse. Pour ce qui est du bulletin de vote lui-même, il n'est pas évident que son élimination soit un progrès. Certains États des États-Unis, le Brésil, l'Inde, les Philippines ont des systèmes de vote électronique : les électeurs appuient sur un bouton et le comptage des voix est automatisé. Pourtant, ce processus a fait naître des soupçons de fraude. L'Estonie pratique l'e-voting à grande échelle. La pratique est sécurisée, avec identification de l'électeur, un peu comme sur le site du Trésor public français. Néanmoins, un piratage d'un tel système n'est pas à exclure. En outre, ce n'est pas très passionnant : en procédant ainsi, on ne touche pas encore au fonctionnement de la représentation elle-même.

Pour aller plus loin, que manque-t-il?

Une question importante est celle du discret et du continu. La représentation traditionnelle. c'est du discret. Un électeur français vote pour le président et les députés une fois tous les cinq ans. Entre les deux, rien – la délégation de pouvoir est complète. Tel est le chemin qu'ont pris nos institutions depuis le célèbre discours de l'abbé Sieyès du 7 septembre 1789. Pour autant, l'exigence d'une consultation plus régulière, d'une démocratie plus continue avait déjà été formulée par Rousseau. Ce dernier a inspiré la mise en œuvre, en Suisse, des votations : l'électeur suisse se prononce très régulièrement sur toute sorte de décisions. Tout montre qu'on a aujourd'hui besoin d'une démocratie plus continue permettant aux citoyens d'interroger plus fréquemment la délégation confiée lors de l'élection. Dès la fin du sociologue Gabriel Tarde avait percu le XIXe siècle. phénomène d'« intellectualisation de la vie sociale ». En clair, les électeurs sont de plus en plus éduqués et compétents, ils n'ont donc aucune envie de confier le pouvoir durant cinq ans à un représentant, sans avoir rien à redire. C'est sur cette dynamique-là que prospèrent de nouveaux usages des outils numériques.

Pouvez-vous citer quelques exemples significatifs?

Certains collectifs de citoyens cherchent à installer de la démocratie directe dans la démocratie représentative, comme les initiatives LaPrimaire.org ou MaVoix. L'idée est simple : envoyer des gens choisis au hasard à l'Assemblée nationale. Lors des législatives partielles du 22 mai 2016, à Strasbourg, MaVoix a ainsi tiré au sort son candidat, un parfait inconnu. Il a obtenu 4,2 % des voix, ce qui n'est pas négligeable du tout! S'il avait été élu, il aurait répercuté dans l'hémicycle l'avis de ses propres électeurs, donc du mouvement. Les partis pirates ont la même aspiration, ils ont carrément introduit un concept d'«élumarionnette ». Les sympathisants d'un parti pirate font remonter leurs préférences sur une plateforme, et l'élu les répercute dans ses votes. Ces initiatives sont intéressantes, sauf qu'elles butent sur une difficulté majeure. L'un des principes fondateurs de la représentation, que nous devons encore à Sievès, est, en effet, que le député est élu dans sa circonscription, mais que, au Parlement, il représente la nation entière. Un député de MaVoix ou un député pirate doit-il se conformer aux préférences de ses seuls électeurs? Ou bien doit-il consulter à chaque fois toute la nation? Dans le premier cas, il y a un risque que le député soit aveugle au bien commun; dans le second, tout se passe comme si l'on transmettait des sondages d'opinion à l'assemblée. Bref, c'est insoluble.

D'autres initiatives vous paraissent-elles pertinentes?

J'ai suivi avec beaucoup d'attention le processus de rédaction du projet de loi « Pour une République numérique », porté par la députée Axelle Lemaire [PS]. Les internautes ont été invités à proposer leurs propres suggestions sur un portail en ligne, entre septembre et

octobre 2015. Plus de 20 000 participations ont été enregistrées, et le niveau des contributions était plutôt excellent. Sauf que, le dernier jour de la consultation, les lobbys ont déposé leurs propres propositions de façon extrêmement méthodique. Ceux représentant les intérêts de la propriété intellectuelle, telle la Société des auteurs et compositeurs dramatiques (SACD), ont réussi à faire retirer du projet de loi les articles les plus intéressants relatifs à la protection juridique des « communs », ces œuvres fabriqués collectivement par les internautes. Cependant, ce n'est pas un échec, car des négociations qui font partie du jeu démocratique et qui sont d'habitude cachées ont été rendues visibles. La plupart des initiatives citoyennes sur le Web ont pour but de révéler des processus qui ont lieu dans les antichambres du pouvoir. C'est notamment ce que fait Regards Citoyens avec NosDéputés.fr ou La Fabrique De La Loi qui permet de suivre, article par article, le processus législatif à l'Assemblée.

Nous sommes quand même encore loin de la « démocratie Internet », pour reprendre le titre de l'un de vos livres.

La démocratie ne désigne pas seulement ce qui se joue au niveau des institutions. Il s'agit d'un état d'ensemble de la société : vivre en démocratie, c'est quelque chose qui change les rapports entre hommes et femmes, cela se sent en famille, au travail, à l'école... Et c'est là que le numérique est le plus prometteur. Non pas quand il cherche à se brancher directement sur le fonctionnement de la consultation électorale, mais quand il transforme la société ellemême. Un exemple m'est assez cher : l'Union européenne a voulu organiser une consultation publique sur la pêche en eaux profondes. Un beau portail a été mis en place. Résultat : seize contributions. Au même moment, la blogueuse Pénélope Bagieu a mis en ligne une bande dessinée accompagnée d'une pétition contre la pêche en eaux profondes, qui a remporté 600 000 signatures.

Quelles conclusions en tirez-vous?

Le réseau rend les citoyens expressifs, et cela a ensuite un effet politique. Internet est né dans les années 1970, de la rencontre très curieuse d'un programme de recherche de l'armée américaine et des communautés de la contre-culture californienne. Cette hybridation, unique en son genre, explique encore aujourd'hui la double nature du réseau, entre surveillance généralisée et liberté d'expression débridée. Entre 1967 et 1973, 700 000 Américains sont partis vivre dans la nature, souvent dans les forêts! Ces hippies voulaient protester contre le consumérisme, la guerre au Vietnam, le sexisme... Bien sûr, cela n'a pas très bien marché, la plupart des communautés ont éclaté. Pourtant, certaines ont utilisé l'informatique et y ont vu le moyen de changer le monde. Regardez les pionniers : Steve Wozniak, le créateur de l'Apple I et II, Doug Engelbart, l'inventeur de la souris, Steve Jobs sont tous issus ce milieu post-hippie. Autre personnage clé, Stewart Brand, qui travaillait avec Engelbart et qui a publié The Whole Earth Catalogue, un guide des communautés alternatives, avant de créer en 1985 l'une des premières communautés virtuelles. The WELL. Les premiers micro-ordinateurs ont d'ailleurs été bidouillés entre 1972 et 1974 dans ces communautés, avec l'objectif de donner plus d'indépendance aux individus. Il y a donc dans le numérique un projet très prometteur d'émancipation horizontale. Je ne voudrais pas tomber dans la technophilie béate, je vois également les écueils. Cependant, il me paraît indéniable qu'il y a une certaine vitalité démocratique qui s'exprime par ces canaux et que c'est un mouvement de civilisation plus essentiel que le simple e-voting. En fait, le programme politique libertaire d'Internet est de changer la société sans prendre le pouvoir. Et aussi de rendre la société connectée vivante, bruyante, critique et « proposante » pour influencer le pouvoir central.

Pensez-vous que les candidats à la présidentielle évoqueront ces enjeux ?

Ils feront bien sûr leur petit numéro numérique, mais cela restera un sujet marginal. Cela dit, je suis frappé de ce que la France n'a pas vu encore son système des partis éclater. Contrairement à l'Italie ou à l'Espagne, nous n'avons pas notre Cinque Stelle ni notre

Podemos, alors que le mécontentement s'est généralisé. Par contre, ce qu'on appelle les civic tech, les «technologies civiques», connaissent chez nous un vrai élan, avec beaucoup d'innovations. La société civile est peut-être en train de se mobiliser dans ces espaces qui ne sont pas ceux qu'essaient d'occuper les partis traditionnels, obsédés par l'idée de gagner le centre du pouvoir.

7. Donald Trump: un mouvement totalitaire?

« Dans un monde toujours changeant et incompréhensible, les masses avaient atteint le point où elles croyaient simultanément tout et rien, où elles pensaient que tout était possible et rien n'était vrai. » ⁵⁹

J'étais dans le hall d'un théâtre cette semaine après l'élection, ayant une conversation franche sur Donald Trump. Une dame s'est approchée de moi et de mes amis et a chuchoté, « parlez plus bas ou vous serez arrêtés. » Je lui ai dit qu'elle était ridicule et elle a répondu que nous devions tous être prudents. Il arrêterait ceux qui le critiquent. Je comprends que quelques personnes soient bouleversées. Je suis bouleversé. Mais la paranoïa mène à l'isolement. La pire chose que nous puissions faire est de nous imposer nous-mêmes le silence, d'agir comme si le danger était pire qu'il n'est. Il y a de vrais problèmes. Ne prétendons pas avoir des problèmes qui n'existent pas.

Quelle situation l'élection de Trump révèle-t-elle donc ?⁶⁰

Donald Trump est rustre et un voyou. Il est méchant. Qu'il soit en réalité quelqu'un d'intolérant ou qu'il en joue juste le rôle sur la scène nationale, son encouragement de l'intolérance est réel. Le *New York Times* a publié une longue liste des 282 personnes et des idées que Trump a insulté sur Twitter. Quiconque qui lit cette liste et ne voit pas que Trump est une personne attardée a perdu sa faculté de jugement. C'est peut être le cas de ces 58 % qui ont voté pour lui et ne l'aiment pas. Beaucoup disent qu'il est différent en privé. Mais quelle importance ? Ce qui importe est moins Trump lui-même que ce que son élection dit de nous.

La conduite la plus révélatrice de Trump fut au début des primaires quand il prétendit qu'il pourrait tuer quelqu'un sur la Cinquième Avenue et toujours être élu Président. Cela s'est révélé exact.

Je suis secoué par le manque de jugement de mes collègues américains. Pour Trump, le principe de base du nihilisme, que tout est permis, est un mantra. C'est un signe de sa dureté, de sa volonté de tout faire pour gagner. Et cela fait partie de son pouvoir d'attraction : qu'il soit un leader fort qui fera quoi que ce soit pour gagner. Dans les affaires, Trump utilise des avocats pour refuser de payer ses fournisseurs. Il utilise des avocats pour éviter de payer les impôts sur le revenu (parfois légalement, mais probablement pas toujours). Il utilise des avocats pour intimider ceux qui l'interrogeraient et les journalistes qui font des reportages sur lui. Il y a juste deux semaines il menaçait à plusieurs reprises de ne pas accepter le résultat de l'élection. Sa mentalité très « gagner à tout prix » qui devrait le disqualifier nous convainc que Trump réussira.

Je dis ceci comme quelqu'un qui comprend beaucoup l'attraction de quelqu'un comme Trump, un outsider qui entre dans Washington sans rien ne devoir à personne et « nettoie le terrain » comme les partisans de Trump aiment le dire. J'ai de temps en temps espéré que Trump se montrerait lui-même digne, car je suis furieux de la corruption politique et de la culture du

⁵⁹ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 382, p. 709 de la traduction française du Quarto/Gallimard.

⁶⁰ Pour parioder une expression d'Alain Badiou mise à toutes les sauces : de quoi l'élection de Trump est-elle le nom ?

lobbying. Je veux aussi attaquer le règne des privilèges dans le gouvernement, dans les affaires et dans des institutions culturelles. Si Trump mène à bien son plan de réduire les lobbyistes, les règlements et de limiter des mandats au congrès, ce serait une très bonne chose. Mais, pour l'amour de Dieu, pourquoi les gens pensent-ils que Trump peut le faire ? Il n'a aucune expérience dans l'administration. Aucun lien avec l'intérêt général, le service public. Et ne démontre aucune prédisposition à gérer une bureaucratie Fédérale étendue, sans parler de la capacité à superviser la politique étrangère. Il ment sans retenue et insulte tout le monde. Comment avons-nous mis notre espoir dans un tel homme ?

Quand nous perdons notre capacité de jugement, quand nous en venons à accepter la bassesse dans notre monde politique, nous démontrons que nous avons fait la paix avec notre croyance nihiliste que « tout est permis » tant que c'est utile. Nous voyons qui nous sommes, un peuple dont l'indifférence envers le manque d'éthique reflète notre propre banalité en regard du mal. Cette élection est un miroir nécessaire et nous devrions tous nous y regarder.

Ce qui rend fous les experts est que les données ne confirment pas leurs récits simplistes. Trump a gagné plus de Latino et plus d'électeurs afro-américains que Mitt Romney bien qu'il ait légitimé les dénonciations violentes de l'immigration illégale depuis le Mexique et attisé le racisme et l'antisémitisme; Clinton l'a moins emporté chez les femmes qu'Obama ne l'avait fait et Trump a gagné la majorité des votes des femmes blanches de la classe ouvrière, bien qu'il se soit vanté d'agression sexuelle et en ait été accusé par onze femmes; de plus les électeurs blancs des classes inférieures ont commencé à abandonner leurs penchants traditionnels pour le parti démocrate bien que Trump ne soit qu'un ploutocrate sans aucun lien avec l'intérêt général, sans aucune histoire de philanthropie et sans témoignage d'inquiétude pour l'américain moyen. Les experts sont stupéfiés, puisqu'ils pensaient et pensent que l'élection était centrée autour de la race, du genre et la classe. Mais les données autour de la race et du de genre sont toutes ambigües.

Trop souvent oublié dans cette litanie de ressentiments est le fait que la popularité de Trump a été alimentée par un ressentiment profond, constant et violent contre la classe des experts ellemême, les élites - ceux d'entre nous qui occupent les positions d'autorité à travers ce pays. Plus que centrée autour du racisme et du sexisme et même de la classe, cette élection était une révolte contre le pouvoir de l'élite.

Les élites se sont données à elles-mêmes les clés du pouvoir. Soixante-douze pour cent de tous les électeurs dans les sondages du *New York Times* faits à la sortie des isoloirs (des électeurs aussi bien de Hillary Clinton que de Trump) disent qu'ils « croient que l'économie est truquée au profit des riches et des puissants. » Soixante-huit pour cent de tous les électeurs croient que « les politiciens des partis républicain et démocrate ne se soucient pas de gens comme toi et moi. » Si nous voulons savoir d'où Trump vient, nous devrions regarder ceux d'entre nous qui appartiennent à l'élite politique, économique, médiatique et culturelle.

Ce qui ressort de ce vote et est évident en observant le soutien enthousiaste et frénétique tant de Trump que de Bernie Sander est que l'électorat est furieux contre le pouvoir de l'élite. Les gens se sentent rejetés. Oubliés ils se révoltent. Nous sommes les témoins d'un rejet du pouvoir de l'élite. Quatre-vingt-trois pour cent des électeurs de Trump disent qu'« apporter un vrai changement » est la qualité la plus importante d'un président. Nous voyons un rejet de nous-même. Et nous devons le prendre au sérieux.

À travers l'histoire, le peuple ne méprise pas ou n'en veut au pouvoir en soi. Ce qu'il n'apprécie pas du tout, comme le notait Alexis de Tocqueville dans sa description des aristocrates français sur le point de perdre leur pouvoir, est le pouvoir injuste et illégitime.

« (...) le peuple français haïssait les aristocrates près de perdre leur pouvoir plus qu'il ne les avait jamais haïs, précisément parce que la perte de leur pouvoir ne s'accompagnait pas d'un déclin équivalent de leur fortune. »⁶¹

Le peuple a aimé les aristocrates jusqu'à ce que le pouvoir des riches semble inutile et que « le peuple estime qu'ils sont des parasites, sans aucune fonction réelle dans la conduite du pays. » La leçon retenue par Hannah Arendt de Tocqueville est que « ni l'oppression, ni l'exploitation en tant que telles ne sont jamais la cause principale du ressentiment ; la richesse sans fonction visible est beaucoup plus intolérable parce que personne ne peut comprendre pourquoi elle devrait être tolérée. » Autrement dit, quand le peuple se révolte c'est parce qu'il en vient à voir l'élite au pouvoir comme inutile et superflue. Il a généralement raison.

Trump a profité de la prise de conscience croissante que la richesse et le pouvoir des élites interconnectées économiques, politiques, culturelles et médiatiques n'ont aucune fonction visible. Quand l'économie est en croissance, quand les écoles fonctionnent, quand les services médicaux sont accessibles, quand les emplois sont abondants et quand le travail acharné mène au succès, le peuple généralement tolère et respecte les puissants. Depuis cinquante ans, cependant, l'élite a fait une promesse au peuple. « Laissez-nous – les diplômés des universités, les sociologues et les experts - diriger le pays. Donnez-nous vos impôts. Vivez vos vies et ne vous impliquez pas dans la politique. Laissez-nous prendre soin de vous. » Et après cinquante ans, les gens observent le système que les élites ont créé et crient à l'injustice.

L'élection de Trump est une opportunité, si nous la saisissons. C'est l'occasion d'abandonner nos préjugés et d'en appeler aux gens qui sont si en colère qu'ils se sont risqués à voter pour Trump. Nous devrions entendre leurs histoires avec une empathie et une solidarité qui manquent actuellement. Oui ils doivent nous écouter aussi. Les deux côtés doivent aller l'un vers l'autre et s'engager dans une écoute profonde et éthique du type de celle imaginée dans cette salle de conversation publique entre des partisans de Clinton et de Trump⁶². Cela exigera aussi la modification de nos visions du monde, la reconnaissance de nos propres échecs et limitations et de retrouver le respect envers des gens très différents de nous.

En écrivant sur les souffrances du génocide et du totalitarisme, Hannah Arendt insiste sur l'effort de comprendre. « Comprendre le totalitarisme ce n'est pas fermer les yeux sur quoi que ce soit, mais c'est nous réconcilier avec un monde dans lequel de telles choses sont tout simplement possibles. » Comprendre c'est faire que notre connaissance du totalitarisme ait un sens. La compréhension est « une entreprise étrange », et « une activité sans fin » par laquelle nous « parvenons à un accord et nous réconcilions avec la réalité, c'est à dire, nous essayons de nous sentir chez nous dans le monde ; » Mais pourquoi devrions-nous faire que le totalitarisme ait un sens ? Pourquoi se réconcilier avec le mal ?

Arendt soutient qu'en rendant le totalitarisme « porteur de sens », comprendre « prépare une nouvelle ressource de l'esprit humain et du cœur. » Dans la compréhension, nous prenons le point de vue de l'autre personne. Nous n'abdiquons pas notre pouvoir de juger, mais nous cherchons à vraiment à saisir le sens de cette vision, à voir le monde avec sa perspective. Quand je cherche à comprendre j'élargis ma propre vision du monde et j'en viens à la reconnaître comme partielle. C'est pourquoi « comprendre est la façon de penser spécifiquement politique; » dans l'activité de comprendre je prends « le point de vue de

⁶¹ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 4, p. 220 de la traduction française du Quarto/Gallimard.

⁶² http://hac.bard.edu/lrcatbard

⁶³ Citation provenant probablement de *Understanding and Politics*, traduction française dans *La nature du totalitarisme*, Payot, 2006, P. 34: « (...) comprendre le totalitarisme ne revient nullement à pardonner ; il s'agit de nous réconcilier avec un monde où de tels évènements sont tout simplement possibles. »

l'autre semblable! » et j'entre ainsi dans le dialogue politique.

L'élection de Donald Trump comme Président doit être comprise ; nous avons besoin d'entrer dans un dialogue politique avec les gens qui sont en colère. Nous devons les écouter. Écouter ne signifie pas être d'accord. Nous pouvons trouver qu'ils ont tort. Mais nous devons écouter et nous devons nous réconcilier nous-même avec un monde dans lequel des gens qui n'aiment pas Trump, qui trouvent ce qu'il dit offensant et grossier, prennent néanmoins le risque de le faire président parce qu'ils meurent d'envie d'une rupture et d'une destruction du système de pouvoir corrompu. Mes remarques ici sont un effort vers une telle compréhension.

Les États-Unis se trouvent, eux-mêmes, au milieu d'une réaction mondiale contre la globalisation, le cosmopolitisme et la gouvernance de l'élite. Le terrorisme menace la sécurité civile ; le changement climatique menace notre terre et notre santé ; la globalisation menace de nous laisser sans abri et sans racines; les réfugiés menacent de rendre toujours plus grandes les populations superflues ; la technologie menace de rendre des humains superflus ; la bureaucratie menace de la tyrannie anonyme ; et l'inégalité effrénée combinée avec la corruption menacent de défaire la légitimité du gouvernement, de l'économie, de la religion, de l'université et d'autres institutions qui sont les fondations de nos vies. Les problèmes sont si énormes qu'espérer une solution semble puéril.

Vers qui nous tourner pour connaître la voie à suivre dans des temps si périlleux? Les mêmes politiciens, financés par le un pour cent, qui se sont remplis leurs poches et nous ont menés au bord du gouffre? Les milieux économiques avec leur intérêt profond pour le statu quo? Les médias, propriétés d'entreprises, qui nous alimentent en pour et contre comme si c'était un match de tennis? L'élite culturelle qui est obsédée d'elle-même et voit la majorité des américains comme des péquenauds et des rustres?

Le peuple s'est tourné vers Donald Trump comme tribun. Pourquoi?

Une partie du problème est qu'ils n'ont pas vu de bonne alternative. Hillary est à mon avis une personne extrêmement compétente. La défaite d'Hillary fut douloureuse pour moi et beaucoup d'autres. Mais nous devons aussi écouter ce que les électeurs disent. Ils veulent le changement. Quand Trump dit que Hillary a été au et autour du pouvoir pendant 20 ans et demande ce qu'elle fera maintenant qu'elle n'a pas fait alors, il a raison. Les votants désespèrent d'un changement. Hillary et Bill Clinton valent maintenant quelque part autour de 50 millions de dollars selon Forbes Magazine. Quoi que Trump puisse valoir (et nous ne le savons pas), il a gagné son argent par des activités sales, mais au moins il l'admet. Clinton donne l'impression d'être hypocrite, revendiquant d'être des combattants de l'intérêt public. Mais en 14 ans entre 2001 et 2015, ils ont gagné 230 millions de dollars dans des conférences, des ventes de livre et des activités de conseil. Tandis que les médias ont en grande partie couvert le scandale du serveur de courrier électronique de Clinton, le monde des réseaux sociaux s'est enflammé autour du scandale de payer-pour jouer (pay-to-play) de la Fondation de Clinton qui a été révélé dans les piratages de Wikileaks⁶⁴. Je n'ai aucun amour pour Wikileaks et je comprends l'hésitation à publier des courriers électroniques privés piratés. Mais il n'y a aucun doute que l'empressement d'Hillary à s'enrichir et à enrichir a famille dans et autour de son travail public et son conflit d'intérêts manifeste pendant sa présence au Département d'État ont contribué à sa défaite.

Peut-être encore plus important a été l'étiquetage par Hillary des partisans de Trump comme lamentables. Encore pire, elle l'a répété et dit que peut-être seulement la moitié de ses partisans étaient lamentables. Ceci est une forme d'intolérance. D'accord, Clinton n'a pas fait

⁶⁴ Hillary Clinton aurait utilisé sa position au département d'état pour octroyer des avantages aux donateurs de la Fondation Clinton.

de l'intolérance une pièce maîtresse de sa campagne, tout comme Trump. Mais l'intolérance de Trump était toujours présentée comme un divertissement, comme un effet. Il a marché sur une ligne très étroite entre l'intolérance et l'hyperbole ; de temps en temps il a traversé cette ligne. Mais Trump pouvait toujours plausiblement dire qu'il n'avait pas voulu le dire. Avec les commentaires d'Hillary sur les lamentables, il n'y avait aucun doute. Elle et tant d'entre nous, ses partisans, se sentent incommensurablement supérieurs aux partisans de Trump. Trop d'entre nous les voient comme sans instruction, grossiers, racistes, sexistes, xénophobes et moins importants. Nos privilèges sont justifiés parce que nous sommes meilleurs. Nous les élites devons faire face à notre très réelle intolérance ; si nous ne le faisons pas, cette élection sera juste le commencement.

Mais quand même, pourquoi Trump? Pourquoi les gens ont-ils choisi un playboy milliardaire ploutocratique et un harceleur sans expérience publique et aucune compétence administrative apparente pour être leur sauveur? À un certain point, la célébrité et le narcissisme de Trump lui ont permis de rester dans la course même quand il a dit et a fait des choses qui devraient avoir mis fin à sa candidature. Il y a eu d'autres candidats « outsiders » qui ont capté l'imagination des gens et se sont ensuite effondrés et ont été réduits en cendres. Je pense à Herman Caïn et sa proposition fiscale 9-9-9 et son insistance sur la limitation à trois pages de toute la législation du congrès. Caïn était le candidat le plus suivi par les médias dans le champ Républicain en 2012, jusqu'à ce que les allégations d'agression sexuelle aient mis fin à sa campagne. D'une façon ou d'une autre, Trump a été visé par des allégations beaucoup plus précises et nombreuses. Sans que ses partisans s'en soucient.

Mais il y a une raison plus importante pour que Trump - difficilement un homme du peuple - ait pu devenir un leader de ce qu'il décrit convenablement comme un mouvement de masse. La clé pour comprendre le succès de Trump est de voir comment et pourquoi il a pu mobiliser un mouvement.

« (...) les mouvements totalitaires suscitent un monde mensonger et cohérent qui, mieux que la réalité elle-même, satisfait les besoins de l'esprit humain ; dans ce monde, par la seule vertu de l'imagination les masses déracinées se sentent chez elles et se voient épargner les coups incessants que la vie réelle et les expériences réelles infligent aux êtres humains et à leurs attentes. »⁶⁵

Le grand danger avec tous les mouvements consiste en ce qu'ils ne peuvent avoir aucun but consistant ; comme mouvements, ils doivent continuellement échauffer leurs partisans qui les poussent en avant. Si un but est atteint, un nouveau doit être inventé. Les mouvements sont donc motivés moins par une fin précise que par une promesse de satisfaire un besoin spirituel profond. C'est pourquoi les mouvements mobilisent les masses qui ont très envie « d'un monde complètement cohérent, compréhensible et prévisible. » Il y a « un désir de s'échapper de la réalité parce dans la condition essentiellement itinérante (de la masse des gens) ils ne peuvent plus supporter ses aspects accidentels, incompréhensibles ... »

Que Trump ait de façon si perspicace caractérisé et mobilisé ses partisans comme un mouvement est la preuve de sa compréhension profonde de ce qu'il fait. Il possède un instinct incroyable pour ces mots, expressions et insinuations qui donnent ordre et sens au mouvement. Il pousse au racisme, au sexisme, à l'antisémitisme et à l'anti-islamisme et permet ainsi à ses partisans de construire des récits cohérents de l'Amérique dont Trump rétablira la grandeur. Il apparaît comme le diseur de vérité, celui qui révèle ces vérités cachées que la bonne société et les élites refusent de proférer. Et parce que les élites font si attention à n'offenser personne et ont placé hors débat tant de sujets, Trump apparaît comme un prophète

⁶⁵ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 353, p. 672 de la traduction française du Quarto/Gallimard.

et un diseur de vérité.

Dans un article récent du *New York Times*, Jason Stanley donne la citation suivante des *Origines du Totalitarisme* dans le cadre de son argumentation que Trump utilise la propagande pour promouvoir une idéologie raciste.

Comme les leaders de foule précédents, les porte-paroles de mouvements totalitaires possédaient un instinct infaillible pour toute chose que la propagande des partis ordinaires ou l'opinion publique n'osaient pas toucher. Tout ce qui était caché, tout ce qui était passé sous silence, devenait d'un intérêt majeur, indépendamment de sa propre importance intrinsèque. La foule croyait vraiment que la vérité c'est ce que la bonne société avait hypocritement délaissé, ou recouvert par la corruption ... Les masses modernes ne croient en rien de visible, dans la réalité ou leur propre expérience ... Ce qui convainc les masse ce ne sont pas des faits et même pas des faits inventés, mais seulement la cohérence du système auquel vraisemblablement ils appartiennent. 66

Stanley soutient que l'effort de créer une réalité cohérente doit être au service de quelque « réalité simple comme moyen d'exprimer son pouvoir. » La seule question que Stanley voit est, « Quelle est la réalité simple que Trump essaie de transmettre ? » Pour Stanley, la réponse est évidente. « L'image simple que Trump essaie de transmettre est qu'il y a un violent désordre, à cause des citoyens américains d'ascendance afro-américaine et des immigrants. Il le fait comme une démonstration de force, montrant qu'il est capable de définir la réalité et de conduire les autres à accepter son système de valeur autoritaire. »

Mais ceci suppose que le mouvement de Trump est un mouvement totalitaire, un mouvement qui cherche à entièrement réaliser son monde fictif par la terreur, une offensive contre l'État de droit, la prise de pouvoir d'une police secrète bureaucratique et la domination totale. Arendt décrit la façon dont un gouvernement totalitaire est fondé par un mouvement. Sa description du danger des mouvements est pertinente. Mais il n'y a ici simplement aucune preuve de cette idée et aucun besoin de croire que Trump est une figure totalitaire.

De plus, il n'y a aucune idéologie cohérente à la base du mouvement de Trump. La prémisse même du totalitarisme est qu'il y a une seule idée, unificatrice, totale - une idéologie - qui doit être actualisée et affirmée. Trump n'a pas une telle idée maîtresse. Son pragmatisme ouvert caractérise son mouvement spécifique et c'est ce qui le rend à la fois si populaire et si dangereux. C'est un mouvement du XXI^e siècle dans le sens que Trump, comme son leader, n'insiste sur aucune sorte de fidélité à une seule idée. Il autorise toutes sortes de fantasmes (anti-immigrant, antisémite, anti-islamique, raciste, misogyne, nationaliste et plus). Mais personne dans le mouvement ne doit jurer fidélité à une idée. Ce qu'il fait comme le leader du mouvement est de rendre acceptable d'établir n'importe quel fantasme de conspiration voulu par quelqu'un. C'est par une guerre cynique et nihiliste à la réalité que Trump réalise ceci.

Le pouvoir derrière le mouvement de Trump est le cynisme. Ce qu'Arendt a vu dans les mouvements en général et que Trump a maintenant rendu réel est que le cynisme libère profondément. Quand la réalité est oppressante, compliquée et désordonnée, le cynisme donne la permission aux gens de modifier leurs réalités dans un sens plus confortable :

«Dans un monde toujours changeant et incompréhensible, les masses avaient atteint le point où elles croyaient simultanément tout et rien, où elles pensaient que tout était possible et rien n'était vrai. ⁶⁷

Les leaders totalitaires décrits par Arendt ont cherché à faire croire leurs idéologies à ceux qui

_

⁶⁶ Référence précise non encore trouvée (je cherche...)

⁶⁷ Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism, p. 382, p. 709 de la traduction française du Quarto/Gallimard.

les suivaient et ont vu qu'ils

« pourraient faire croire aux gens les déclarations les plus fantastiques un jour, et espérer que si le jour suivant on leur a donné la preuve irréfutable de leur mensonge, ils se refugieraient dans le cynisme; au lieu d'abandonner les leaders qui leur avaient été menti, ils protesteraient qu'ils avaient su depuis le début que la déclaration était un mensonge et admireraient les leaders pour leur intelligence tactique supérieure. »

Trump a mobilisé ce même cynisme, mais sans revendiquer la conduite ou la direction d'un mouvement mené par l'idéologie. Il a rendu possible une version uniquement américaine et individualiste d'un mouvement, celui qui permet aux individus et aux groupes de créer et défendre leurs propres réalités signifiantes.

Je suis resté éveillé lors de la soirée électorale pour voir le Président élu tenir son discours d'acceptation. J'ai dit à d'autres que le discours était important. Nous devions voir comment il réagirait à sa victoire. Et de façon générale, j'ai été conforté par ce que j'ai entendu et ai vu. Il était aimable et présidentiel. La politique dont il a parlé faisait plus appel aux libéraux qu'aux conservateurs, avec l'investissement de 1 trillion de dollars dans le développement d'infrastructures dans les villes intérieures et dans tout le pays.

Quand je fais l'éloge du discours de Trump, mes collègues se moquent. Ils ignorent ou rient de l'insistance répétée de Trump disant qu'il investira dans les villes intérieures et reconstruira notre infrastructure périmée. Et ils raillent le slogan de Trump « Rendre de nouveau grande l'Amérique. » C'est vrai, il y a la vacuité d'un tel cliché et aussi une nostalgie dangereuse pour un temps qui n'existe pas.

Oui, mais nous pouvons aussi entendre le slogan de Trump de façon mesurée. C'est un appel à un temps où en Amérique nous avons construit les bâtiments les plus grands du monde, ouvert la frontière de l'Ouest, pris des risques pour construire de beaux ponts et ouvrir de grands halls publics. Oui, avec la conquête de l'Ouest nous avons commis un génocide. Oui, le Réseau autoroutier national de la *FDR's National Highway System* peut avoir été justifié comme une nécessité de guerre, mais il symbolisait aussi une énergie américaine pour l'audacieux et le grand. Central Park a été imaginé comme une façon de garder les masses réunies heureuses, mais il s'est avéré un grand espace public démocratique. La nostalgie est toujours partiale ; mais cela ne signifie pas que la nostalgie n'a pas de sens. Elle nous rappelle les valeurs que nous chérissons. Elle nous pousse à agir.

Je suggère que, pour le moment, nous lisions le projet positif de Trump de façon mesurée. Ceci en aucune façon ne signifie que nous abandonnons notre vigilance quant aux dangers très réels que Trump représente. Ces dangers incluent notre perte collective de jugement, le cynisme public et la menace réelle de violence croissante contre beaucoup de communautés et individus. Nous devons avoir le courage de résister aux violations et aux actions qui menacent l'État de droit, la dignité des personnes et les droits constitutionnels de base. Ainsi nous devons tenir compte de l'avertissement d'Arendt, ne pas laisser passer les signes de tyrannie et de totalitarisme quand nous les voyons :

« On est fortement tenté de trouver satisfaisante une explication de ce qui est intrinsèquement incroyable au moyen de rationalisations généreuses. En chacun de nous se cache une telle générosité, qui nous enjôle en prenant la voie du bon sens. La route qui mène à la domination totale passe par bien des étapes intermédiaires, auxquelles nous pouvons trouver bien des analogies et des précédents. » ⁶⁹

_

⁶⁸ Référence précise non encore trouvée (je cherche...)

⁶⁹ Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism, p. 440-441, p. 785 de la traduction française du Quarto/Gallimard.

Arendt donnait à ces mots le sens d'un avertissement à ne pas excuser d'autres pays qui entamerait le chemin vers la domination totalitaire. Mais ils s'appliquent aussi bien à nous aux États-Unis. J'ai écrit sur les éléments réels de fascisme qui sont inclus dans le mouvement de Trump. Nous ne sommes pas encore en danger de devenir un pays totalitaire. Soyons reconnaissant pour cela. Et poursuivons dans cette voie.

8. De quoi Nuit Debout est-il le signe ?70

Un numéro comme celui-ci, plus que d'autres sans doute, réclame des explications. Non qu'il soit nécessaire de justifier son thème. *Les Temps Modernes* ont toujours été attentifs aux formes et aux évolutions de la contestation. Encore récemment, nous nous sommes intéressés de près au cycle mondial de mobilisations qui a débuté depuis 2008, avec notamment, en 2011, un numéro sur les « révoltes arabes », un autre sur les grandes grèves dans les Antilles françaises; en 2013, la crise grecque nous a occupés; en 2014 nous revenions sur les événements massifs qui secouèrent le Brésil un an plus tôt. Il aurait été étrange de se taire alors que cette haute vague de mobilisation touchait notre pays. D'autant que ce mouvement a présenté des traits d'une grande originalité. « Nuit debout » a été perçu d'emblée comme un phénomène intrigant, surprenant même pour ses instigateurs, et il a d'ailleurs déjà donné lieu à plusieurs publications. Le « cortège de tête », lui aussi, a légitimement surpris. On a vu s'y tisser des solidarités inattendues, par exemple entre de vieux syndicalistes outrés par les techniques policières et de jeunes autonomistes déterminés à jouer l'émeute urbaine.

Mais c'est la méthode que nous avons adoptée pour aborder les questions engendrées par ce mouvement qui pourra surprendre. On s'étonnera de ne pas trouver ici de débat contradictoire. La loi Travail, finalement, pour ou contre ? Nuit debout, c'était bien ? Pas bien ? Très mauvais ? On approuve ? On rejette ? Un peu ? Passionnément? Jusqu'à certain point? Quel bilan? Positif? Négatif? Et l'ostracisme à l'égard de Finkielkraut, vous approuvez ? Et les casseurs, vous les condamnez assez ?

Le présent numéro est assez largement indifférent à ces questions. Nous assumons ce choix. Nous avons en effet exclu par principe toute position éditorialisante sur le mouvement. Appelons « éditorialisant » le discours qui tente de donner une opinion sur un sujet auquel il reste largement extérieur, le commentaire évaluatif plus ou moins correctement informé qui permet surtout à un sujet de se situer dans un champ où il se compare à ses semblables. Écarter ce genre d'approche fut une décision mûrie. Elle reflète notre volonté de contribuer, dans la mesure de nos capacités, à changer les règles du débat public en France qui, ces dernières années, a eu tendance à tomber terriblement bas. Une certaine sagesse des questions s'est perdue; agitateurs et vitupérateurs sont laissés libres d'organiser le champ des problèmes et de susciter les « discussions ».

Cette situation nous semble avoir une raison simple : un mauvais réglage dans la compréhension de la notion même de « débat ». On veut du débat, par-dessus tout du débat. Plus notre monde est rigide, incapable de changer ne fût-ce qu'un peu, plus il nous faut du débat Mais rien ne menace plus le débat que cet impératif à débattre. On se précipite pour mettre en scène une contradiction, entendre les pour et les contre. On néglige un point : pour et contre quoi ? Le « débat » se déploie et on ne sait même pas de quoi on parle. Les problèmes sont vagues, mal posés, ou plutôt posés en fonction des prises de position que l'on veut manifester bruyamment. On oublie un effort de la pensée autrement plus noble et plus impérieux : atteindre plus de précision quant à ce sur quoi il y a lieu, justement, de se

Avril 2017 Page 69 TTO

⁷⁰ Début de l'avant-propos de Patrice Maniglier dans le numéro 691 de la revue Les Temps Modernes consacré à Nuit Debout.

prononcer. Bergson disait : « Un problème bien posé est déjà à moitié résolu. » On pourrait dire : un événement bien défini ne laisse déjà presque plus de place au débat. Non pas qu'il n 'existe alors qu'une seule voie vers lui et à partir de lui, mais la diversité des manières de penser ne peut plus alors se résoudre à du «pour ou contre »; elle devient une question d'inventions et de nuances.

Nous avons donc demandé aux contributeurs non pas de se prononcer « pour » ou « contre » Nuit debout ou d'autres aspects du mouvement social, mais de nous aider à comprendre ce qui s'est passé; de proposer un diagnostic susceptible d'intensifier notre rapport à ce qui nous arrive. Il s'agit non de discuter mais de caractériser l'événement et, à travers lui, le monde dans lequel il a eu lieu, autant, d'ailleurs, que celui dans lequel il nous laisse. « Contre la loi Travail et son monde », disait le mot d'ordre de la mobilisation. La question ici posée est : qu'en est-il de « Nuit debout et notre monde » ?

A situation nouvelle, démarche nouvelle : nous avons procédé différemment nous aussi. Les textes qui sont ici réunis nous sont parvenus à la suite d'un appel à contributions que nous avons fait circuler à travers les réseaux sociaux. Nous souhaitions ainsi rester fidèles à l'esprit d'ouverture ou d'« horizontalité » qui avait marqué Nuit debout et également court-circuiter, dans la mesure du possible, les mécanismes de pouvoir qui traversent aussi les milieux de l'édition. Plusieurs auteurs publient ici leur premier texte.

Nous avons retenu d'abord un ensemble de propositions qui parlent de l'intérieur du mouvement, écrites par des gens qui y ont participé. Cela ne signifie pas que ces textes soient tous «favorables » à Nuit debout ou au mouvement social, si tant est que cette expression ait un sens. Mais bien que les éventuelles critiques, déceptions, réticences qui y sont formulées sont articulées à partir d'un effort pour faire exister quelque chose de précis : elles tendent de marquer une différence, d'introduire un meilleur grain dans notre perception de l'événement et donc dans les réglages de l'action — et non pas de prendre position sur quelque chose qui serait déjà donné.

Nous avons ensuite sollicité ou accueilli des contributions qui se proposent d'analyser le mouvement et de mieux en cerner la nature avec les moyens forcément médiats du savoir, de la comparaison, du recul et de l'étude. Comment ce mouvement s'inscrit-il dans le cycle mondial de contestation qu'on appelle le « mouvement des places » ? Quelles sont ses innovations au regard de l'histoire des mobilisations des dernières décennies ? De quel monde exactement nous entretient-il? Peut-on parler de « dictature néo-libérale » comme on l'a entendu dire ? Le sentiment d'une élévation significative du niveau de violence policière est-il justifié ? Faut-il voir, dans les formes particulières qu'a pris le mouvement, l'expression de doctrines politiques ou philosophiques définies, et lesquelles ? Toutes ces questions réclament un regard éloigné que seuls l'étude et le travail peuvent construire.

Oue devient le travail?

A. Introduction du débat

Le travail, à travers différents termes (valeur travail, emploi, chômage et aujourd'hui revenu universel) se trouve au cœur de chaque campagne présidentielle mais toujours de la façon la plus confuse.

On veut du débat, par-dessus tout du débat. Plus notre monde est rigide, incapable de changer ne fût-ce qu'un peu, plus il nous faut du débat Mais rien ne menace plus le débat que cet impératif à débattre. On se précipite pour mettre en scène une contradiction, entendre les pour et les contre. On néglige un point : pour et contre quoi ? Le « débat » se déploie et on ne sait même pas de quoi on parle. Les problèmes sont vagues, mal posés, ou plutôt posés en fonction des prises de position que l'on veut manifester bruyamment. On oublie un effort de la pensée autrement plus noble et plus impérieux : atteindre plus de précision quant à ce sur quoi il y a lieu, justement, de se prononcer. Bergson disait : « Un problème bien posé est déjà à moitié résolu. » On pourrait dire : un événement bien défini ne laisse déjà presque plus de place au débat. Non pas qu'il n 'existe alors qu'une seule voie vers lui et à partir de lui, mais la diversité des manières de penser ne peut plus alors se résoudre à du «pour ou contre »; elle devient une question d'inventions et de nuances.

En introduction à la question « Que devient le travail ? », je vous propose, préparatoire à mon premier livre ⁷² consacré à Arendt, le texte suivant.

1. La victoire du travail et la défaite du monde

La réflexion sur le travail traverse l'ensemble de *Condition de l'homme moderne*. Si Hannah Arendt lui consacre un chapitre central elle en fait un élément fort dès son prologue.

Plus proche, également décisif peut-être, voici un autre événement non moins menaçant. C'est l'avènement de l'automatisation qui, en quelques décennies, probablement videra les usines et libérera l'humanité de son fardeau le plus ancien et le plus naturel, le fardeau du travail, l'asservissement à la nécessité. Là, encore, c'est un aspect fondamental de la condition humaine qui est en jeu, mais la révolte, le désir d'être délivré des peines du labeur, ne sont pas modernes, ils sont aussi vieux que l'histoire. Le fait même d'être affranchi du travail n'est pas nouveau non plus; il comptait jadis parmi les privilèges les plus solidement établis de la minorité. À cet égard, il semblerait que l'on s'est simplement servi du progrès scientifique et technique pour accomplir ce dont toutes les époques avaient rêvé sans jamais pouvoir y parvenir.

Elle pointe l'aspect paradoxal de cet évènement. Un souhait vieux comme l'histoire se réalise dans une époque qui s'accompagne de la glorification théorique du travail et a transformé la société toute entière en une société de travailleurs.

C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté. (...) Ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste. On ne peut rien imaginer de pire.

⁷¹ Patrice Maniglier dans le numéro 691 de la revue *Les Temps Modernes* consacré à Nuit Debout, page 2. Texte proposé lors du cours consacré le 2 février à la question : « Que deviennent l'action politique et l'espace public ? ».

⁷² Réinventer la politique avec Hannah Arendt, Editions Utopia, 2010.

Le travail occupe une place centrale entre les deux chapitres qui regroupent, distinguent et positionnent les trois modalités de l'activité humaine et ceux consacrés à l'œuvre et à l'action. Il est aussi à la conclusion même du livre dans un dernier chapitre qui se conclut par « le triomphe de l'animal laborans », autrement dit le triomphe de l'homme comme « animal travaillant ». La structure même de Condition de l'homme moderne reflète la position centrale du travail dans nos sociétés.

Hannah Arendt débute sa réflexion sur la condition humaine par une proposition et trois distinctions.

Je propose le terme de vita activa pour désigner trois activités humaines fondamentales : le travail, l'œuvre et l'action. Elles sont fondamentales parce que chacune d'elles correspond aux conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est donnée à l'homme.

Le travail est l'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital. La condition humaine du travail est la vie elle-même.

L'œuvre est l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence humaine, qui n'est pas incrustée dans l'espace et dont la mortalité n'est pas compensée par l'éternel retour cyclique de l'espèce. L'œuvre fournit un monde « artificiel » d'objets, nettement différent de tout milieu naturel. C'est à l'intérieur de ses frontières que se loge chacune des vies individuelles, alors que ce monde lui-même est destiné à leur survivre et à les transcender toutes. La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance-au-monde.

L'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde. (...) La pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est- à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître.

Ces distinctions constituent trois angles de vue, plutôt que trois définitions, utilisées pour analyser l'évolution de l'activité humaine : celui du travail et de la nécessité ; celui de l'œuvre et du monde ; celui de l'action et de la pluralité

À travers le travail, c'est donc l'activité humaine qui assure la survie de l'individu et de l'espèce que suit Hannah Arendt. Mais avant d'en analyser l'évolution, elle croise sa première distinction (travail/œuvre/action) avec une seconde : celle entre les domaines public, privé et social. Elle nous fait redécouvrir la différence capitale, chez les Anciens entre domaine public et domaine privé, différence que nous avons beaucoup de mal à percevoir depuis l'avènement de la société. Le trait distinctif du domaine familial était que les humains y vivaient ensemble à cause des nécessités et des besoins qui les y poussaient. Ils obéissaient ainsi à une force qui était la vie elle-même. Le domaine public, celui de la politique, au contraire, était celui de la liberté. La famille devait assumer les nécessités de la vie comme condition de la liberté. Cette liberté était limitée aux seuls chefs de famille libérés de la nécessité par les femmes et les esclaves enfermés, eux, dans le domaine privé.

L'apparition de la société — l'avènement du ménage, de ses activités, de ses problèmes, de ses procédés d'organisation — sortant de la pénombre du foyer *pour* s'installer au grand jour du domaine public, n'a pas seulement effacé l'antique frontière entre le politique et le privé. Elle a si bien changé le sens des termes, leur signification pour la vie de l'individu et du citoyen, qu'on ne les reconnaît presque plus. Depuis, la tendance à dévorer les anciennes sphères du politique et du privé, comme la plus récente, celle de l'intimité, a été l'une des caractéristiques de ce nouveau domaine, le domaine social. Cette croissance irrésistible,

observée depuis trois siècles, tire son énergie du fait que, par la société, c'est le processus vital lui-même qui, sous une forme ou une autre, a pénétré le domaine public. En un temps relativement court la domination sociale a transformé toutes les collectivités modernes en sociétés de travailleurs et d'employés, dont tous les membres considèrent leur activité, quelle qu'elle soit, comme essentiellement un moyen de gagner leur vie et celle de leur famille.

Pour Arendt, la société est la forme sous laquelle on permet aux activités qui concernent la survie pure et simple, et donc au travail, de paraître en public.

Après avoir rappelé la différence entre public et privé chez les anciens, décrit l'avènement de la société et l'élévation du travail au rang d'activité publique, Arendt approfondit ce que signifie le mot « public », introduisant un concept essentiel pour la suite, celui de monde commun. Le mot « public » désigne deux phénomènes liés l'un à l'autre mais différents. II signifie d'abord que tout ce qui paraît en public peut être vu et entendu de tous, jouit de la plus grande publicité possible. Pour nous l'apparence — ce qui est vu et entendu par autrui comme par nous-mêmes — constitue la réalité. En second lieu, le mot « public » désigne le monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous et se distingue de la place que nous y possédons individuellement. Ce monde n'est pas identique à la Terre ou à la nature, en tant que cadre du mouvement des hommes et condition générale de la vie. Il est lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme, ainsi qu'aux relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme. Le monde commun nous rassemble mais aussi nous empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres. Il est ce qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant. Il transcende notre vie aussi bien dans le passé que dans l'avenir; il était là avant nous, il survivra au bref séjour que nous y faisons. Il est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui viendront après nous.

Avant d'aborder le thème même du travail, une dernière distinction apportée par Hannah Arendt mérite d'être retenue : la distinction entre propriété et richesse. Avant les temps modernes qui commencèrent par l'expropriation des pauvres, toutes les civilisations reposaient sur le caractère sacré de la propriété privée. A l'origine, être propriétaire signifiait, ni plus ni moins, avoir sa place en un certain lieu du monde et donc appartenir à la cité politique. D'origine toute différente et historiquement plus récente est la signification politique de la fortune privée d'où l'homme tire ses moyens de vivre. La richesse privée devint une condition d'admission à la vie publique non pas parce que son possesseur travaillait à l'accumuler, mais au contraire, parce qu'elle garantissait raisonnablement que ce propriétaire n'aurait pas à se consacrer à l'acquisition de ses moyens de consommation, qu'il était libre de s'adonner à des activités publiques. Jusqu'au début de l'époque moderne, on n'avait jamais tenu pour sacrée cette sorte de propriété. La richesse ne peut pas devenir commune au sens d'un monde commun. Elle resta strictement privée. Il n'y eut de commun que le gouvernement, nommé pour protéger les uns des autres les propriétaires concurrents dans la lutte pour l'enrichissement. L'évidente contradiction de cette conception moderne du gouvernement, dans laquelle les hommes n'ont en commun que leurs intérêts privés est la traduction de l'effacement total de la différence même entre domaines public et privé, l'un et l'autre résorbés dans la sphère du social.

Après avoir posé quelques distinctions majeures, entre travail, œuvre et action, entre domaine privé, domaine public et domaine social, entre propriété et richesse, et introduit le concept fondamental de monde commun, Hannah Arendt traite de chacune des modalités de l'activité humaine. Nous n'en retiendrons, bien sûr, que ce qui concerne l'objet de notre propre exploration : le travail, le monde et leur relation.

Se référant à Marx qui définit le travail comme « le métabolisme de l'homme avec la nature Hannah Arendt précise qu'il « parle physiologiquement » et que **travail et consommation ne**

sont que deux stades du cycle perpétuel de la vie biologique. Ce cycle a besoin d'être entretenu par la consommation, et l'activité qui fournit les moyens de consommation, est l'activité de travail. Tout ce que produit le travail est fait pour être absorbé presque immédiatement dans le processus vital, et cette consommation, régénérant le processus vital reproduit une nouvelle force de travail nécessaire à l'entretien du corps. La « nécessité de subsister » régit à la fois le travail et la consommation, et le travail, lorsqu'il incorpore, rassemble et assimile physiquement les ressources que procure la nature, fait activement ce que le corps fait de façon plus intime encore lorsqu'il consomme sa nourriture.

Arendt fait remonter **l'ascension soudaine et spectaculaire du travail**, passant de la situation la plus méprisée à la place d'honneur et devenant la mieux considérée des activités humaines, à la « découverte » du travail comme source de la propriété, puis à l'affirmation que le travail est la source de toute richesse, enfin au « système du travail » de Marx où le travail devint la source de toute productivité et l'expression de l'humanité même de l'homme. Marx, en considérant le travail comme la plus haute faculté humaine d'édification du monde, attribuait à l'activité, le travail, qui est en fait la plus naturelle, la plus étrangère au monde, des qualités qui n'appartiennent qu'à l'œuvre. Certes, le travail apporte aussi à la nature quelque chose de l'homme, mais la proportion entre ce que donne la nature — les « bonnes choses » — et ce que l'homme ajoute est, dans les produits du travail, exactement l'inverse de ce qu'elle est dans les produits de l'œuvre. Aussi Arendt se pose-t-elle la question de savoir pourquoi Marx et ses prédécesseurs, en dépit de leur pénétration, ont voulu si obstinément faire du travail l'origine de la propriété, de la richesse, de toutes les valeurs et finalement de l'humanité même de l'homme. Ou, en d'autres termes, quelles furent les expériences inhérentes à l'activité de travail qui s'avérèrent d'une si haute importance pour les temps modernes? Historiquement, les théoriciens politiques à partir du XVI^e siècle furent en présence d'un phénomène inouï d'accroissement de richesse, de propriété, d'acquisition. En essayant d'expliquer cette augmentation constante, ils remarquèrent naturellement le phénomène du processus, qui devint le concept-clef de l'époque et de ses sciences, historique et naturelles. Dès le début, ils se représentèrent ce processus, puisqu'il paraissait sans fin, comme un processus naturel et plus spécialement sous l'aspect du processus vital. La superstition la plus grossière des temps modernes — l'argent fait de l'argent — doit sa vraisemblance à la métaphore sous-jacente de la fécondité naturelle de la vie. De toutes les activités humaines seul le travail (ni l'action ni l'œuvre) ne prend jamais fin, et avance automatiquement d'accord avec la vie, hors de portée des décisions volontaires ou des projets humainement intelligibles.

Le véritable sens de **la productivité du travail** qui venait d'être découverte n'apparaît que dans l'œuvre de Marx, où il repose sur l'équivalence de la productivité et de la fertilité, de sorte que le fameux développement des « forces productives » de l'humanité parvenant à une société d'abondance n'obéit, en fait, à d'autre loi, n'est soumis à d'autre nécessité qu'au commandement primordial « Croissez et multipliez », dans lequel résonne la voix de la nature elle-même. La force de la vie est la fécondité. L'être vivant n'est pas épuisé lorsqu'il a pourvu à sa propre reproduction, et sa « plus-value » réside dans sa multiplication potentielle. Le naturalisme cohérent de Marx découvrit la « force de travail » comme mode spécifiquement humain de la force vitale aussi capable que la nature de créer une plus-value, un surproduit. S'intéressant presque exclusivement à ce processus, celui des « forces productives de la société », dans la vie de laquelle, comme dans la vie de toute espèce animale, la production et la consommation s'équilibrent toujours, Marx ignora complètement la question d'une existence séparée d'objets du-monde dont la durabilité résiste et survit aux processus dévorants de la vie.

Pour établir la propriété l'abondance ne peut suffire; les produits du travail ne deviennent pas plus durables quand ils sont abondants, ils ne peuvent s'entasser ni s'emmagasiner pour devenir propriété d'un homme; au contraire, ils n'ont que trop tendance à disparaître dans le

processus d'appropriation ou à « périr inutilement » s'ils ne sont consommés « avant de se gâter ». Ce que les temps modernes ont défendu avec tant d'ardeur, ce n'est pas la propriété en soi, c'est l'accroissement effréné de la propriété, ou de l'appropriation; contre tous les organes qui eussent maintenu la permanence « morte » d'un monde commun, ils ont lutté au nom de la vie, de la vie de la société. Dans une société de propriétaires, à la différence d'une société de travailleurs ou d'employés, c'est encore le monde et non pas l'abondance naturelle ni la simple nécessité de vivre qui se tient au centre des préoccupations humaines. Tout devient différent si l'intérêt dominant n'est plus la propriété mais l'accroissement de richesse et le processus d'accumulation comme tel. Ce processus peut être infini comme le processus vital de l'espèce, et son infinité est constamment menacée, interrompue par le fait regrettable que les individus ne vivent pas éternellement, n'ont pas de temps infini devant eux. Il faut que la vie de la société dans son ensemble, au lieu des vies limitées des individus, soit considérée comme le gigantesque sujet du processus d'accumulation, pour que ce processus se développe en toute liberté, à toute vitesse, débarrassé des limites qu'imposeraient l'existence individuelle et la propriété individuelle. Il faut que l'homme n'agisse plus en individu, uniquement préoccupé de son existence, mais en « membre de l'espèce ». Il faut que la reproduction de la vie individuelle s'absorbe dans le processus vital du genre humain, pour que le processus vital collectif d'une « humanité socialisée » suive sa propre « nécessité », c'est-à-dire le cours automatique de sa fécondité, au double sens de la multiplication des vies et de l'abondance croissante des biens dont elles ont besoin.

La division du travail naît directement du processus de l'activité de travail et il ne faut pas la confondre avec le principe apparemment similaire de la spécialisation qui règne dans les processus de l'activité d'œuvre, comme on le fait habituellement. La spécialisation de l'œuvre et la division du travail n'ont en commun que le principe général d'organisation qui lui-même n'est lié ni à l'œuvre ni au travail, mais doit son origine à la sphère strictement politique de la vie, au fait que les hommes sont capables d'agir, et d'agir ensemble de facon concertée. C'est seulement dans le cadre de l'organisation politique, dans lequel les hommes ne se bornent pas à cohabiter mais agissent ensemble, qu'il peut y avoir spécialisation de l'œuvre et division du travail. Mais tandis que la spécialisation est essentiellement guidée par le produit fini, dont la nature est d'exiger des compétences diverses qu'il faut rassembler et organiser, la division du travail, au contraire, présuppose l'équivalence qualitative de toutes les activités pour lesquelles on ne demande aucune compétence spéciale, et ces activités n'ont en soi aucune finalité : elles ne représentent que des sommes de force de travail que l'on additionne de manière purement quantitative. La division du travail se fonde sur le fait que deux hommes peuvent mettre en commun leur force de travail et « se conduire l'un envers l'autre comme s'ils étaient un». Cette « unité » est exactement le contraire de la coopération, elle renvoie à l'unité de l'espèce par rapport à laquelle tous les membres un à un sont identiques et interchangeables.

Comme aucune des activités en lesquelles le processus est divisé n'a de fin en soi, leur fin « naturelle » est exactement la même que dans le cas du travail « non divisé » : soit la simple reproduction des moyens de subsistance, c'est-à-dire la capacité de consommation des travailleurs, soit l'épuisement de la force de travail. Toutefois, ni l'une ni l'autre de ces limites ne sont définitives; l'épuisement fait partie du processus vital de l'individu, non de la collectivité, et le sujet du processus de travail, lorsqu'il y a division du travail, est une force collective et non pas individuelle. L' « inépuisabilité » de cette force de travail correspond exactement à l'immortalité de l'espèce, dont le processus vital pris dans l'ensemble n'est pas davantage interrompu par les naissances et les morts individuelles de ses membres. Plus sérieuse, semble-t-il, est la limitation imposée par la capacité de consommation, qui reste liée à l'individu, même lorsqu'une force collective de travail a remplacé la force de travail individuelle. Le progrès de l'accumulation de richesse peut être sans limite dans une «

humanité socialisée » qui s'est débarrassée des limitations de la propriété individuelle et qui a surmonté celles de l'appropriation individuelle en dissolvant toute richesse stable, toute possession d'objets « entassés » et « thésaurisés », en argent à dépenser et à consommer. Le problème est d'adapter la consommation individuelle à une accumulation illimitée de richesse. La solution paraît assez simple. Elle consiste à traiter tous les objets d'usage comme des biens de consommation, de sorte que l'on consomme une chaise ou une table aussi vite qu'une robe, et une robe presque aussi vite que de la nourriture. De tels rapports avec les objets du monde correspondent d'ailleurs parfaitement à la manière dont ils sont produits. La révolution industrielle a remplacé l'artisanat par le travail. Les objets du monde moderne sont devenus des produits du travail dont le sort naturel est d'être consommés, au lieu d'être des produits de l'œuvre, destinés à servir.

La perpétuité des processus de travail est garantie par le retour perpétuel des besoins de la consommation ; la perpétuité de la production n'est assurée que si les produits perdent leur caractère d'objets à employer pour devenir de plus en plus des choses à consommer, ou en d'autres termes, si l'on accélère tellement la cadence d'usure que la différence objective entre usage et consommation, entre la relative durabilité des objets d'usage et le va-et-vient rapide des biens de consommation, devient finalement insignifiante. Avec le besoin que nous avons de remplacer de plus en plus vite les choses de-ce-monde qui nous entourent, nous ne pouvons plus nous permettre de les utiliser, de respecter et de préserver leur inhérente durabilité; il nous faut consommer, dévorer, pour ainsi dire, nos maisons, nos meubles, nos voitures comme s'il s'agissait des « bonnes choses » de la nature qui se gâtent sans profit à moins d'entrer rapidement dans le cycle incessant du métabolisme humain. C'est comme si nous avions renversé les barrières qui protégeaient le monde, l'artifice humain, en le séparant de la nature, du processus biologique qui se poursuit en son sein comme des cycles naturels qui l'environnent, pour leur abandonner, pour leur livrer la stabilité toujours menacée d'un monde humain. Les idéaux de l'homo faber, fabricateur du monde : la permanence, la stabilité, la durée, ont été sacrifiés à l'abondance, idéal de l'animal laborans. Nous vivons dans une société de travailleurs parce que le travail seul, par son inhérente fertilité, a des chances de faire naître l'abondance; et nous avons changé l'œuvre en travail, nous l'avons brisée en parcelles minuscules jusqu'à ce qu'elle se prête à une division où l'on atteint le dénominateur commun de l'exécution la plus simple afin de faire disparaître devant la force de travail (cette partie de la nature, peut-être même la plus puissante des forces naturelles) l'obstacle de la stabilité « contre-nature », purement de-ce-monde, de l'artifice humain.

Hannah Arendt termine *Condition de l'homme moderne* par un dernier chapitre saisissant par son ampleur, sa culture et sa vision Nous en retenons deux de ses conclusions avant de nous interroger sur leur transposition à notre présent.

La mise en évidence du processus de la fabrication, l'insistance à tout considérer comme résultat d'un processus, caractérise nettement l'homo faber et sa sphère d'expériences. C'est, par contre, une chose toute nouvelle que l'exclusive préoccupation de l'époque moderne pour le processus aux dépens de tout intérêt pour les objets, pour les produits eux-mêmes. Le principe de l'utilité, bien qu'il se réfère clairement à l'homme, qui utilise la matière pour produire des objets, présuppose encore un monde d'objets d'usage par lequel l'homme est environné et dans lequel il se meut. La perte radicale des valeurs à l'intérieur de l'étroit système de référence de *l'homo faber se* produit presque automatiquement dès que l'homme cesse de se définir comme fabricant d'objets, constructeur de l'artifice humain, inventant incidemment des outils, pour se considérer principalement comme fabricant d'outils et « en particulier d'outils à faire des outils », produisant aussi incidemment des objets. Le repère ultime n'est ni l'usage ni l'utile, c'est « le bonheur », c'est l'évaluation de la peine et du plaisir

éprouvés dans la production et dans la consommation, signant ainsi clairement la **défaite de** l'homo faber, autrement dit la défaite du monde.

Cette défaite fut suivie de l'élévation du travail au sommet de la hiérarchie des activités humaines. Arendt, en voit l'origine dans le caractère sacré de la vie, croyance héritée du christianisme. L'époque moderne ne cessa d'admettre que la vie, et non pas le monde, est pour l'homme le souverain bien; dans ses révisions et ses critiques les plus audacieuses, les plus révolutionnaires, des croyances ou conceptions traditionnelles, elle ne pensa même jamais à mettre en question ce renversement fondamental que le christianisme avait introduit dans le monde antique moribond. Lorsque l'activité humaine ⁷³ eut perdu tout point de repère dans la contemplation⁷⁴, elle put devenir vie active au plein sens du mot; et c'est seulement parce que cette vie active demeura liée à la vie, son unique point de repère, que le travail, processus vital et métabolisme de l'homme avec la nature, put devenir actif et déployer totalement sa fertilité. Dans l'avènement de la société, ce fut en dernière analyse la vie de l'espèce qui s'imposa. La dernière trace d'action, le motif qu'impliquait l'intérêt individuel, a disparu. Il est resté une « force naturelle », la force du processus vital, à laquelle tous les hommes avec toutes leurs activités étaient également soumis (« le processus de la pensée est lui-même un processus naturel »), et dont le seul but, à supposer qu'elle en eût un, était la perpétuation de l'espèce Homme. Aucune des facultés supérieures de l'homme n'était nécessaire désormais pour relier la vie individuelle à la vie de l'espèce; la vie individuelle fit partie du processus vital, et tout ce dont on avait besoin c'était de travailler, d'assurer son existence et celle de sa famille. Ce qui n'était pas obligatoire, imposé par le métabolisme vital devint superflu, ou tout au plus justifiable comme particularité de la vie humaine en tant que distincte d'autres vies animales Si l'on compare le monde moderne avec celui du passé, la perte d'expérience humaine que comporte cette évolution est extrêmement frappante. Ce n'est pas seulement, ni même principalement, la contemplation qui est devenue une expérience totalement dénuée de sens. La pensée elle-même, en devenant « calcul des conséquences », est devenue une fonction du cerveau, et logiquement on s'aperçoit que les machines électroniques remplissent cette fonction beaucoup mieux que nous. L'action a été vite comprise, elle l'est encore, presque exclusivement en termes de faire et de fabrication, à cela près que la fabrication, à cause de son appartenance-au-monde et de son essentielle indifférence à l'égard de la vie, passa bientôt pour une autre forme du travail, pour une fonction plus compliquée mais non pas plus mystérieuse du processus vital.

Que nous apporte aujourd'hui la connaissance de la réflexion de Hannah Arendt sur le travail à travers la retranscription personnelle que nous venons d'en donner? Elle nous permet d'abord de comprendre les origines, la nature et les conséquences de ce que nous avons appelé « la victoire du travail et la défaite du monde » et, ensuite, de réfléchir au futur de cette situation, d'imaginer vers quoi tendre, de dégager des chemins pour y parvenir.

Le travail aujourd'hui triomphe. Il occupe la place centrale dans le discours de notre société et malheureusement, même si c'est par son absence, dans nos existences humaines. Il reste toujours lié à la nécessité, au sens le plus physiologique du terme, puisqu'il représente, pour une population qui va en s'accroissant sans cesse sur la planète, le seul moyen d'accéder aux ressources nécessaires à la vie à travers son complément inévitable, la consommation. Mais le travail s'est transformé et sa transformation révolutionnaire a modifié en trois siècles notre monde comme aucune autre activité humaine ne l'a fait.

Les origines de cette transformation, à ne pas confondre avec des causes, sont décryptées par

⁷⁴ Vita contemplativa

Avril 2017

⁷³ Vita activa

Hannah Arendt et, en particulier, la première d'entre elles : la sortie du travail de l'obscurité du domaine privé, de la famille et son accès à la lumière du domaine public avec, à la fois cause et effet, l'apparition, de la société. Les anciennes sphères du privé et du public, et maintenant celle de l'intime, ont été dévorées de façon irrésistible par la croissance du domaine social. En un temps très court les collectivités modernes se sont transformées en sociétés de travailleurs et d'employés, dont tous les membres considèrent leur activité, quelle qu'elle soit, comme un moyen de gagner leur vie et celle de leur famille.

Nous pouvons observer cette transformation, quasiment en temps réel, avec les pays dits émergents, en particulier avec la Chine. Avec le travail, c'est le processus même de la vie, et sa fertilité qui, sous une forme ou une autre, a pénétré le domaine public. Libéré des restrictions que lui imposait sa relégation au domaine privé l'élément de croissance propre à toute vie organique a complètement dépassé les processus de dépérissement qui, dans l'économie de la nature, modèrent et équilibrent l'exubérance de la vie. Un processus inouï d'accroissement de richesse et d'accumulation a vu le jour.

Mais ce travail, assimilé à la vie, s'est transformé de façon révolutionnaire. Il s'est divisé en actes élémentaires, en tâches, en fonctions, en compétences selon le degré d'automatisation, d'informatisation. Il s'est aussi transformé en s'étendant des biens de consommation, indispensables à la vie, au sens le plus biologique du terme, aux objets d'usage qui, plus ou moins durables, constituent le monde qui nous relie et nous sépare. Il a absorbé l'œuvre, et sa spécialisation en métiers, pour la remplacer par ses processus et sa division en fonctions. Tout est devenu ou devient bien de consommation, toute activité devient travail, au sens de moyen de gagner sa vie, mais aussi au sens de processus perpétuel dans lequel l'objet produit n'est plus la finalité. Les objets d'usage, les métiers et même le monde s'évanouissent dans ce flux incessant.

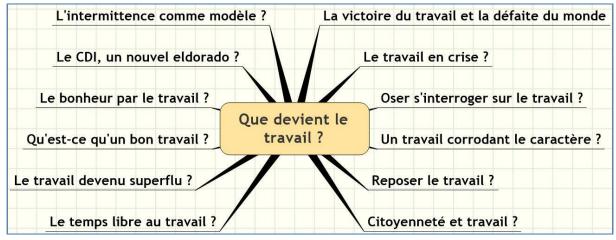
Si le travail, et la vie auquel il est assimilé, triomphent, le monde est le grand perdant. En absorbant l'œuvre le travail a transformé les objets du monde moderne en produits dont le sort naturel est d'être consommés, au lieu d'être des objets d'usage destinés à servir. Il est courant, maintenant, de pointer que nos sociétés sont des sociétés du gaspillage, comme le notait dès 1958 Hannah Arendt confrontée à l'émergence d'une société de consommation toute puissante. Il est plus rare d'entendre que cette évolution menace encore plus le monde humain que la nature et la Terre elle-même. C'est qu'enfermés dans un processus exponentiel, que nous avons baptisé croissance ou développement, nous avons perdu de vue que notre existence, pour rester humaine a besoin d'un monde, artifice créé par les générations qui nous ont précédé pour nous protéger des forces destructrices du processus vital et nous permettre de vivre et d'agir ensemble.

Nous n'habitons plus un monde, fait d'objets et d'institutions durables assurant une permanence dans laquelle s'inscrivent les biographies humaines successives. Nous sommes poussés par un processus qui détruit l'idée même de présent, s'affranchit des enseignements du passé et nous conduit de façon accélérée vers l'inconnu d'un futur auquel nous sommes devenus incapables de réfléchir. Les générations qui ont terriblement souffert des totalitarismes du XX^e siècle, l'âge des extrêmes si bien étudié par l'historien britannique Eric Hobsbawm, avaient compris, dans leur chair même, l'importance de l'existence et de l'entretien d'un monde humain. Hannah Arendt, bien que ou parce que rejetée comme apatride de ce monde, mettait au premier plan le souci, l'amour du monde et en faisait le principe d'éducation majeur. La démarche du Conseil National de la Résistance française, à travers son programme adopté le 15 mars 1944, et celle des étudiants américains des « Students for a Democratic Society », à travers leur déclaration de Port Huron en 1962, obéissaient au même souci. Nous avons oublié leurs leçons pour nous courber chaque jour un peu plus sous le joug d'une nécessité toujours croissante.

B. Apports au débat

1. Vue d'ensemble

Pour préciser la question débattue je vous propose 11 points de vue, 11 questionnements, autour du travail, complétant le texte d'introduction.



- 1. Tout d'abord celui d'André Gorz, philosophe, écrivain et journaliste qui en 1988 s'interroge sur les *métamorphoses du travail* et élabore une *critique de la raison économique*. **Le travail en crise** ?
- 2. Celui de Dominique Méda. Agrégée de philosophie et professeure à l'Institut d'Études politiques de Paris, elle consacre en 1995 un livre au *travail*, *valeur en voie de disparition*. Avec elle nous **oserons nous interroger sur le travail**, son statut et surtout son sens. Question occultée par son traitement technocratique, économique et politicien et à laquelle elle applique l'analyse critique et réflexive de la philosophie.
- 3. Celui du sociologue et historien américain Richard Sennett. Son livre publié en 1998 et traduit en 2000 sous le titre, *Le travail sans qualité*, introduit une question originale : **le travail ne corroderait-il pas le caractère ?**
- 4. Celui de l'économiste Philippe Askenazy, traitant en 2004 des *désordres du travail* et enquêtant sur *le nouveau productivisme* à leur origine. **Ne faudrait-il pas reposer le travail**?
- 5. Celui de Bruno Flacher, agrégé et enseignant en sciences sociales, consacrant en 2008 un livre au thème : *Travail et intégration sociale*. Avec la question suivante : **quels liens établir entre travail et citoyenneté ?**
- 6. Celui d'Yves Clot, professeur et titulaire de la chaire de psychologie des milieux de travail et de vie. De son livre Le travail sans l'homme? nourri d'enquêtes de terrain et faisant référence depuis sa première publication en 1995, nous extrayons une question de la postface de 2008: bien travailler aujourd'hui ne demande-t-il pas d'avoir le loisir dans le travail même de penser et repenser ce que l'on fait?
- 7. Celui de la sociologue québécoise Rolande Pinard. De son livre de 2008 La révolution du travail. De l'artisan au manager nous tirons une question en forme de remarque, ou l'inverse : ne serait-ce pas plutôt le travail qui est devenu superflu que nous ?
- 8. Celui du philosophe et réparateur de motos américains Matthew B. Crawford. Dans son *Éloge du carburateur, essai sur le sens et la valeur du travail*, publié en 2009 et traduit en 2010, il nous amène à la question : **qu'est-ce qu'un bon travail**? Rejoignant, par un parcours très différent, le souci d'un monde durable d'Arendt.
- 9. Celui du philosophe et écrivain suisse, vivant à Londres et écrivant en anglais, Alain de Botton. Dans son superbe livre, publié en 2009 et traduit en 2010, à la fois essai et reportage photographique *Splendeurs et misères du travail* il s'interroge sur la

croyance spécifique à notre société que le travail doit nous rendre heureux. Le bonheur par le travail ?

- 10. En 2010, Florence Aubenas, grand reporter et ancienne otage en Irak, publie un livre remarquable et remarqué *Le quai d'Ouistreham* sur sa recherche pendant six mois d'un CDI à Caen. Livre à lire absolument comme radiographie de la condition actuelle de beaucoup des travailleurs et, ici, des travailleuses. **Le CDI, un nouvel eldorado ?**
- 11. Enfin le point de vue de Bernard Stiegler. Dans un entretien réalisé en 2015, alors qu'il écrivait le premier volume de *La société automatique*, et publié sous le titre *L'emploi est mort, vive le travail*, il se fait le défenseur d'un nouveau modèle du travail. Celui des intermittents, celui de l'intermittence, associé à l'expérimentation de ce qu'il appelle un revenu contributif. **L'intermittence comme modèle**?

2. Le travail en crise ?⁷⁵

Le travail à but économique n'a pas toujours été l'activité humaine dominante. Il n'est dominant à l'échelle de toute la société que depuis l'avènement du capitalisme industriel, il y a environ deux cents ans. Avant cela, dans les sociétés prémodernes, au Moyen Âge et dans l'Antiquité, de même que dans les sociétés précapitalistes qui subsistent aujourd'hui, on travaillait moins, beaucoup moins même que de nos jours. À tel point que les premiers industriels, au XVIII^e et au XIX^e siècle, avaient les plus grandes difficultés à contraindre leur main-d'œuvre à venir travailler toute la journée durant, jour après jour. Les premiers patrons de manufactures ont fait faillite à cause de cela.

C'est dire que ce que les Anglo-Saxons et les Allemands appellent « l'éthique du travail » et la « société de travail » sont choses récentes.

Le propre des « sociétés de travail », c'est que le travail y est considéré tout à la fois comme un devoir moral, comme une obligation sociale et comme la voie vers la réussite personnelle. L'idéologie du travail tient pour acquis :

- que plus chacun travaille, mieux tout le monde s'en trouve ;
- que ceux qui travaillent peu ou ne travaillent pas portent un préjudice à la collectivité et ne
- méritent pas d'en être membres ;
- que qui travaille bien réussit socialement et que qui ne réussit pas en porte lui-même la faute.

Beaucoup d'entre nous restent profondément imprégnés par cette idéologie et il n'est pas de jour qu'un homme politique, de droite ou de gauche, ne vienne nous exhorter au travail en affirmant que c'est par le travail que nous surmonterons la crise présente. Pour « vaincre le chômage », ajoute-t-on, il faut travailler plus et non pas moins.

En réalité, l'éthique du travail est devenue caduque. Il n'est plus vrai que, pour produire plus, il faut travailler plus, ni que produire plus conduit à vivre mieux.

Le lien entre plus et mieux est rompu ; car pour beaucoup de produits ou services nos besoins sont largement couverts, tandis que beaucoup de nos besoins insatisfaits seront comblés non pas en produisant plus, mais en produisant autrement, autre chose, voire en produisant moins. Cela vaut, en particulier, pour nos besoins d'air, d'eau, d'espace, de silence, de beauté, de temps, de contacts humains.

Il n'est plus vrai non plus que plus chacun travaille, mieux tout le monde s'en trouve. La crise présente a impulsé une mutation technique d'une ampleur et d'une rapidité sans précédent : la « **révolution micro-électronique** ». Celle-ci a pour effet et pour but des économies de travail

-

⁷⁵ Métamorphoses du travail, critique de la raison économique, André Gorz, foliosessais n°441, Éditions Galilée, 1988, p. 343-350.

rapidement croissantes, dans l'industrie aussi bien que dans les administrations et services. Des productions croissantes y sont assurées avec des quantités de travail décroissantes. Il en résulte que le processus social de production n'a plus besoin que tout le monde y travaille à plein temps. L'éthique du travail en devient impraticable et la société de travail est en crise.

Tout le monde n'est pas conscient de cette crise ; certains en sont conscients mais ont intérêt à la nier. C'est le cas, en particulier, de nombreux « néo-conservateurs ». Ils tiennent à perpétuer l'idéologie du travail dans un contexte où le travail payé devient de plus en plus rare. De la sorte, ils poussent les personnes à la recherche d'un travail payé à se concurrencer de plus en plus durement les unes les autres. De cette concurrence, ils attendent que le prix du travail (c'est-à-dire le salaire) baisse et que les « forts » éliminent les « faibles ». De cette sélection néo-darwinienne des « plus aptes », ils espèrent la renaissance d'un capitalisme dynamique, débarrassé de ses scories et de tout ou partie des lois sociales.

L'intérêt commun des salariés est, au contraire, de ne pas se concurrencer, d'organiser leur union face au patronat et de négocier collectivement avec lui les conditions de leur emploi. Le syndicalisme est l'expression de cet intérêt commun.

Dans un contexte où il n'y a pas de travail payé à plein temps pour tout le monde, l'abandon de l'idéologie du travail devient pour le mouvement syndical un impératif de survie. Cet abandon n'est en rien un reniement. Le thème de la libération du travail, de même que le thème du « travailler moins pour travailler tous » ont motivé les luttes du mouvement ouvrier depuis ses origines.

Par « travail », nous avons pris l'habitude d'entendre une activité payée, accomplie pour le compte d'un tiers (l'employeur), en vue de fins qu'on n'a pas choisies soi-même et selon des modalités et des horaires fixés par celui qui vous paie. La confusion entre « travail » et « emploi » est courante, de même que la confusion entre « droit au travail », « droit à un salaire », et « droit à un revenu ».

Or, en réalité, toute activité n'est pas du travail et tout travail n'est pas payé ni effectué en vue d'un paiement. Il convient de distinguer **trois types de travail** :

Le travail qu'on accomplit en vue d'un paiement. C'est l'argent, c'est-à-dire l'échange marchand qui est alors le but principal. On travaille d'abord pour « gagner sa vie » et ensuite seulement pour la satisfaction ou le plaisir que, le cas échéant, on retire de ce travail. Nous appellerons celui-ci **travail à but économique**.

Le travail qu'on accomplit non pas en vue d'un échange marchand mais en vue d'un résultat **dont on est soi-même, directement, le principal destinataire et bénéficiaire**. C'est là le cas, entre autres, du « travail de reproduction », c'est-à-dire du travail domestique qui, jour après jour, assure les bases nécessaires immédiates à la vie : préparer les aliments, veiller à la propreté de son corps et de son logement, mettre au monde et élever des enfants, etc. Ce travail a été et est encore souvent imposé aux femmes en plus du travail à but économique.

Par le fait que la communauté domestique (famille ou famille élargie) est une communauté de vie fondée sur la mise en commun et non sur la comptabilisation et l'échange marchand, le paiement du travail domestique n'a pas été envisagé jusqu'à ces derniers temps. Le travail domestique a, au contraire, été considéré comme un travail fait par et pour la communauté domestique indivise. Cette façon de voir, il faut le souligner, n'est légitime que si les membres de la communauté domestique se partagent équitablement les tâches. Le paiement du travail domestique moyennant une allocation publique que certaines militantes réclament pour la femme, au nom de l'utilité sociale de ce travail, ne peut pas conduire à un partage équitable des tâches et présente en outre les inconvénients suivants :

• il transforme le travail domestique en travail à but économique, c'est-à-dire en emploi (de) domestique ;

• il assimile le travail domestique à un travail utile à la société, alors que son but est et doit être non pas l'utilité sociale mais le bien-être et l'épanouissement personnel des membres de la communauté, ce qui est fort différent. La confusion entre l'épanouissement des personnes et leur utilité sociale relève d'une conception totalitaire de la société dans laquelle il n'y a pas de place pour la singularité et l'unicité de chaque personne ni pour la spécificité de la sphère privée. Celle-ci est et doit être par essence soustraite au contrôle social et aux critères d'utilité publique.

Les activités autonomes qu'on accomplit comme étant une fin en elles-mêmes, librement, sans nécessité. Il s'agit là de toutes les activités éprouvées comme épanouissantes, enrichissantes, sources de sens et de joie : activités artistiques, philosophiques, scientifiques, relationnelles, éducatives, charitables, d'entraide, d'autoproduction, etc. Toutes ces activités requièrent un « travail » portent leur sens et leur récompense dans leur accomplissement autant que dans leur résultat : elles ne font qu'un avec le temps de vivre. Encore faut-il que celui-ci ne soit pas chichement mesuré. En effet, une même activité — par exemple élever des enfants, préparer un repas, prendre soin du cadre de vie — peut être un travail dont on subit les contraintes comme oppressives ou une activité à laquelle on prend plaisir, selon qu'on est harassé par le manque de temps ou qu'on l'accomplit tout à loisir, dans la coopération et le partage volontaires des tâches.

Le travail à but économique n'est devenu progressivement dominant qu'avec le capitalisme et la généralisation des échanges marchands. Il a éliminé, en particulier, beaucoup d'échanges de services non marchands et de productions artisanales dans lesquelles le travail à but économique et le plaisir de créer du beau étaient inextricablement mêlés. C'est pourquoi le mouvement ouvrier a originellement contesté la primauté que le capitalisme industriel conférait au travail salarié et aux buts économiques. Réclamant l'abolition du salariat et le gouvernement ou auto-gouvernement de la société par les travailleurs librement associés, maîtres des moyens de production, la contestation ouvrière allait toutefois à contresens du développement en cours. Elle avait un caractère utopique, car les possibilités de lui donner corps ne se dessinaient pas.

Or ce qui était utopique au début du siècle dernier cesse en partie de l'être aujourd'hui : le processus social de production, l'économie requièrent de moins en moins de travail salarié. La subordination au travail salarié et aux buts économiques de toutes les autres activités et fins humaines perd son sens et sa nécessité. L'émancipation par rapport à la rationalité économique et marchande devient possible. Elle ne se réalisera que par des actions qui non seulement la prennent expressément pour but mais en illustrent la possibilité. L'action culturelle, le développement d'« activités alternatives » prennent une importance toute particulière dans ce contexte.

3. Oser s'interroger sur le travail ?⁷⁶

L'objectif de ce livre n'est ni de présenter une nouvelle théorie du travail censée régler les problèmes que connaissent aujourd'hui, à des degrés divers, les pays industrialisés, ni d'enrichir la galerie des systèmes philosophiques. Il est bien plutôt de ramener à la surface — et donc de **rendre disponibles pour le débat public** — un certain nombre de réflexions, anciennes ou récentes, de nature philosophique sur le travail, et de développer ainsi une approche critique de cette notion.

Deux idées sont à l'origine de cette tentative. La première, c'est que les questions légitimes qui devraient être posées quant à la place, au sens et à l'avenir du travail sont **occultées par le**

⁷⁶ Le travail, une valeur en voie de disparition, Dominique Méda, Champs/Flammarion, 1995, p. 7-13

traitement technocratique, économique, politicien et partant réducteur qui en est fait, alors même qu'elles concernent chaque citoyen et devraient être au centre d'un vaste débat public et politique. Car il ne s'agit pas seulement de savoir si le chômage sera mieux combattu par la suppression du SM1C, l'abaissement des cotisations sociales patronales ou la mise en œuvre d'une relance concertée au niveau européen. Le statut du travail lui-même est en soi une question centrale pour nos sociétés occidentales, qu'elles soient dites industrielles ou post-industrielles, parce qu'il constitue l'une de leurs dimensions essentielles, l'un de leurs fondements et qu'il s'agit aujourd'hui, certes, de connaître la nature de la crise que nous traversons, mais également de choisir le type de société dans lequel nous voulons vivre.

Nous appartenons depuis peu de temps (moins de deux siècles) à des sociétés fondées sur le travail. Ce qui signifie que le travail, reconnu comme tel par la société, c'est-à-dire rémunéré, est devenu le principal moyen d'acquisition des revenus permettant aux individus de vivre, mais qu'il est aussi un **rapport social fondamental** — Mauss aurait dit un fait social total — et enfin le moyen jamais remis en question d'atteindre l'objectif d'abondance. Aujourd'hui seulement, alors que le fonctionnement normal de nos sociétés — le plein emploi à temps plein pour tous — est remis en cause, nous pouvons nous en rendre compte et la possible diminution ou raréfaction du travail bouleverse soudain ce que nous tenions pour des évidences.

Des auteurs peu nombreux ont développé depuis quelques années une analyse ambitieuse visant à replacer le travail dans l'histoire des idées, des représentations et des civilisations, et ont tenté de s'interroger sur la signification du travail dans nos sociétés modernes. Mais, la plupart du temps, la question du chômage reste une question traitée par des experts, le plus souvent économistes de formation, qui cherchent à relancer la machine et à faire disparaître cette anomalie qu'est le sous-emploi. Or, parce qu'il est au centre d'une constellation très intégrée — Louis Dumont aurait dit d'une idéologie — et parce que la place qu'il occupe aujourd'hui dans nos sociétés va de pair avec de nombreux autres phénomènes qui nous apparaissent comme des évidences, voire comme des données naturelles ou de fait (par exemple, la place de l'économie ou la prédominance de la rationalité instrumentale), la compréhension exacte du rôle que joue le travail dans nos sociétés nécessite non seulement une approche multidisciplinaire, capable de saisir la cohérence d'ensemble de ces diverses manifestations, mais aussi, et surtout, nous semble-t-il, l'intervention de la plus généraliste et de la plus réflexive de toutes les sciences dites humaines, la philosophie.

Telle est la seconde ambition de ce livre : démontrer que l'analyse critique et réflexive développée par la philosophie est plus que jamais nécessaire à notre temps, en particulier pour nous aider à resituer des notions — que nous croyions bien connues — dans l'histoire des idées et des représentations ainsi qu'à reformuler un certain nombre de questions contemporaines. Cette ambition paraîtra peut-être démesurée, mal à propos, et surtout profondément datée. Certains de nos philosophes eux-mêmes ont en effet glosé sur la fin de la philosophie, c'est-à-dire sur les vaines ambitions d'un certain mode de pensée, volontairement généraliste et aux antipodes du type de savoir qui s'est développé depuis le début du XX^e siècle. Dans la grande querelle des sciences de la nature et des sciences de l'esprit qui a émaillé à plusieurs reprises le XIX^e et le XX^e siècle, ce sont les sciences « opérationnelles » qui l'ont emporté, celles qui présentaient des garanties à la fois en matière de vérification expérimentale et en termes d'utilité. Le modèle développé par le positivisme logique, qui voulait que l'on n'appelât sciences que les ensembles de raisonnements hypothético-déductifs susceptibles d'être vérifiés et falsifiés, semble s'être définitivement imposé contre les sciences plus généralistes incapables d'exhiber leurs fondements, de démontrer l'exactitude de leurs propos ou de montrer en quoi elles se démarquaient des idéologies. La philosophie semble avoir été la principale victime de ce développement, du moins la métaphysique (cible privilégiée du positivisme logique) ou la critique.

La philosophie s'est aujourd'hui enfermée dans la contemplation et l'élaboration toujours recommencée de son histoire. Même Heidegger, le dernier « grand philosophe », s'est bien gardé de traiter des problèmes dits « de société », dans son œuvre du moins, au point de condamner ceux qui, en France, avaient tenté d'utiliser sa philosophie pour prôner l'engagement. La philosophie actuelle, celle qui s'enseigne dans les terminales et dans les universités ou celle qui s'écrit dans les livres, demeure le plus souvent une histoire des idées conçue comme un défilé rationnel de doctrines se succédant logiquement les unes aux autres sans que jamais la relation soit faite avec l'histoire réelle. Quant à la possibilité pour elle de s'exprimer sur les questions dites de société (le chômage, le travail, l'éducation), elle s'en garde bien, de peur de tomber dans les défauts qui lui ont déjà été reprochés. La philosophie chemine ainsi dans un étroit chenal bordé de deux principaux écueils : la tentation normative et l'idéologie — ou sa version neutre, le relativisme. Dès lors, mieux vaut se spécialiser dans le commentaire. Quant à exercer une fonction purement critique, la philosophie s'y est bien essayée depuis Kant, en particulier avec l'école de Francfort, mais cette manière de procéder n'a fait d'émules qu'en Allemagne et ceux-ci demeurent peu nombreux. Malgré la demande de sens dont notre époque est avide, nous continuons à exiger des non-spécialistes qui se risquent à un discours général qu'ils indiquent « d'où ils parlent », c'est-à-dire qu'ils dévoilent les intérêts qu'ils représentent, puisque nous sommes tous censés savoir qu'il est aujourd'hui impossible de tenir un discours universel ou même de mener une discussion véritablement raisonnée.

La fonction critique que la philosophie exerçait à une époque aurait pu être prise en charge par les autres sciences humaines, qui après tout se sont bien développées sur ses décombres, en particulier la sociologie. Mais, devant l'offensive du positivisme anglo-saxon et des caractéristiques de la demande politique et sociale retraduite par l'État, cette discipline s'est adaptée aux canons de scientificité qu'on lui reprochait de ne pas respecter et se garde bien aujourd'hui, sauf exceptions, de tenir le moindre discours trop généraliste, normatif ou critique. La référence à une norme, à une éthique, à des choix est devenue, pour toutes les sciences humaines, ce qu'il faut à tout prix éviter. Ce qui nous conduit à la situation suivante : d'un côté, des professeurs, chercheurs, écrivains enseignent la philosophie, l'histoire des idées, la théorie politique, censées permettre aux individus d'exercer leur raison et leur faculté critique; de l'autre, les responsables des institutions politico-sociales au sens large, c'est-àdire des politiques publiques, gèrent la machine sociale en se gardant bien d'attribuer à son mouvement des fins autres que la pure reproduction de celui-ci. Il ne s'agit pas de dire que les intellectuels ont disparu ou que les responsables publics n'ont aucune idée. Au contraire, chacun a sa « petite idée », mais chacun se garde de la divulguer, car elle relève de la conviction intime. Qui donc exerce aujourd'hui, dans nos pays hautement développés, la fonction critique? Sur quels principes, sur quelles croyances se fondent les responsables de nos politiques, qu'il s'agisse des hauts fonctionnaires, des hommes politiques ou de tous ceux qui, un jour, participent à la régulation sociale?

Une manière de le savoir serait de connaître ce qu'ils ont lu, comment ils ont été formés, ou encore sur quel terreau poussent et se développent les idées politiques ou les théories qui périodiquement sont reprises par toute une partie de la classe dirigeante puis diffusées dans l'ensemble du corps social. Un certain nombre de nos responsables possèdent des connaissances en théorie sociale, en histoire des idées, mais n'y font généralement pas appel pour exercer leur tâche quotidienne. En revanche, ils mobilisent des connaissances économiques, souvent érigées en recettes et en dogmes, mêlées de quelques éléments d'histoire économique, de quelques principes de théorie politique et de lectures générales, mais qu'ils s'estiment indignes de critiquer. La formation des grandes écoles qui mènent à ces responsabilités l'explique : Polytechnique, l'ENA, les écoles d'ingénieurs ou de commerce en

restent à un assez grand niveau de généralités en matière d'histoire des idées, alors qu'elles poussent à l'acquisition de connaissances techniques et spécialisées approfondies.

Où s'exerce la fonction critique dans nos sociétés si le discours généraliste et intellectuel est condamné comme idéologique ou irréaliste et si ceux qui ont quelque pouvoir n'ont pas eu l'occasion de prendre le temps de la réflexion ou bien considèrent que cela n'entre pas dans leurs prérogatives officielles? Nulle part, ou dans les lieux dépourvus d'efficacité que sont l'intériorité, les amphithéâtres des universités ou les laboratoires de recherche. Peutelle d'ailleurs encore véritablement s'exercer alors que la plupart des sciences humaines, se gardant comme de la peste d'être normatives, le sont pourtant sans le savoir ? Le débat public lui-même est-il possible alors même que ceux qui disposent des données nécessaires — les responsables de l'État — sont tenus par l'obligation de réserve, que le reste de la population est dépourvu de cette information et que les partis politiques sont devenus incapables d'être des lieux de formation de l'opinion et de mise en évidence des enjeux, tenus qu'ils sont par l'impératif de l'élection ? Cette situation — la séparation des deux fonctions critique et gestionnaire, la méfiance à l'égard de la fonction critique et normative et l'absence d'un véritable espace public — est relativement inquiétante, sauf si l'on pense, comme beaucoup de bons esprits aujourd'hui, que la société n'a besoin de rien d'autre que de son propre mouvement, et surtout pas d'une réflexion critique pour se maintenir en l'état. Mais peut-être cette idée mérite-t-elle elle-même un regard critique, voire une approche généalogique. Car si l'on ne peut certainement pas déterminer dans sa totalité la direction de la machine sociale, peut-être nos sociétés sont-elles néanmoins assez mûres, ou les risques attachés à une option fataliste trop grands, pour tenter de voir s'il ne leur serait pas possible d'infléchir cette direction. « Sapere aude », « Ose savoir » ce défi que Kant lançait à l'individu en inaugurant l'ère des Lumières, ne faut-il pas le destiner aujourd'hui à la société tout entière? Plus simplement, il s'agit de savoir si la marche de nos sociétés est entièrement déterminée de l'extérieur, comme on tente de nous le faire croire, c'est-à-dire par la mondialisation des échanges, l'internationalisation des relations et des communications, l'évolution économique, et si nous devons dès lors adopter sans même les choisir les critères économiques et technocratiques standards, partagés par tous les pays et censés nous permettre de nous « maintenir à niveau », ou bien si nous ne disposons pas plutôt d'une capacité de décider en partie des évolutions de nos sociétés et en particulier de la nôtre. Reste-t-il une place pour le choix des fins — ce que l'on avait coutume d'appeler politique ? Reste-t-il un espace, à inventer ou à redécouvrir, spécifiquement politique, pour discuter et décider collectivement de ces fins?

La place du travail dans nos sociétés est un élément d'explication de la situation qui est la nôtre aujourd'hui — dont les deux caractéristiques sont la **prédominance de l'approche économique** et la **recherche d'une régulation toujours plus automatique des phénomènes sociaux** —, en même temps que le moyen pour nous de recouvrer une nouvelle dignité. Pour cette raison, la question du travail, de son avenir, de son statut et de sa place n'est pas et ne doit pas être l'apanage des seuls économistes.

Bien au contraire, elle ne peut être tranchée — comme celle du chômage — que collectivement, consciemment et au terme d'une véritable entreprise généalogique, qui seule nous permettra de comprendre comment l'avènement des sociétés fondées sur le travail, la prédominance de l'économie et le dépérissement de la politique ne sont que les manifestations multiples d'un unique événement.

4. Un travail corrodant le caractère ?⁷⁷

L'expression « capitalisme flexible » décrit aujourd'hui un système qui est plus qu'une variation sur un thème ancien. L'accent porte sur la flexibilité tandis que sont dénoncées les formes rigides de la bureaucratie et les fléaux de la routine aveugle. On demande aux travailleurs de faire preuve de souplesse, d'être prêts à changer sans délai, de prendre continuellement des risques, de s'en remettre toujours moins aux règlements et aux procédures formelles.

L'accent mis sur la flexibilité est en passe de changer la signification même du travail et des mots que nous employons à son propos. Dans ses origines anglaises, par exemple, le mot « carrière » désignait une, route pour les voitures (carriages) ; finalement appliqué au travail, il désignait la voie sur laquelle on poursuivait sa vie durant ses desseins économiques. Le capitalisme flexible a bloqué cette voie toute droite de la carrière, pour dévier brutalement les employés d'un type de travail vers d'autres. Dans l'anglais du XIV siècle, un job était un morceau ou un bout de quelque chose qui pouvait être charrié à l'entour. Aujourd'hui, la flexibilité remet à l'honneur cette mystérieuse acception du mot, alors qu'au cours de leur vie active les gens accomplissent des tâches parcellaires, des travaux morcelés.

Il est on ne peut plus naturel que la flexibilité suscite l'inquiétude : les gens ne savent pas quels risques vont payer ni quelles voies ils doivent suivre. Pour laver l'expression « système capitaliste » de l'opprobre qui lui est attaché, on a vu se propager par le passé maintes circonlocutions telles que le système de la « libre entreprise » ou de l'« entreprise privée ». De nos jours, la flexibilité n'est qu'une autre manière d'éviter au capitalisme le reproche d'oppression. En s'en prenant à la rigidité bureaucratique et en mettant l'accent sur le risque, assure-t-on, la flexibilité donne à chacun plus de liberté de façonner sa vie. En réalité, l'ordre nouveau ne se borne pas à abolir les règles du passé : il leur substitue de nouveaux contrôles qui sont cependant difficiles à comprendre. Le nouveau capitalisme est un régime de pouvoir souvent illisible.

L'aspect le plus déroutant de la flexibilité est peut-être son **impact sur le caractère personnel**. Les anglophones d'aman et les écrivains, depuis l'Antiquité, ne doutaient pas le moins du monde du sens du mot « caractère » : le caractère est la valeur éthique que nous attachons à nos désirs et à nos relations avec les autres. Le caractère d'un homme, écrit Horace, dépend de **ses liens avec le monde**. En ce sens, ce mot couvre un champ sémantique plus large que son rejeton plus moderne, la « personnalité », qui désigne les désirs et les sentiments couvant en chacun de nous à l'abri des regards indiscrets.

Le caractère a des accointances particulières avec l'évolution à long terme de notre expérience émotionnelle. Il s'exprime par la loyauté et l'engagement mutuel, à travers la poursuite d'objectifs à long terme, ou encore par la pratique de la gratification différée au nom d'une fin plus lointaine. De la confusion des sentiments qui est notre lot à tous à chaque instant, nous cherchons à en sauver et à en cultiver certains ; ce sont ces sentiments cultivables qui vont nourrir nos caractères. Le caractère se rapporte donc aux traits de personnalité que nous apprécions le plus en nous et par lesquels nous cherchons à être appréciés par les autres.

Comment décider de ce qui a une valeur durable pour nous dans une société impatiente, qui ne s'intéresse qu'à l'immédiat ? Comment poursuivre des objectifs à long terme dans une économie consacrée au court terme ? Comment cultiver des loyautés et des engagements mutuels au sein d'institutions qui sont constamment disloquées ou perpétuellement refaçonnées ? Telles sont les questions que pose le néocapitalisme de la flexibilité quant au

⁷⁷ Le travail sans qualités, Richard Sennet, 10/18, Albin Michel, 2000, p. 9-11.

caractère.

L'éditeur indique en note : Le développement qui suit ne se comprend que si l'on considère le titre original anglais de l'ouvrage de R. Sennett, impossible à rendre en français : *The Corrosion of Character. The Personal Conséquences of Work in the New Capitalism.*

5. Reposer le travail ?⁷⁸

La crise de l'emploi qui continue de sévir dans nombre de pays européens, se double aujourd'hui d'une crise du travail, alarmante par son étendue, par les dégâts humains qu'elle occasionne et par la faiblesse des résistances qu'on lui oppose. Alors que des discours politiques que l'on croyait voués aux oubliettes de l'histoire déplorent une dépréciation de la valeur travail au profit d'une société de loisir, d'hédonistes et de « flemmards », la masse des travailleurs, elle, est laborieuse et même de plus en plus laborieuse depuis 20 ans. Le taylorisme est mort, remplacé par un nouveau productivisme – le **productivisme réactif** –, mais les contraintes au travail, à la fois physiques et mentales, perdurent et même s'étendent dans les services. Les statistiques d'accidents et surtout de maladies du travail accusent des évolutions inquiétantes. Certes, la question de la pénibilité au travail revient épisodiquement dans le débat social mais pour mieux en souligner la quasi-fatalité. De fait, elle demeure bien secondaire par rapport aux problématiques lourdes du chômage ou du financement des retraites.

Sur l'ensemble de ces questions, les acteurs se tournent vers les sciences de l'homme et de la société. La sociologie se borne par nature à de stimulants diagnostics ; seules l'économie et la psychologie s'aventurent dans le champ ardu des propositions. En France, l'absence d'«école» équivalente à l'*Industrial Relations* anglo-saxonne ou à la Démocratie industrielle Scandinave fait que les économistes de l' «action» sont plus souvent spécialistes des salaires, des flux de main-d'œuvre ou de l'emploi, que du travail à proprement parler. De fait, le monde du travail est, par défaut, abandonné aux psychologues qui offrent principalement des solutions individuelles pour s'adapter au travail d'aujourd'hui. Les ingénieurs et les ergonomes sont moins écoutés ; plus que le taylorisme, c'est Taylor qui est mort.

Cet ouvrage avait l'ambition de reconstituer un chaînon manquant : le réexamen socioéconomique d'une vieille question, celle des rapports du capitalisme avec le travail. Plusieurs conclusions s'imposent. **Premièrement**, les conditions de travail sont un problème économique et même macroéconomique, compte tenu du coût actuel des accidents et maladies du travail, et de l'impact de la santé et de la sécurité au travail sur des travailleurs appelés à partir de plus en plus tard à la retraite. Deuxièmement, la dégradation des conditions de travail, réelle, est directement liée à la diffusion du nouveau productivisme dans les entreprises. Troisièmement, cet aspect délétère est le résultat d'une prise en compte insuffisante, par les employeurs, de la santé et de la sécurité au travail. Contrairement à une idée reçue, ces derniers disposent généralement de marges de manœuvre importantes pour améliorer le sort de leurs salariés. L'effondrement des fréquences d'accidents et de maladies du travail aux États-Unis dans la dernière décennie en est la spectaculaire illustration. **Deux** équilibres microéconomiques sont donc possibles pour les entreprises : une coûteuse politique de prévention assurant de bonnes conditions de travail, ou bien une absence de prévention, des conditions de travail dégradées qui induisent des gaspillages humains et **financiers** — absentéisme, démotivation, maladies et accidents du travail.

Quatrièmement, le premier équilibre est socialement optimal. Pourtant, aujourd'hui, une

=

⁷⁸ Les désordres du travail, enquête sur le nouveau productivisme, Philippe Askenazy, La République des Idées, Éditions du Seuil, 2004, p. 93-95

majorité d'entreprises, à l'instar de leurs homologues américaines il y a dix ans, restent enfermées dans le second. La mécanique libérale, notamment dans la diffusion de l'information, a néanmoins incité les entreprises américaines à changer d'équilibre sans obérer leurs performances financières. Les institutions françaises, voire européennes, semblent malheureusement incapables de fournir des incitations suffisantes pour stopper le processus et inverser les tendances. La question du travail doit donc revenir au centre du débat social pour déterminer les moyens d'action les plus pertinents afin de **rénover les conditions de travail** : mobilisation des salariés, pressions syndicales, liberté de diffusion des informations ou encore réformes de la Sécurité sociale pour faire payer aux entreprises le coût réel de leur dangerosité.

6. Citoyenneté et travail ?⁷⁹

Tant le chômage de masse que la substitution de règles individuelles aux règles collectives ont contribué à **l'affaiblissement du rôle intégrateur du travail**. Le lien social ne peut que souffrir du rôle prépondérant du lien marchand. La domination du marché conforte la logique d'individualisation, voire d'isolement, inhérente aux sociétés modernes. Le lien politique ne peut-il alors servir d'utile contre-poids pour contrecarrer le cours de la dérégulation du travail qui distend le lien entre travail et solidarité ?

Quels liens établir entre citoyenneté et travail ?

Le lien politique unit des égaux. Dans la cité grecque, la citoyenneté pouvait être pleinement exercée par ceux qui n'étaient pas assujettis à l'obligation de produire pour autrui, ni contraints de s'insérer dans des relations de service et de dépendance. Bénéficier du travail de ses esclaves ou recourir à une certaine austérité matérielle permettait de disposer de la liberté d'esprit et du loisir de délibérer. Les citoyens égaux étaient des citoyens disponibles. Si cette idée d'égalité est toujours le principe générateur de la démocratie, elle suppose moins l'oisiveté que le travail : avoir un travail installe les citoyens dans une relative égalité, celle de ceux qui ne sont pas assujettis à autrui, pas en situation de dépendance.

La dignité du citoyen consiste dans le fait d'être dépositaire d'une part égale de la souveraineté populaire, celle du travailleur réside dans l'autonomie qu'il acquiert. Mais l'activité productive ne permet pas cependant de subsumer, à l'instar de la citoyenneté, toutes les appartenances religieuses, sociales, familiales, régionales. Elle contient, en effet, l'appartenance sociale et n'émancipe du poids de la domination économique que si des droits deviennent constitutifs du contrat de travail.

La pleine citoyenneté est pluridimensionnelle. Elle n'est pas seulement civile (avec les libertés et les droits attachés à la personne) ni seulement politique, elle a aussi une dimension sociale. Le défaut de droits sociaux ampute non seulement une dimension de la citoyenneté, mais il prive aussi la citoyenneté politique d'un de ses ressorts essentiels. Le sentiment d'appartenance à la même communauté politique ne peut être fort si la solidarité ne trouve pas à se concrétiser dans des droits sociaux. Une société très clivée est aussi grosse d'antagonismes durables. Le sentiment d'égale dignité ne se nourrit pas des seuls principes généraux auxquels se réfèrent les constitutions démocratiques ; c'est pourquoi le fait de se sentir relégué ou de souffrir d'une absence de reconnaissance sociale éloigne de la vie politique ou porte à se réfugier dans des attitudes de raidissement protestataire.

Mais la citoyenneté politique peut être en elle-même une ressource et un levier pour ceux qui ne disposent pas de l'intégration sociale par le travail. Elle est une ressource concrète par les

⁷⁹ Travail et intégration sociale, Bruno Flacher, Bréal, 2008.

droits qu'elle offre avec le bulletin de vote et plus largement les droits d'expression et de manifestation. La participation politique ne se résume pas au vote ; elle s'exprime aussi par l'usage des droits d'organisation qui rendent possible l'émergence et la structuration des mouvements sociaux; les mouvements de chômeurs en sont une illustration. Elle est aussi une ressource symbolique : le sentiment d'appartenance à la même communauté politique nourrit l'idée des droits-créances. Les initiateurs des mouvements de chômeurs ont, par exemple, fait largement référence au préambule de la constitution où est inscrit le principe du droit au travail.

Affirmer aujourd'hui le droit au travail c'est affirmer un droit à l'existence sociale par le salaire. Louis Blanc n'est plus là pour proposer la mise en place des ateliers nationaux. Si le droit au travail suppose aujourd'hui la croissance économique, il réclame aussi le droit du travail. Celui-ci contribue à créer, dans une économie de marché, les conditions d'une « saine » concurrence, celle qui n'accorde pas une prime au « moins-disant social ». Cela implique le plein respect des règles produites par la loi et la négociation collective. Si, comme le proclamait Félix Pyat en novembre 1848, « le droit au travail, c'est le droit de vivre en travaillant », le respect du droit du travail garantit la possibilité pour ceux qui ont un travail d'en vivre, de ne pas tomber dans le nouveau paupérisme des *bad jobs*; le droit du travail est aussi protecteur de l'emploi existant et créateur de nouveaux emplois en éliminant le surtravail.

« Entre le fort et le faible, c'est la liberté qui opprime et la loi qui libère », affirmait Henri Lacordaire.

7. Le temps libre au travail ?80

Au vu des résultats obtenus dans la série d'interventions qui ont suivi les enquêtes utilisées dans ce livre, dans les secteurs les plus variés, on peut retenir le diagnostic paradoxal suivant : l'intensification du travail a progressé malgré tout dans beaucoup de secteurs d'activité. Mais, sous le masque d'une mobilisation de tous les instants, pour beaucoup de travailleurs, une immobilisation psychique insidieuse fait trop souvent son nid. D'un côté, s'avance une sorte d'« externalisation de la respiration », figure moderne du travail « en apnée ». Mais, de l'autre, cette suractivité ressemble de plus en plus à un engourdissement social et psychologique. Le travail est « malade », enflammé et éteint à la fois. Gâté par le manque d'air, il essouffle ceux qui travaillent sans pour autant reposer les autres, ceux qui sont livrés à la respiration artificielle des appareils du chômage de masse.

L'efficacité du travail est pourtant, comme ce livre voulait déjà le montrer, tout le contraire de cette intensification factice. Car, au fond, « bien » travailler aujourd'hui réclame toujours plus d'avoir le loisir, dans le travail lui-même, de penser et de repenser ce qu'on fait. Ce loisir, c'est le temps qu'on perd pour en gagner, l'imagination de ce qu'on aurait pu faire et de ce qu'il faudra refaire, soi-même et avec les autres. La qualité du travail est maintenant indissociable du dégagement d'un temps libre en son sein. Et ce, alors même que l'ainsi nommé temps libre est si souvent compris comme un domaine à part dans la vie personnelle et sociale, assigné au « hors-travail ». La qualité du travail trouve paradoxalement de plus en plus ses ressorts dans l'interruption de l'action, là où l'activité s'arrête pour faire reculer ses limites, dans la disponibilité conquise au travers du résultat, par-delà le déjà-fait » et au-delà du « déjà-dit ». Le temps « libéré » sur revenir sur ses actes, les juger avec son collègue, même différemment de son collègue, contre sa hiérarchie et aussi avec elle, devient une condition pour pouvoir se reconnaître dans le travail qu'on fait. Car c'est la possibilité

⁸⁰ Le travail sans l'homme? Pour une psychologie des milieux de travail et de vie, Yves Clot, La Découverte, 1995-2008, p. 267-269.

préservée de s'étonner, la curiosité nourrie par l'échange au sein de collectifs humains tournés vers le réel ; ce réel qui tient si bien tête aux idées reçues. La pensée y circule alors pour progresser. Autrement dit, le travail contemporain sollicite le loisir de déchiffrer, alors que, simultanément, il est trop souvent soumis à la seule injonction de chiffrer.

De plus, ce loisir-là ne « s'externalise » pas sans risques. Quand l'activité professionnelle manque de respiration, elle finit par empoisonner la vie entière. Elle a le bras long. Ce qui s'y trouve empêché intoxique les autres domaines de l'existence. Alors, le « temps libre », refoulé « hors travail », vire au **temps mort**. Quand l'activité ordinaire se trouve systématiquement contrariée, ravalée et finalement désaffectée, la vie au travail, d'abord impensable, devient indéfendable aux yeux de ceux qui s'y livrent. Ils peuvent alors être gagnés par un sentiment de futilité et d'insignifiance. Ainsi s'explique que la suractivité professionnelle soit compatible avec une certaine forme de désœuvrement psychologique. Au-delà d'un seuil, l'intensification factice du travail laisse la vie en jachère en la privant paradoxalement de toute intensité réelle. C'est là la source essentielle du malaise actuel dans le travail.

Car la valeur du travail réalisé chaque jour ne réside pas seulement dans ce qui est fait mais dans ce qu'on peut apprendre chaque fois en le faisant et dans ce qu'on imagine pouvoir essayer encore en le refaisant. Alors seulement on s'y retrouve. Sans doute ce loisir-là n'est-il pas de tout repos. Car il n'est un dégagement à l'égard de l'organisation du travail qu'au prix d'un engagement dans une autre histoire que l'histoire personnelle de chacun. Ce temps libre n'est pas libéré de l'effort. Car c'est un effort pour ceux qui travaillent d'inscrire leur activité propre dans la mémoire collective d'un milieu. Mais c'est là ce qui rend le travail défendable à leurs propres yeux, ce qui fait qu'une vie professionnelle vaut d'être vécue. Pouvoir se sentir comptable d'une mémoire professionnelle, lot commun du travail, d'où chacun peut tirer quelque chose et où il peut déposer ce qu'il a trouvé, est un ressort subjectif très actif dans le travail contemporain. C'est d'autant plus vital que l'objet de l'activité s'éloigne de la chose industrielle qui, en quelque sorte, la lestait. Le mauvais traitement de cet arrimage à une histoire collective dans laquelle on peut se reconnaître est sans aucun doute à l'origine de beaucoup de situations professionnelles pathogènes.

8. La travail devenu superflu ?81

Quand l'emploi s'est emparé de la société, nous avons troqué la liberté contre la sécurité (illusoire) de l'organisation. Le fondement du travail et de l'emploi comme catégories organisationnelles n'est pas l'échange comme à l'époque du travail-marchandise, mais la capacité à servir une organisation, quelle qu'elle soit. Ainsi, le travail dans le noyau central est revalorisé en tant qu'activité de gestion (l'activité de service par excellence), alors que les sans-emploi sont appelés à développer leur employabilité (leur aptitude à servir) afin d'assurer l'insertion de nouvelles couches concentriques à la périphérie des cercles qui entourent le noyau central. Le travail et l'emploi continuent d'être présentés comme le *one best way* de faire partie de la société parce qu'ils renvoient à des **pratiques d'exclusion inhérentes à la société organisée** : l'insertion des exclus contraints à l'enfermement dans un cercle à la périphérie de la société est une mesure qui permet à ce type de société de continuer à fonctionner.

C'est le travail qui est devenu superflu, pas nous. Dire que le travail superflu rend l'homme superflu, c'est accepter l'idée que nous soyons, comme êtres humains, réductibles au travail ou, pis, à l'emploi. Le travail n'offre aucune valeur intrinsèquement positive, aucune connotation de citoyenneté (si ce n'est la citoyenneté organisationnelle). Dans le cadre des

⁸¹ La révolution du travail, de l'artisan au manager, Rolande Pinard, Liber Montréal, 2008, p. 413-415.

questionnements actuels autour de la fin du travail et à la polémique qu'ils engendrent, il appert que les réticences à vouloir la fin du travail ne manifestent pas seulement le refus d'abandonner les valeurs bourgeoises de l'utilité et de la liberté rattachées au travail (une forme de nostalgie du libéralisme) ; elles manifestent aussi et surtout une confusion conceptuelle issue de son organisation qui, par exemple, fait prendre la managérialisation du travail pour une forme de démocratisation et l'employabilité pour un moyen de redonner sa dignité à l'être humain (qu'il aurait perdue en même temps que le travail). Cette confusion provient de l'« oubli de la société », du fait que l'on omet de situer le travail dans la totalité sociétale concrète qui l'a fait naître, créature et créatrice des rapports sociaux qui l'ont transformé. Parce que le rôle du management comme agent de cette transformation est habituellement limité par la sociologie du travail à l'expropriation des travailleurs de leur capacité intellectuelle de conception de l'activité de travail, leur participation à la gestion aujourd'hui promue apparaît comme un renversement de situation qui redonne aux travailleurs leur capacité perdue. Or, le management a contribué à transformer de façon irréversible le sens du travail parce qu'il a contribué à transformer radicalement la société. Nous ne pouvons, en sociologie, faire abstraction de cette transformation sociétale et prétendre qu'il suffise de changer l'entreprise et l'activité concrète pour que le travail retrouve ses lettres de « noblesse », bourgeoises et ouvrières.

À l'heure actuelle, l'enjeu crucial est la sauvegarde et la création de pratiques sociales, d'une capacité d'action collective menacée par l'organisation. Tout comme les bourgeois ont imposé leur définition de la liberté contre la servitude féodale, puis les ouvriers, la leur contre la servitude capitaliste, nous avons collectivement la responsabilité de sauvegarder notre aptitude à la liberté contre la servitude gestionnaire. L'exercice de la liberté et la construction d'institutions nouvelles comme espace commun passent par l'énonciation de questions posant pourquoi et au nom de quoi nous agissons, de « penser ce que nous faisons », comme nous y exhorte Arendt. Ce questionnement est essentiel pour poser un regard critique sur le sort que nous faisons à la société par notre (in) action. Il s'agit en somme de revenir dans la sphère publique, de la recréer, afin de sortir de cet espace privé (atomisé) où nous confine notre condition de travailleur (avec ou sans travail), qui empêche l'expression libre, subjective, intersubjective, imprévisible, l'expression qui s'oppose à la logique organisationnelle de la société. Ce combat ne met pas des adversaires en présence, il n'est pas dirigé contre quelqu'un ou quelque chose : il s'impose pour nous, pour la société.

9. Qu'est-ce qu'un bon travail ?82

La disparition des outils de notre horizon éducatif est le premier pas sur la voie de l'ignorance totale du monde d'artefacts que nous habitons. De fait, il s'est développé depuis quelques années dans le monde de l'ingénierie une nouvelle culture technique dont l'objectif essentiel est de dissimuler autant que possible les entrailles des machines. Le résultat, c'est que nombre des appareils que nous utilisons dans la vie de tous les jours deviennent parfaitement indéchiffrables. Soulevez le capot de certaines voitures (surtout si elles sont de marque allemande) et, en lieu et place du moteur, vous verrez apparaître quelque chose qui ressemble à l'espèce d'obélisque lisse et rutilant qui fascine tellement les anthropoïdes au début du film de Stanley Kubrick 2001 : L'Odyssée de l'espace. Bref, ce que vous découvrez, c'est un autre capot sous le capot. Cet art de la dissimulation a bien d'autres exemples. De nos jours, pour dévisser les vis qui maintiennent ensemble les différentes parties des appareils de petite taille, il faut souvent utiliser des tournevis ultraspéciaux qui

⁸² Éloge du carburateur, essai sur le sens et la valeur du travail, Matthew B. Crawford, La Découverte, 2010, p.7-16.

sont très difficiles à trouver dans le commerce, comme pour dissuader les curieux ou les insatisfaits de mettre leur nez dans les entrailles de ces objets. Inversement, mes lecteurs d'âge mûr se souviendront sans doute que, il n'y a pas si longtemps, le catalogue Sears incluait des graphiques et des schémas décrivant les parties et le fonctionnement de tous les appareils domestiques et de nombreux autres engins mécaniques. L'intérêt du consommateur pour ce genre d'information passait alors pour une évidence.

Ce déclin de l'usage des outils semble présager un changement de notre relation avec le monde matériel, débouchant sur une attitude plus passive et plus dépendante. Et de fait, nous avons de moins en moins d'occasions de vivre ces moments de ferveur créative où nous nous saisissons des objets matériels et les faisons nôtres, qu'il s'agisse de les fabriquer ou de le réparer. Ce que les gens ordinaires fabriquaient hier, aujourd'hui, ils l'achètent ; et ce qu'ils réparaient eux-mêmes, ils le remplacent intégralement, ou bien louent les services d'un expert pour le remettre en état, opération qui implique souvent le remplacement intégral d'un appareil en raison du dysfonctionnement d'une toute petite pièce.

Cet ouvrage plaide pour un idéal qui s'enracine dans la nuit des temps mais ne trouve plus guère d'écho aujourd'hui : le savoir-faire manuel et le rapport qu'il crée avec le monde matériel et les objets de l'art. Ce type de savoir-faire est désormais rarement convoqué dans nos activités quotidiennes de travailleurs et de consommateurs, et quiconque se risquerait à suggérer qu'il vaut la peine d'être cultivé se verrait probablement confronté aux sarcasmes du plus endurci des réalistes : l'économiste professionnel. Ce dernier ne manquera pas, en effet, de souligner les « coûts d'opportunité » de perdre son temps à fabriquer ce qui peut être acheté dans le commerce. Pour sa part, l'enseignant réaliste vous expliquera qu'il est irresponsable de préparer les jeunes aux professions artisanales et manuelles, qui incarnent désormais un stade révolu de l'activité économique. On peut toutefois se demander si ces considérations sont aussi réalistes qu'elles le prétendent, et si elles ne sont pas au contraire le produit d'une certaine forme d'irréalisme qui oriente systématiquement les jeunes vers les métiers les plus fantomatiques.

Aux environs de 1985, on a commencé à voir apparaître dans les revues spécialisés en éducation des articles intitulés « La révolution technologique en marche » ou « Préparez vos enfants à un avenir high-tech mondialisé ». Bien entendu, ce genre de futurisme n'est pas nouveau en Amérique. Ce qui est nouveau, c'est le mariage du futurisme et de ce qu'on pourrait appeler le « virtualisme », l'idée que, à partir d'un certain moment, nous finirons par prendre congé de la réalité matérielle et par flotter librement dans un univers économique d'information pure. En fait, ce n'est pas si nouveau, cela fait bien cinquante ans qu'on nous ressasse que nous sommes au seuil de la « société postindustrielle ». S'il est vrai que nombre d'emplois industriels ont migré sous d'autres cieux, les métiers manuels de type artisanal sont toujours là. Si vous avez besoin de faire construire une terrasse ou de faire réparer votre véhicule, les Chinois ne vous seront pas d'une grande utilité. Rien d'étonnant à cela, ils habitent en Chine. Et de fait, on constate l'existence d'une pénurie de main-d'œuvre tant dans le secteur de la construction que dans celui de la mécanique auto. Pourtant, les intellectuels ont trop souvent eu tendance à mettre ces métiers manuels dans le même sac que les autres formes de travail industriel : tout ça, c'est des boulots de « cols bleus », et donc tous censés appartenir à une espèce en voie de disparition. Mais depuis peu, ce consensus a commencé à se fissurer; ainsi, en 2006, le Wall Street Journal se demandait si « le travail [manuel] qualifié n'était pas en train de devenir l'une des voies privilégiées pour accéder à une vie confortable ». Ce livre n'est pas vraiment un livre d'économie ; il s'intéresse plutôt à l'expérience de ceux qui s'emploient à fabriquer ou réparer des objets. Je cherche aussi à comprendre ce qui est en jeu quand ce type d'expérience tend à disparaître de l'horizon de nos vies. Quelles en sont les conséquences du point de vue de la pleine réalisation de l'être humain ? L'usage des outils est-il une exigence permanente de notre nature ? Plaider en faveur d'un renouveau du savoir-faire manuel va certainement à rencontre de nombre de clichés concernant le travail et la consommation ; il s'agit donc aussi d'une critique culturelle. Quelles sont donc les origines, et donc la validité, des présupposés qui nous amènent à considérer comme inévitable, voire désirable, notre croissant éloignement de toute activité manuelle ?

 (\ldots)

Au moment où j'écris ces lignes⁸³, l'ampleur de la crise économique est encore incertaine, mais elle semble s'approfondir. Les institutions et les professions les plus prestigieuses sont en train de traverser une véritable crise de confiance. Mais cette crise est aussi une occasion de remettre en question nos présupposés les plus élémentaires. **Qu'est-ce qu'un « bon » travail**, qu'est-ce qu'un travail susceptible de nous apporter tout à la fois sécurité et dignité ? Voilà une question qui n'avait pas été aussi pertinente depuis longtemps.

10. Le bonheur par le travail ?84

Si puissante que soit notre technologie et si complexes que soient nos corporations, la plus remarquable caractéristique du monde contemporain du travail est peut-être finalement interne, consistant en un certain aspect de nos mentalités : la croyance très répandue que notre travail doit nous rendre heureux. Le travail a été au centre de toutes les sociétés ; la nôtre est la première à suggérer qu'il pourrait être beaucoup plus qu'une punition ou une pénitence, et que nous devons chercher à travailler même en l'absence d'un impératif financier. Notre choix d'une profession est censé définir notre identité, au point que la question la plus insistante que nous posons aux gens dont nous faisons la connaissance ne porte pas sur leur origine ou leurs parents, mais sur ce qu'ils font, l'idée étant que le chemin vers une existence dotée de sens doit invariablement passer par le portail d'un emploi satisfaisant et profitable.

Il n'en a pas toujours été ainsi. Au IV^e siècle avant notre ère, Aristote définissait une attitude qui allait durer plus de deux mille ans lorsqu'il parlait d'une incompatibilité foncière entre la satisfaction et un emploi rémunéré. Pour le philosophe grec, le besoin pécuniaire rabaissait au rang des esclaves et des animaux. Le travail manuel, non moins que les côtés mercantiles de l'esprit, menait à une déformation psychologique. Seuls un revenu privé et une vie de loisir pouvaient permettre aux citoyens de goûter réellement les plaisirs supérieurs de la musique et de la philosophie.

Le christianisme ajouta à la conception aristotélicienne la doctrine, plus sombre encore, selon laquelle les misères du travail sont un moyen approprié et immuable d'expier les péchés d'Adam. Ce ne fut pas avant la Renaissance que de nouveaux sons de cloche commencèrent à se faire entendre. Dans les biographies de grands artistes tels que Léonard de Vinci et Michel-Ange, on voit les premières références aux mérites et beautés de l'activité pratique. Si cette réévaluation fut d'abord limitée au travail artistique, et seulement à ses exemples les plus admirés et encensés, elle en vint à englober presque toutes les occupations. Vers le milieu du XVIII^e siècle, en un défi direct à la position aristotélicienne, Diderot et d'Alembert publièrent leur *Encyclopédie* en vingt-sept volumes, emplie d'articles célébrant le génie particulier que supposent des tâches telles que fabriquer du pain, planter des asperges, faire marcher un moulin à vent, forger une ancre, imprimer un livre ou exploiter une mine d'argent. Le texte était accompagné de planches montrant les outils employés pour effectuer ces tâches — poulies, tenailles, crampons, instruments dont le lecteur ne comprenait peut-être pas toujours

^{83 2009}

⁸⁴ Splendeurs et misères du travail, Alain de Botton, Mercure de France, 2010, p.

l'usage précis, mais dans lesquels il pouvait néanmoins reconnaître des moyens d'accomplir habilement un honnête et digne labeur. Après avoir passé un mois dans une fabrique d'épingles à Laigle en Normandie, le littérateur Alexandre Deleyre rédigea ce qui était peut-être l'article le plus frappant de l'*Encyclopédie*, dans lequel il décrivait respectueusement les quinze étapes nécessaires pour transformer une pièce de métal en un de ces objets minuscules, souvent peu remarqués, utilisés par les couturières.

Censée être un dictionnaire raisonné des connaissances humaines, l'*Encyclopédie* était en réalité **un hymne à la noblesse du travail**. Diderot dévoila ses intentions dans un article sur l'Art où il critiquait sévèrement ceux qui étaient enclins à ne vénérer que les arts « libéraux » (la musique et la philosophie d'Aristote) tout en dédaignant leurs équivalents « mécaniques » (tels que la fabrication d'horloges et le tissage de la soie) : « Les *Arts libéraux* se sont assez chantés eux-mêmes ; ils pourraient employer maintenant ce qu'ils ont de voix à célébrer les *Arts mécaniques*. C'est aux *Arts libéraux* à tirer les *Arts mécaniques* de l'avilissement où le préjugé les a tenus si longtemps. »

Ainsi les penseurs bourgeois du XVIII^e siècle renversèrent-ils la formule d'Aristote : les satisfactions que le philosophe grec avaient associées au loisir étaient transposées dans la sphère du travail, tandis que les tâches sans récompense financière étaient dépouillées de toute importance réelle et laissées aux attentions fortuites de dilettantes décadents. Il semblait maintenant aussi impossible qu'on pût être heureux et improductif qu'il avait jadis paru improbable qu'on pût travailler et être humain.

Certains aspects de cette évolution dans les attitudes envers le travail avait d'intéressantes corrélations dans les idées sur l'amour. Dans ce domaine aussi, la bourgeoisie du XVIII^e siècle joignait l'agréable au nécessaire. Elle estimait qu'il n'y avait pas d'incompatibilité foncière entre la passion sexuelle et les exigences pratiques de la paternité ou maternité dans une cellule familiale, et qu'il pouvait donc y avoir de l'amour dans le mariage — comme il pouvait y avoir du plaisir dans un emploi rémunéré.

Engageant un processus dont nous sommes encore les héritiers, la bourgeoisie européenne fit le grand pas d'admettre à la fois dans le mariage et dans le travail les satisfactions que les aristocrates avaient limitées jusque-là d'une façon pessimiste — ou peut-être réaliste — aux domaines subsidiaires de la liaison amoureuse et du passe-temps.

11. Le CDI, un nouvel eldorado ?85

«La crise. On ne parlait que de ça, mais sans savoir réellement qu'en dire, ni comment en prendre la mesure. Tout donnait l'impression d'un monde en train de s'écrouler. Et pourtant, autour de nous, les choses semblaient toujours à leur place. J'ai décidé de partir dans une ville française où je n'ai aucune attache, pour chercher anonymement du travail. J'ai loué une chambre meublée.

Je ne suis revenue chez moi que deux fois, en coup de vent : j'avais trop à faire là-bas. J'ai conservé mon identité, mon nom, mes papiers, et je me suis inscrite au chômage avec un baccalauréat pour seul bagage. Je suis devenue blonde.

Je n'ai plus quitté mes lunettes. Je n'ai touché aucune allocation.

Il était convenu que je m'arrêterais le jour où ma recherche aboutirait, c'est-à-dire celui où je décrocherais un CDI. Ce livre raconte ma quête, qui a duré presque six mois, de février à juillet 2009. J'ai gardé ma chambre meublée. J'y suis retournée cet hiver écrire ce livre. »

-

⁸⁵ Le quai de Ouistreham, Florence Aubenas, Éditions de l'Olivier, 2010, quatrième de couverture.

12. L'intermittence comme modèle ?86

On ne peut défendre l'automatisation sans assumer les problèmes sociaux qu'elle crée et l'irrationalité économique qu'elle induit dans l'état actuel de nos économies. Il n'y a donc pas d'autre solution que de produire une nouvelle rationalité économique, une rationalité de l'automatisation. Je ne dis pas qu'il faut empêcher l'automatisation de se développer, tout au contraire, je crois, comme les ministres de l'Économie qui se succèdent en France, qu'il faut s'y engager résolument — d'autant qu'elle va se développer avec ou sans les gouvernements, que ceux-ci cherchent à en freiner ou à en accélérer l'avancée, à plus ou moins long terme. L'enjeu est donc de penser et d'expérimenter de nouveaux modèles intégrant de façon rationnelle cette vérité de l'automatisation. Et pour cela, il y a des hypothèses.

La mienne, qui n'est pas seulement la mienne, puisque c'est celle de l'association Ars Industrialis, c'est qu'il faut prendre le **régime des intermittents du spectacle pour modèle**. Celui-ci constitue la matrice du revenu contributif en matière de droit du travail, comme le logiciel libre est notre matrice de référence en matière de droit de la propriété intellectuelle et de l'organisation du travail.

Le problème majeur, c'est le chômage. Or, **une très bonne manière de supprimer le chômage, c'est de supprimer l'emploi**. S'il n'y a plus d'emploi, il n'y a plus de chômage. Le chômage est un état de carence régi par le droit du travail lui-même conçu sur le modèle de l'emploi. Le chômage se définit par rapport à l'emploi.

Il faut cesser de définir les allocations de ressources par rapport à l'emploi, que ce soit pour ceux qui n'ont pas d'emploi, qui sont en cela dits chômeurs, ou pour ceux qui sont employés, c'est-à-dire salariés. Admettons qu'il n'y ait plus structurellement ni chômage ni salariat, sinon à la marge du système macro-économique. Il faut dès lors inventer une autre façon d'allouer des ressources, qui soit, d'une part, favorable à la solvabilité du système nouveau fondé sur l'automatisation, qui permette l'existence de marchés sur lesquels vendre les marchandises produites par les robots aussi bien que par les postes de production temporairement salariés (comme c'est le cas dans le régime d'intermittence) et, d'autre part, productrice de capacitation et en cela d'une valeur d'un nouveau genre, au-delà des valeurs d'usage et d'échange, néguentropique donc, que nous appelons la valeur pratique, et qui est caractéristique de ce qui constitue les savoirs sous toutes leurs formes – savoirs dont chacun s'accorde à reconnaître qu'ils constitueront la plus haute des valeurs dans la société qui vient. La valeur pratique ne s'use pas, ne se jette pas, est irréductible à sa valeur d'échange (à la différence de la valeur d'usage ou de la force de travail) et permet de valoriser le passé tout en se projetant dans l'avenir. C'est cette valeur, le savoir, qu'une nouvelle façon de redistribuer ce qui est gagné avec l'automatisation, à savoir du temps, doit engendrer à travers une théorie et une pratique économiques qui dépassent les notions anciennes de valeur d'échange et de valeur d'usage. Anciennes, je le précise, ne veut pas dire ici caduques, mais insuffisantes face aux défis de l'automatisation généralisée.

Le revenu minimum d'existence ne suffit pas, même si nous en soutenons le principe. Il faut créer un **revenu contributif** qui permette aux gens de produire des externalités positives fondées sur de la valeur pratique, et engendrant en outre de la valeur sociétale. La valeur sociétale est structurellement et fonctionnellement génératrice de solidarité. Il s'agit d'une solidarité fonctionnelle, qui n'est pas fondée simplement sur le cœur, mais sur la raison et l'efficacité – c'est-à-dire aussi sur le partage que produit la valeur pratique en tant qu'elle consiste dans le développement, la circulation et la transmission des savoirs. La valeur pratique est partagée parce qu'elle constitue du savoir, et tout savoir est ce qui fait l'objet de

⁸⁶ L'emploi est mort, vive le travail! Entretien de Bernard Stiegler avec Ariel Kyrou, Éditions Mille et une nuits, mai 2015, p. 101-111

transmissions et d'échanges avec d'autres « sachants » aussi bien que vers ceux qui ne savent pas encore et qu'il s'agit d'éduquer ou d'instruire. Les savoirs créent spontanément des communautés qui perdurent à travers les générations parce qu'ils constituent l'accumulation de l'expérience humaine, laquelle est son patrimoine commun, et le plus précieux qui soit, mais qui ne doit pas être approprié et privatisé comme c'est aujourd'hui le cas.

À l'inverse de la valeur pratique, la valeur d'usage se perd avec le temps et se dilue de façon inflationniste dans la valeur d'échange. Vous achetez des chaussures, vous les portez, elles se dévalorisent. Soit elles ne sont plus à la mode si vous êtes un consommateur parfait de votre époque, soit tout simplement les semelles s'abîment et vous êtes obligé de les jeter, un jour ou l'autre, même si vous pouvez d'abord les confier au cordonnier pour autant qu'elles sont réparables. De toute façon, cela s'use. La valeur pratique, en revanche, se développe et s'enrichit avec le temps en constituant du savoir. Or, la société de demain sera nécessairement une société de savoir s'il est vrai que, face aux incroyables défis auxquels l'humanité est désormais confrontée, une augmentation et un partage sans précédent des savoirs et de l'intelligence collective sont tout simplement les conditions sine qua non de sa survie.

Certains comme Tony Blair parlent de la société de la connaissance, entendant par-là les industries de la connaissance, mais cette société de la connaissance n'est en réalité et pour le moment qu'une société de l'automatisation (et une « dissociété », comme dit Jacques Généreux). Elle ne donnera une société du savoir qu'à la condition de transformer très en profondeur les organisations sociales de la société industrielle intégralement automatisée.

La question est d'inventer une nouvelle façon de produire de la valeur par la redistribution intelligente des gains de productivité. L'automatisation génère des gains de productivité qui ne sont plus redistribuables sous forme de salaire, puisque cette productivité nouvelle consiste à remplacer l'emploi salarié par le robot. Or, on ne va pas donner un salaire au robot : le robot ne consomme pas plus que l'énergie dont il a besoin. C'est donc aux individus privés d'emploi par les robots qu'il faut donner un salaire. Mais puisqu'il n'y a plus ni emploi ni chômage, ce ne sera ni un salaire ni une allocation de chômage : ce sera un revenu contributif. Ce revenu contributif, c'est un revenu alloué à tout le monde sur une base qui permet de vivre décemment, de s'éduquer et de développer des capacités, c'est-à-dire des formes de savoir, que la société a besoin de valoriser et qui est un droit « rechargeable » en fonction de l'activité de socialisation de capacités ainsi développées par les individus en direction des groupes. Le 21 mars 2015, Arnauld de L'Épine a présenté au théâtre Gérard Philipe un train de mesures que nous recommandons de mettre en œuvre sans tarder sur les territoires d'expérimentation, proposant notamment des dispositifs d'évaluation de la valeur contributive, de définition collective de projets contributifs et d'investissements contributifs, et des principes de financement d'une nouvelle puissance publique contributive. Tour cela nous paraît être la condition de concrétisation d'une politique systématique de capacitation au sens d'Amartya Sen et à l'époque des technologies réticulaires numériques.

Amartya Sen est un économiste qui a montré que les sociétés qui maintiennent leur savoirvivre sont beaucoup plus résistantes que les autres. Il a mené des recherches sur les Bangladais, essayant de comprendre pourquoi et comment leur espérance de vie est supérieure à celle des habitants de Harlem alors qu'ils n'ont pas accès à l'eau courante, pas d'égouts, pas d'écoles... Sen a montré qu'ils sont « résilients » parce qu'ils ont réussi à maintenir et développer leur savoir-vivre, formé par ce qu'il appelle des capacités.

Que le monde de demain ne puisse trouver sa voie que dans une nouvelle forme de société industrielle où le savoir va être amené à se développer comme jamais, et sans doute sous des formes inédites, c'est absolument évident. Le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC) a annoncé le 13 avril 2014 qu'il va probablement y avoir une montée de la température de 4,8 degrés centigrades dans le monde d'ici la fin du siècle si rien

ne change. Si on ne met pas l'automatisation au service d'une renaissance des savoirs, la catastrophe est inéluctable.

La société planétaire est confrontée à d'immenses problèmes : réchauffement climatique, démographie, crise de l'eau, pathologies mentales en tout genre, etc. — et insolvabilité structurelle que masque la « cavalerie » assistée par ordinateur en quoi consiste de nos jours la spéculation. Face au nombre de défis auxquels l'humanité est confrontée, les travaux d'Hercule sont une partie de campagne. Pour résoudre ces immenses problèmes, il n'y a pas d'autre possibilité que d'élever l'intelligence collective en augmentant spectaculairement les savoirs partagés — ce que précisément l'automatisation rend possible sans doute pour la première fois.

Cela signifie qu'il faut remplacer le pouvoir d'achat par du **savoir d'achat**. Je dis « savoir d'achat » parce que, dans le modèle auquel nous réfléchissons à Ars Industrialis, il continue à y avoir de l'achat, c'est-à-dire de la valeur d'échange – même si ce n'est plus la base de la société. Mais cet achat – de billets de train, d'ordinateurs, de boîtes de petits pois – n'est plus organisé par un pouvoir d'achat, ni par une incitation à l'achat mise en œuvre par le marketing et la publicité qui prescrivent des comportements d'achat irresponsable. Il faut remplacer cela par le savoir d'achat, c'est-à-dire par une économie marchande intelligente. Intelligente veut dire ici soutenable, rationnelle, qui valorise ce qui peut l'être, en étant le plus économe possible, parce que cela fait beaucoup de monde, les 9 milliards d'habitants attendus sur la planète avec une élévation très sensible de la température... Et donc il est très important que ces habitants aient une pensée collective de la rationalité au sein de laquelle seulement ils peuvent vouloir et savoir vivre ensemble, et non s'entre-tuer dans un massacre généralisé.

C'est absolument réalisable. Et c'est réalisable dans une période qui commence maintenant, et qui, dans vingt ans, si l'on croit Bill Gates aussi bien que Randall Collins et tous ceux que j'ai déjà cités, aboutira à la disparition définitive de la société fondée sur l'emploi. La tendance est évidemment là, tous les gens un peu sérieux le reconnaissent, et ceux qui disent le contraire soit sont ignorants et incompétents, soit se mettent la tête dans le sable, soit sont malhonnêtes. Après cela, il y a évidemment bien des façons de voir les vingt années à venir et le temps de cette économie de transition dans laquelle nous devons nous engager.

Annexe

A. Bibliographie

1. Livres

- Les affects de la politique, Frédéric Lordon, Éditions du Seuil, octobre 2016
- *L'emploi est mort, vive le travail!* Entretien de Bernard Stiegler avec Ariel Kyrou, Éditions Mille et une nuits, mai 2015.
- La société automatique, 1. L'Avenir du travail, Bernard Stiegler, Fayard 2015.
- La gouvernance par les nombres, Alain Supiot, Fayard, 2015.
- L'évènement Anthropocène, Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, Editions du Seuil, 2013.
- Le travail, quelles valeurs?, Éditions Utopia 2012.
- Tunisian Girl, Blogueuse pour un printemps arabe, Lina Ben Mhenni, Éditions Indigènes, juin 2011.
- Les liaisons numériques, vers une nouvelle sociabilité?, Antonio A. Casilli, La couleur des Idées, Éditions du Seuil, 2010.
- Le quai de Ouistreham, Florence Aubenas, Éditions de l'Olivier, 2010.
- La démocratie Internet, promesses et limites, Dominique Cardon, La République des Idées, Éditions du Seuil, 2010.
- Splendeurs et misères du travail, Alain de Botton, Mercure de France, 2010.
- Éloge du carburateur, essai sur le sens et la valeur du travail, La Découverte, 2010.
- Réinventer la politique avec Hannah Arendt, Thierry Ternisien d'Ouville, Éditions Utopia, 2010.
- Le citoyen de verre, entre surveillance et exhibition, Wolfang Sofsky, L'Herne, 2008 pour l'édition originale et 2011 pour la traduction.
- La révolution du travail, de l'artisan au manager, Rolande Pinard, Liber Montréal, 2008.
- Le travail sans l'homme ? Pour une psychologie des milieux de travail et de vie, Yves Clot, La Découverte, 1995-2008.
- Travail et intégration sociale, Bruno Flacher, Bréal, 2008.
- Les désordres du travail, enquête sur le nouveau productivisme, Philippe Askenazy, La République des Idées, Éditions du Seuil, 2004.
- Le travail sans qualités, Richard Sennet, 10/18, Albin Michel, 2000.
- Le travail, une valeur en voie de disparition, Dominique Méda, Champs/Flammarion, 1995.
- L'homme numérique, Nicholas Negroponte, Robert Laffont, 1995.
- *L'Âge des extrêmes, Histoire du court XX^e siècle*, Eric J. Hobsbawm, André Versaille éditeur, 1994 pour l'édition anglaise originale et 2008 pour la traduction française.
- *Métamorphoses du travail, critique de la raison économique*, André Gorz, foliosessais n°441, Éditions Galilée, 1988.
- *De la Révolution*, Hannah Arendt, folioessais, 1963 pour l'édition originale et 2012 pour la traduction.
- Condition de l'homme moderne, Hannah Arendt, Agora/Pocket, 1958 pour l'édition originale américaine, 1961 pour la traduction française.
- L'homme révolté, Albert Camus, folioessais n°15, 1951.

2. Dossiers

• Nuit Debout et notre monde, Les Temps Modernes, N° 691, Novembre-Décembre 2016.

- La démocratie, ça devrait être quoi ? Philosophie Magazine n° 104, novembre 2016.
- Facebook est-il notre ami? Le Un n° 124, 5 octobre 2016.
- À quel point sommes-nous prévisibles? Dossier de Philosophie Magazine n° 102, Septembre 2016.
- Liberté, inégalité, immortalité, le monde que vous prépare la Silicon Valley, dossier de Philosophie Magazine n°83, octobre 2014.
- Souriez, vous êtes surveillés, Manière de Voir n°133, février mars 2014.
- Cet objet (le portable) vous veut-il du bien?, dossier de Philosophie Magazine n°73, octobre 2013.
- Comprendre le réveil arabe, Manière de Voir n°117, juin juillet 2011.
- L'urbanisation du monde, Manière de Voir n° 114, décembre 2010 janvier 2011.
- Avons-nous encore un monde?, Politique et humanité chez Hannah Arendt, Cause Commune, printemps 2008, Cerf.

B. Textes permettant d'interroger la numérisation du monde

À partir d'un triple point de vue : philosophique, politique et historique.

1. La condition humaine (Hannah Arendt) 87

Je propose le terme de *vita activa* pour désigner trois activités humaines fondamentales : le travail, l'œuvre et l'action. Elles sont fondamentales parce que chacune d'elles correspond aux conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est donnée à l'homme.

Le travail est l'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital. La condition humaine du travail est la vie elle-même.

L'œuvre est l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence humaine, qui n'est pas incrustée dans l'espace et dont la mortalité n'est pas compensée par l'éternel retour cyclique de l'espèce. L'œuvre fournit un monde « artificiel » d'objets, nettement différent de tout milieu naturel. C'est à l'intérieur de ses frontières que se loge chacune des vies individuelles, alors que ce monde lui-même est destiné à leur survivre et à les transcender toutes. La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance-au-monde.

L'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde. Si tous les aspects de la condition humaine ont de quelque façon rapport à la politique, cette pluralité est spécifiquement la condition —non seulement la conditio sine qua non, mais encore la conditio per quam —de toute vie politique. C'est ainsi que la langue des Romains, qui furent sans doute le peuple le plus politique que l'on connaisse, employait comme synonymes les mots « vivre » et « être parmi les hommes » (inter homines esse desinere). Mais sous la forme la plus élémentaire, la condition humaine de l'action est déjà implicite dans la Genèse. (« Il les créa mâle et femelle ») si l'on admet que ce récit de la création est en principe distinct de celui qui présente Dieu comme ayant d'abord créé l'homme (Adam) seul, la multitude des humains devenant le résultat de la multiplication. L'action serait un luxe superflu, une intervention capricieuse dans les lois générales du comportement, si les hommes étaient les répétitions reproduisibles à l'infini d'un

⁸⁷ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, 1961 et 1983, Pocket/Agora. pp.41-57

seul et unique modèle, si leur nature ou essence était toujours la même, aussi prévisible que l'essence ou la nature d'un objet quelconque. La pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est- à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître.

Ces trois activités et leurs conditions correspondantes sont intimement liées à la condition la plus générale de l'existence humaine : la vie et la mort, la natalité et la mortalité. Le travail n'assure pas seulement la survie de l'individu mais aussi celle de l'espèce. L'œuvre et ses produits - le décor humain - confèrent une certaine permanence, une durée à la futilité de la vie mortelle et au caractère fugace du temps humain. L'action, dans la mesure où elle se consacre à fonder et maintenir des organismes politiques, crée la condition du souvenir, c'està-dire de l'Histoire. Le travail et l'œuvre, de même, que l'action, s'enracinent aussi dans la natalité dans la mesure où ils ont pour tâche de procurer et sauvegarder le monde à l'intention de ceux qu'ils doivent prévoir, avec qui ils doivent compter : le flot constant des nouveaux venus qui naissent au monde étrangers. Toutefois, c'est l'action qui est le plus étroitement liée à la condition humaine de natalité; le commencement inhérent à la naissance ne peut se faire sentir dans le monde que parce que le nouveau venu possède la faculté d'entreprendre du neuf, c'est-à-dire d'agir. En ce sens d'initiative un élément d'action, et donc de natalité, est inhérent à toutes les activités humaines. De plus, l'action étant l'activité politique par excellence, la natalité, par opposition à la mortalité, est sans doute la catégorie centrale de la pensée politique, par opposition à la pensée métaphysique.

Dans sa compréhension, la condition humaine dépasse les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l'homme. Les hommes sont des êtres conditionnés parce que tout ce qu'ils rencontrent se change immédiatement en condition de leur existence. Le monde dans lequel s'écoule la vita activa consiste en objets produits par des activités humaines; mais les objets, qui doivent leur existence aux hommes exclusivement, conditionnent néanmoins de façon constante leurs créateurs. Outre les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l'homme sur terre, et en partie sur leur base, les hommes créent constamment des conditions fabriquées qui leur sont propres et qui, malgré leur origine humaine et leur variabilité, ont la même force de conditionnement que les objets naturels. Tout ce qui touche la vie humaine, tout ce qui se maintient en relation avec elle, assume immédiatement le caractère de condition de l'existence humaine. C'est pourquoi les hommes, quoi qu'ils fassent, sont toujours des êtres conditionnés. Tout ce qui pénètre dans le monde humain, ou tout ce que l'effort de l'homme y fait entrer, fait aussitôt partie de la condition humaine. L'influence de la réalité du monde sur l'existence humaine est ressentie, reçue comme force de conditionnement. L'objectivité du monde - son caractère d'objet ou de chose - et la condition humaine sont complémentaires : parce que l'existence humaine est une existence conditionnée, elle serait impossible sans les choses, et les choses seraient une masse d'éléments disparates, un non-monde, si elles ne servaient à conditionner l'existence humaine.

Évitons tout malentendu : la condition humaine ne s'identifie pas à la nature humaine, et la somme des activités et des facultés humaines qui correspondent à la condition humaine ne constitue rien de ce qu'on peut appeler nature humaine. Car ni celles que nous examinons ici, ni celles que nous laissons de côté, comme la pensée, la raison, ni même leur énumération la plus complète et la plus méticuleuse, ne constituent des caractéristiques essentielles de l'existence humaine en ce sens que, sans elles, l'existence ne serait plus humaine. Le changement le plus radical que nous puissions imaginer pour la condition humaine serait l'émigration dans une autre planète. Un tel événement, qui n'est plus tout à fait impossible, signifierait que l'homme aurait à vivre dans des conditions fabriquées, radicalement différentes de celles que lui offre la Terre. Le travail, l'œuvre, l'action, la pensée elle-même telle que nous la connaissons, n'auraient plus de sens. Et pourtant, ces hypothétiques voyageurs échappés à la Terre seraient encore humains ; mais tout ce que nous pourrions dire

quant à leur « nature », c'est qu'il s'agirait encore d'êtres conditionnés, bien que leur condition fût alors, dans une mesure considérable, faite par eux-mêmes.

Le problème de la nature humaine, problème augustinien (quaestio mihi factus sum, « je suis devenu question pour moi-même »), parait insoluble aussi bien au sens psychologique individuel qu'au sens philosophique général. Il est fort peu probable que, pouvant connaître, déterminer, définir la nature de tous les objets qui nous entourent et qui ne sont pas nous, nous soyons jamais capable d'en faire autant pour nous-mêmes : ce serait sauter par-dessus notre ombre. De plus, rien ne nous autorise à supposer que l'homme ait une nature ou une essence comme en ont les autres objets. En d'autres termes, si nous avons une nature, une essence, seul un dieu pourrait la connaître et la définir, et il faudrait d'abord qu'il puisse parler du « qui » comme d'un « quoi ». Notre perplexité vient de ce que les modes de connaissance applicables aux objets pourvus de qualités « naturelles », y compris nous-mêmes dans la mesure restreinte où nous sommes des spécimens de l'espèce la plus évoluée de la vie organique, ne nous servent plus à rien lorsque nous posons la question : Et qui sommes-nous? C'est pourquoi les tentatives faites pour définir la nature humaine s'achèvent presque invariablement par l'invention d'une divinité quelconque, c'est-à-dire par le dieu des philosophes qui, depuis Platon, s'est révélé à l'examen comme une sorte d'idée platonicienne de l'homme. Certes, en démasquant ces concepts philosophiques du divin, en y montrant les conceptualisations de qualités et de facultés humaines, on ne prouve pas, on ne fait même rien pour prouver la non-existence de Dieu; mais le fait que les essais de définition de la nature de l'homme mènent si aisément à une idée qui nous frappe comme nettement «surhumaine» et s'identifie par conséquent avec le divin, peut suffire à rendre suspect le concept même de «nature humaine».

D'autre part, les conditions de l'existence humaine – la vie elle-même, natalité et mortalité, appartenance au monde, pluralité, et la Terre – ne peuvent jamais «expliquer» ce que nous sommes ni répondre à la question de savoir qui nous sommes, pour la bonne raison qu'elles ne nous conditionnent jamais absolument. Telle a toujours été l'opinion de la philosophie, distincte des sciences (anthropologie, psychologie, biologie, etc.) qui s'occupent aussi de l'homme. Mais aujourd'hui, nous pouvons presque dire que nous avons démontré, voire scientifiquement prouvé, que, si nous vivons maintenant et devons probablement toujours vivre dans les conditions d'ici-bas, nous ne sommes pas de simples créatures terrestres. La science moderne doit ses plus grandes victoires à sa décision de considérer et de traiter la nature terrestre d'un point de vue véritablement universel, c'est-à-dire d'un point d'appui digne d'Archimède, choisi volontairement et explicitement hors de la Terre.

2. Science et langage (Hannah Arendt) 88

Peut-être ces possibilités relèvent-elles encore d'un avenir lointain; mais les premiers effets de boomerang des grandes victoires de la science se sont fait sentir dans une crise survenue au sein des sciences naturelles elles-mêmes. Il s'agit du fait que les «vérités» de la conception scientifique moderne du monde, bien que démontrables en formules mathématiques et susceptibles de preuves technologiques, ne se prêtent plus à une expression normale dans le langage et la pensée. Lorsque ces «vérités» peuvent s'exprimer en concepts cohérents, l'on obtient des énoncés «moins absurdes peut-être que cercle triangulaire, mais beaucoup plus que lion ailé» (Erwin Schrödinger). Nous ne savons pas encore si cette situation est définitive. Mais il se pourrait, créatures terrestres qui avons commencé d'agir en habitants de l'univers, que nous ne soyons plus jamais capables de comprendre, c'est-à-dire de penser et d'exprimer,

⁸⁸ Extrait du prologue de Condition de l'homme moderne

les choses que nous sommes cependant capables de faire. En ce cas tout se passerait comme si notre cerveau, qui constitue la condition matérielle, physique, de nos pensées, ne pouvait plus suivre ce que nous faisons, de sorte que désormais nous aurions vraiment besoin de machines pour penser et pour parler à notre place. S'il s'avérait que le savoir (au sens moderne de savoir-faire) et la pensée se sont séparés pour de bon, nous serions bien alors les jouets et les esclaves non pas tant de nos machines que de nos connaissances pratiques, créatures écervelées à la merci de tous les engins techniquement possibles, si meurtriers soient-ils.

Toutefois, en dehors même de ces dernières conséquences, encore incertaines, la situation créée par les sciences est d'une grande importance politique. Dès que le rôle du langage est en jeu, le problème devient politique par définition, puisque c'est le langage qui fait de l'homme un animal politique. Si nous suivions le conseil, si souvent répété aujourd'hui, d'adapter nos attitudes culturelles à l'état actuel des sciences, nous adopterions en toute honnêteté un mode de vie dans lequel le langage n'aurait plus de sens. Car les sciences ont été contraintes d'adopter une «langue» de symboles mathématiques qui, uniquement conçue à l'origine comme abréviation de propositions appartenant au langage, contient à présent des propositions absolument intraduisibles dans le langage. S'il est bon, peut-être, de se méfier du jugement politique des savants en tant que savants, ce n'est pas principalement en raison de leur manque de «caractère» (pour n'avoir pas refusé de fabriquer les armes atomiques), ni de leur naïveté (pour n'avoir pas compris qu'une fois ces armes inventées ils seraient les derniers consultés sur leur emploi), c'est en raison précisément de ce fait qu'ils se meuvent dans un monde où le langage a perdu son pouvoir. Et toute action de l'homme, tout savoir, toute expérience n'a de sens que dans la mesure où l'on en peut parler. Il peut y avoir des vérités ineffables et elles peuvent être précieuses à l'homme au singulier, c'est-à-dire à l'homme en tant qu'il n'est pas animal politique, quelle que soit alors son autre définition. Les hommes au pluriel, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils vivent et se meuvent et agissent en ce monde, n'ont l'expérience de l'intelligible que parce qu'ils parlent, se comprennent les uns les autres, se comprennent eux-mêmes.

3. Science, technologie et idéologie (Eric Hobsbawm) 89

Aucune période de l'histoire n'a été plus envahie par les sciences naturelles ni plus dépendante d'elles que le XX^e siècle. Mais aucune, depuis la rétractation de Galilée, n'a été moins à l'aise avec elles. Tel est le paradoxe auquel doit s'attaquer l'historien du siècle. Mais avant de m'y essayer, il importe de bien prendre la mesure du phénomène.

En 1910, le nombre total de physiciens et de chimistes allemand et britanniques ne dépassait sans doute pas 8000. À la fin des années 1980, on estimait le nombre des scientifiques et des ingénieurs effectivement engagés dans la recherche et le développement expérimental à près de cinq millions, dont près d'un million aux États-Unis, première puissance scientifique du monde, et un peu plus dans les États européens. Même dans les pays développés, la communauté scientifique est certes demeurée une toute petite fraction de la population, mais ses effectifs ont poursuivi une croissance tout à fait spectaculaire doublant plus ou moins en vingt ans après 1970, même dans les économies les plus avancées. (...) Dans les années 1980, le pays occidental avancé type produisait entre 130 et 140 doctorats es sciences par an pour chaque million d'habitants. (...) (...)

Que le XX^e siècle ait reposé sur la science n'a guère besoin de preuves. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, la science avancée» -c'est-à-dire le genre de connaissance qui ne pouvait ni s'acquérir

⁸⁹ Eric Hobsbawm, L'âge des extrêmes, André Versaille éditeur, 2008, extraits du chapitre Sorciers et apprentis : les sciences naturelles p. 673-715

par une expérience quotidienne, ni se pratiquer, ni même se comprendre sans de longues années d'études couronnées par une formation supérieure ésotérique - n'avait qu'une gamme d'applications pratiques relativement restreinte. La physique et les mathématiques du XVII^e siècle continuaient à gouverner les ingénieurs. (...)

Cela avait commencé à changer quelque part au cours du dernier tiers du siècle. À l'Ère des empires, commencent à apparaître non seulement les grandes lignes de la technologie de pointe moderne – il suffit de penser aux automobiles, à l'aviation, à la radio et au cinéma -, mais aussi celles de la théorie scientifique moderne : la relativité, la physique quantique et la génétique. De surcroît, on percevait désormais le potentiel technique immédiat des découvertes les plus ésotériques et les plus révolutionnaires – de la télégraphie sans fil à l'utilisation médicale des rayons X, toutes deux fondées sur des découvertes des années 1890. Néanmoins, alors que la science de pointe du court XX^e siècle était visible dès avant 1914, et que la haute technologie du XX^e siècle était déjà implicite, la science de pointe n'était pas encore devenue cette chose sans laquelle la vie quotidienne était inconcevable partout dans le monde.

Tel est aujourd'hui le cas alors que le millénaire touche à sa fin. La technologie fondée sur la théorie et la recherche scientifiques de pointe (...) aura dominé l'essor économique de la seconde moitié du XX^e siècle, et plus seulement dans le monde développé. Sans la génétique moderne, l'Inde et l'Indonésie n'auraient pu produire suffisamment de vivres pour leurs populations en pleine explosion démographique. À la fin du siècle, la biotechnologie est devenue un élément significatif de l'agriculture et de la médecine. Et ces technologies reposaient sur des découvertes et des théories si éloignées de l'univers du citoyen ordinaire, même dans les pays développés les plus sophistiqués, qu'à peine quelques douzaines de personnes, tout au plus quelques centaines, pouvaient initialement en deviner les applications pratiques. Quand le physicien allemand Otto Hahn découvrit la fission nucléaire en 1937, il se trouva même quelques-uns des scientifiques les plus actifs en ce domaine, comme le grand Niels Bohr (1885-1962), pour douter qu'elle puisse avoir des applications pratiques dans la paix ou dans la guerre, tout au moins dans un avenir prévisible. Et si les physiciens qui en saisirent les potentialités n'en avaient rien dit à leurs généraux et à leurs hommes politiques, ceux-ci seraient eux-mêmes restés dans l'ignorance – sauf à avoir fait des études supérieures de physique, ce qui était peu probable. De même, le célèbre article, dans lequel, en 1935, Alan Turing exposa les fondements de la théorie informatique moderne, était à l'origine une spéculation destinée aux spécialistes de logique mathématique. C'est la guerre qui lui offrit l'occasion, ainsi qu'à d'autres, de donner à cette théorie une ébauche de traduction concrète afin de déchiffrer les codes de l'ennemi; mais lorsque ce texte était paru, personne ne l'avait lu, encore moins remarqué, hormis une poignée de mathématiciens. Même dans son propre collège, ce génie pâle et empoté, alors simple chargé de cours qui se distinguait par son goût du jogging et qui devint à titre posthume quelque chose comme une icône des homosexuels, n'avait rien de très remarquable. Du moins n'en ai-je pas gardé le souvenir. Alors même que des scientifiques tâchaient manifestement de résoudre des problèmes d'une importance capitale avérée, seul un petit comité de cerveaux d'un milieu intellectuel isolé comprenaient ce qu'ils faisaient. L'auteur du présent ouvrage était ainsi Fellow d'un collège de Cambridge à l'époque où Crick et Watson préparaient leur triomphale découverte de la structure de l'ADN (la «Double Hélice»), aussitôt saluée comme l'une des percées cruciales du siècle. Pourtant, alors même que je me souviens avoir rencontré Crick en société, la plupart d'entre nous ignorions purement et simplement que ces extraordinaires développements couvaient à quelques dizaines de mètres des portes de mon collège, dans des laboratoires devant lesquels nous passions régulièrement ou dans les pubs que nous fréquentions. Ceux qui poursuivaient ces recherches ne voyaient pas l'intérêt de nous en parler, puisque nous n'aurions pu les aider dans leur travail ni probablement comprendre au juste quelles étaient leurs difficultés.

Néanmoins, si ésotériques et incompréhensibles qu'aient été les innovations de la science, elles devaient trouver une traduction technologique concrète presque immédiatement. Ainsi l'apparition des transistors, en 1948, fut-elle un sous-produit des recherches sur la physique des états solides, c'est-à-dire sur les propriétés électromagnétiques de cristaux légèrement imparfaits (leurs inventeurs reçurent le prix Nobel huit ans plus tard) ; il en va de même des lasers (1960), issus non pas d'études optiques, mais de recherches pour faire vibrer les molécules en résonance avec un champ électrique. Leurs inventeurs furent aussi rapidement reconnus par le Nobel, tout comme - un peu tard - le physicien cambridgien et soviétique Peter Kapitsa (1978) pour son travail sur la physique des basses températures à l'origine des supraconducteurs. L'expérience de la recherche menée au cours des années 1939-1946 a démontré - du moins aux Anglo-américains - qu'une importante concentration de ressources permettait de résoudre les problèmes technologiques les plus délicats, dans un temps record, et d'encourager les innovations technologiques de pointe sans égard pour les coûts, que ce soit à des fins militaires ou de prestige national (par exemple, l'exploration de l'espace). Cela ne fit qu'accélérer, à son tour, la transformation de la science de laboratoire en technologie, parfois avec un large champ d'application possible pour les besoins de la vie quotidienne. Les lasers sont un exemple de cette rapidité. Vus pour la première fois en laboratoire en 1960, ils avaient atteint le consommateur au début des années 1980 sous la forme du compact disc. Dans le domaine de la biotechnologie, le mouvement fut encore plus rapide. C'est en 1973 que les techniques de recombinaison de l'ADN, de mélange de gènes d'une espèce avec ceux d'une autre, apparurent pour la première fois relativement praticables. Moins de vingt ans plus tard, la biotechnologie était l'un des grands postes d'investissement médical et agricole.

De surcroît, essentiellement du fait de l'étonnante explosion de l'informatique théorique et pratique, les nouvelles avancées de la science devaient être traduites, dans des délais toujours plus courts, en une technologie que les utilisateurs finaux n'avaient aucun besoin de comprendre. Le résultat consistait en une série de boutons ou un clavier permettant au premier imbécile venu, pour peu qu'il appuyât au bon endroit, d'activer une procédure automatique, autocorrectrice et, autant que possible, capable de prendre des décisions, sans exiger d'inputs supplémentaires de l'être humain ordinaire, avec ses compétences et son intelligence limitées et peu fiables. Dans l'idéal, la programmation permettait de se passer de toute intervention humaine, sauf défaillance. Les caisses des supermarchés des années 1990 illustrent cette élimination. Il suffît désormais à l'opérateur humain de reconnaître les billets et les pièces de monnaie locale et d'entrer la quantité offerte par le client. Un scanner automatique traduit le code-barres en prix, calcule le montant total des achats, établit la différence entre la somme donnée par le client et la somme due et indique à la caissière la monnaie à rendre. La procédure permettant d'y parvenir est d'une extraordinaire complexité et repose sur l'association d'un matériel terriblement sophistiqué et d'une programmation très élaborée. Reste que, sauf pépin, ces miracles de la technologie scientifique de la fin du XX^e siècle n'exigent pas plus de la caissière que la reconnaissance des nombres cardinaux, un minimum d'attention et une plus grande capacité de tolérance à l'ennui. Il n'est même pas nécessaire de savoir lire et écrire. Pour la plupart des opérateurs concernés, les forces qui leur indiquent de dire au client qu'il doit 2,15 £ et de lui rendre 7,85 £ sur un billet de 10 £ sont aussi dénuées d'intérêt qu'incompréhensibles. Ils n'ont nul besoin d'y comprendre quoi que ce soit pour les faire marcher. L'apprenti sorcier n'a plus à s'inquiéter de son manque de connaissance.

La situation de la caissière de supermarché représente la norme humaine de la fin du XX^e siècle, l'accomplissement de miracles de la technologie scientifique d'avant-garde, qu'il n'est pas nécessaires de comprendre ou de modifier, quand bien même saurions-nous, ou croirions-nous savoir ce qui se passe. Un autre le fera ou l'a fait pour nous. Car même si nous nous croyons expert dans tel ou tel domaine particulier - c'est-à-dire être du genre à savoir arranger

les choses si ça se passe mal, à concevoir ou à construire le dispositif en question -, nous sommes des profanes, des ignorants face à la plupart des autres produits quotidiens de la science et des techniques. Et même si tel n'est pas le cas, notre compréhension de ce qui fait marcher l'objet que nous utilisons, et des principes qui en sont à la base, présente tout aussi peu d'intérêt que le processus de fabrication des cartes à jouer pour le joueur de poker (honnête). Les télécopies sont destinées à des gens qui n'ont aucune idée des raisons pour lesquelles un appareil de Londres ressort un texte entré dans un appareil semblable à Los Angeles. Ils ne fonctionnent pas mieux quand ce sont des professeurs d'électronique qui y recourent.

À travers le tissu de la vie humaine saturé de technologie, la science fait donc une démonstration quotidienne de ses miracles dans le monde de la fin du XX^e siècle. Elle est aussi indispensable et omniprésente - car même les coins de la planète les plus reculés connaissent le transistor et la calculette électronique - qu'Allah pour le pieux musulman. Nous pouvons nous interroger sur le moment où cette capacité de certaines activités humaines à produire des résultats surhumains est entrée dans la conscience collective, tout au moins dans celle des zones urbaines des sociétés industrielles «développées». C'est certainement après l'explosion de la première bombe nucléaire en 1945. On ne saurait cependant douter que le XX^e siècle est celui où la science a transformé à la fois le monde et la connaissance que nous en avons.

(...)

Pourtant, le XX^e siècle n'aura jamais été à l'aise avec la science qui a été sa réalisation la plus extraordinaire et dont il est devenu si dépendant. Le progrès des sciences naturelles s'est fait sur fond général de méfiance et de crainte, provoquant à l'occasion des flambées de haine et de rejet de la raison et de toutes ses productions. Et dans l'espace indéfini qui sépare la science de l'antiscience, parmi les chercheurs de la vérité ultime par l'absurde et les prophètes d'un monde composé exclusivement de fictions, nous trouvons de plusen plus ce produit caractéristique et largement anglo-américain du siècle, en particulier de sa seconde moitié : la « science-fiction ». Anticipé par Jules Verne (1828-1905), le genre fut lancé par H. G. Wells (1866-1946) à la fin du XIX^e siècle. Tandis que ses formes plus juvéniles, comme les westerns spatiaux familiers de la télévision ou du grand écran, avec les capsules cosmiques à la place des chevaux et les rayons de la mort en guise de revolvers à six coups, ont perpétué la vieille tradition des aventures fabuleuses avec des gadgets high-tech, les contributions plus sérieuses de la seconde moitié du siècle ont cultivé une vision plus sombre ou, en tout cas, plus ambiguë de la condition humaine et de ses perspectives.

Quatre sentiments ont nourri cette méfiance et cette peur. La science est incompréhensible. Ses conséquences tant morales que pratiques sont imprévisibles et probablement catastrophiques. Elle souligne l'impuissance de l'individu et sape l'autorité. Enfin, il ne faut pas oublier le sentiment que, dans la mesure où elle interférait avec l'état naturel des choses, la science était intrinsèquement dangereuse.

(...)

Dans la première moitié du siècle, cependant, les grands dangers auxquels la science a été exposée ne sont pas venus de ceux qui se sentaient humiliés par ses pouvoirs illimités et incontrôlables, mais de ceux qui croyaient pouvoir les contrôler. Les deux seuls types de régimes politiques (hormis les retours, alors rares, au fondamentalisme religieux) qui devaient s'immiscer dans la recherche scientifique pour des raisons de principe, étaient tous deux profondément attachés au progrès technique illimité. Dans un cas, l'idéologie identifiait même le régime à la «science» et saluait la conquête du monde par la raison et l'expérience. De manières différentes, le stalinisme et le nazisme n'en devaient pas moins rejeter la science alors même qu'ils la mettaient au service de leurs desseins technologiques. Ils lui

reprochaient en fait de contester des visions du monde et des valeurs exprimées sous forme de vérités a priori.

Ainsi, les deux régimes eurent du mal à se faire à la physique post-einsteinienne. Les nazis la rejetaient comme une science «juive», tandis que les idéologues soviétiques la jugeaient insuffisamment «matérialiste» au sens léniniste du mot. En pratique, les uns et les autres devaient la tolérer, puisque les États modernes ne pouvaient se passer des physiciens posteinsteiniens. Les nazis se privèrent cependant de la fine fleur des physiciens de l'Europe continentale en obligeant à l'exil les Juifs et leurs adversaires idéologiques, ruinant au passage la suprématie scientifique qu'avait exercée l'Allemagne au début du siècle. Entre 1900 et 1933, vingt-cinq des trente-six prix Nobel de physique et de chimie avaient couronné des Allemands. Depuis 1933, ceux-ci ne devaient plus recevoir qu'un prix sur dix. Aucun des deux régimes ne fut non plus en phase avec les sciences biologiques. La politique raciale de l'Allemagne nazie horrifiait les généticiens dignes de ce nom, qui - essentiellement du fait des enthousiasmes eugéniques des racistes - avaient commencé, au lendemain de la Première Guerre mondiale, à prendre leurs distances vis-à-vis des politiques de sélection génétique appliquées à l'homme (et impliquant l'élimination des « inaptes »). Mais il faut hélas admettre que le racisme nazi trouva tout de même de nombreux soutiens dans les milieux biologiques et médicaux allemands. Sous Staline, le régime soviétique se trouva en désaccord avec la génétique pour des raisons idéologiques et parce que la politique officielle était attachée au principe suivant lequel, moyennant un effort suffisant, tout changement était réalisable, alors que cette science faisait valoir que, dans le champ de l'évolution en général et dans l'agriculture en particulier, tel n'était pas le cas. En d'autres circonstances, la controverse, parmi les biologistes évolutionnistes, entre darwiniens (pour qui l'hérédité était génétique) et lamarckiens (qui croyaient à l'hérédité des caractères acquis et pratiqués par une créature de son vivant) aurait été réglée dans le cadre de séminaires et en laboratoire. En fait, la plupart des hommes de science estimaient l'affaire réglée en faveur de Darwin, ne serait-ce que parce que l'on n'avait trouvé aucune preuve concluante de l'hérédité des caractères acquis. Sous Staline, un biologiste marginal, Trofim Denisovitch Lyssenko (1898-1976) avait obtenu l'appui des autorités politiques en expliquant qu'il était possible de multiplier la production agricole par des méthodes lamarckiennes qui court-circuitaient les procédures orthodoxes de reproduction végétale et animale. En ce temps-là, il était mal venu de contester l'autorité. L'académicien Nikolaï Ivanovitch Vavilov (1885-1943), le plus célèbre des généticiens soviétiques, trouva la mort dans un camp de travail pour avoir critiqué Lyssenko (les autres généticiens soviétiques dignes de ce nom partageaient son point de vue). Mais ce n'est qu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale que la biologie soviétique se prononça officiellement pour le rejet obligatoire de la génétique, telle qu'on la comprenait dans le reste du monde, et ce au moins jusqu'à la disparition du dictateur. Comme il était à prévoir, cette politique eut des effets désastreux pour la science soviétique.

Si totalement différents qu'ils fussent à maints égards, les régimes de type national-socialiste et communiste soviétique se rejoignaient sur ce point : leurs citoyens étaient censés approuver une « doctrine vraie», cependant formulée et imposée par les autorités politico-idéologiques séculières. Dès lors, l'ambiguïté et la gêne à l'égard de la science, éprouvée dans tant de sociétés, trouvèrent dans ces États une expression officielle - à la différence des régimes politiques dont les gouvernements laïques avaient appris au cours du XIX^e siècle à faire profession d'agnosticisme face aux convictions personnelles de leurs citoyens. La montée des régimes d'orthodoxie séculière fut un sous-produit de l'Ère des catastrophes, et ils n'eurent qu'un temps. En tout état de cause, la volonté de faire entrer la science dans le carcan de l'idéologie fut manifestement contre-productive, partout où l'on s'y essaya sérieusement (comme dans la biologie soviétique), ou ridicule, quand on laissa la science suivre son cours tout en se bornant à proclamer la supériorité de l'idéologie (comme dans le cas de la physique

tant allemande que soviétique). À la fin du XX^e siècle, l'imposition officielle de divers critères à la théorie scientifique sont à nouveau l'apanage de régimes se réclamant d'un fondamentalisme religieux. Le malaise n'en persiste pas moins, ne serait-ce que parce que la science elle-même devient toujours plus incroyable et incertaine. Jusqu'à la seconde moitié du siècle, cependant, elle ne devait rien à la peur de ses résultats pratiques.

Certes, les scientifiques eux-mêmes surent mieux et plus tôt que quiconque quelles pouvaient être les conséquences potentielles de leurs découvertes. Depuis que la première bombe atomique était devenue opérationnelle (1945), certains d'entre eux avaient prévenu leurs maîtres — leurs gouvernements — des forces de destruction que le monde avait désormais à sa disposition. Mais l'idée que la science est synonyme de catastrophe en puissance appartient fondamentalement à la seconde moitié du siècle : dans sa première phase - le cauchemar de la guerre nucléaire - à l'ère de la confrontation des superpuissances qui commença après 1945 ; dans sa phase ultérieure et plus universelle, à l'ère de la crise qui s'est déclarée dans les aimées 1970. Mais, peut-être parce qu'elle a sensiblement ralenti la croissance économique mondiale, l'Ère des catastrophes était encore une ère d'autosatisfaction ; celle d'une science assurée de la capacité de l'homme à maîtriser les forces de la nature ou, plus grave, de la capacité de la nature à s'adapter aux pires choses que l'homme pourrait faire. En revanche, les scientifiques eux-mêmes devaient être de plus en plus gênés par l'incertitude entourant l'usage potentiel de leurs théories et de leurs découvertes.

4. Vérité et mensonge (Hannah Arendt) 90

Le secret — ce qu'on appelle diplomatiquement la « discrétion », ou encore *arcana imperii*, les mystères du pouvoir — la tromperie, la falsification délibérée et le mensonge pur et simple employés comme moyens légitimes de parvenir à la réalisation d'objectifs politiques, font partie de l'histoire aussi loin qu'on remonte dans le passé. La véracité n'a jamais figuré au nombre des vertus politiques, et le mensonge a toujours été considéré comme un moyen parfaitement justifié dans les affaires politiques. Qui prend la peine de réfléchir à ce propos ne pourra qu'être frappé de voir à quel point notre pensée politique et philosophique traditionnelle a négligé de prêter attention, d'une part à la nature de l'action et, de l'autre, à notre aptitude à déformer, par la pensée et par la parole, tout ce qui se présente clairement comme un fait réel. Cette sorte de capacité active, voire agressive, est bien différente de notre tendance passive à l'erreur, à l'illusion, aux distorsions de la mémoire, et à tout ce qui peut être imputé aux insuffisances des mécanismes de la pensée et de la sensibilité.

Un des traits marquants de l'action humaine est qu'elle entreprend toujours du nouveau, ce qui ne signifie pas qu'elle puisse alors partir de rien, créer à partir du néant. On ne peut faire place à une action nouvelle qu'à partir du déplacement ou de la destruction de ce qui préexistait et de la modification de l'état de choses existant. Ces transformations ne sont possibles que du fait que nous possédons la faculté de nous écarter par la pensée de notre environnement et d'imaginer que les choses pourraient être différentes de ce qu'elles sont en réalité. Autrement dit, la négation délibérée de la réalité — la capacité de mentir —, et la possibilité de modifier les faits — celle d'agir — sont intimement liées ; elles procèdent l'une et l'autre de la même source : l'imagination. Car il ne va pas de soi que nous soyons capables de dire : « le soleil brille », à l'instant même où il pleut (certaines lésions cérébrales entraînent la perte de cette faculté) ; ce fait indique plutôt que, tout en étant parfaitement aptes à appréhender le monde par les sens et le raisonnement, nous ne sommes pas insérés, rattachés à lui, de la façon dont une partie est inséparable du tout. Nous sommes libres de changer le monde et d'y introduire

⁹⁰ Extrait du texte « Du mensonge en politique »

de la nouveauté. Sans cette liberté mentale de reconnaître ou de nier l'existence, de dire « oui » ou « non » — en exprimant notre approbation ou notre désaccord non seulement en face d'une proposition ou d'une déclaration, mais aux réalités telles qu'elles nous sont données, sans contestation possible, par nos organes de perception et de connaissance — il n'y aurait aucune possibilité d'action ; et l'action est évidemment la substance même dont est faite la politique.

Il faut ainsi nous souvenir, quand nous parlons de mensonge, et particulièrement du mensonge chez les hommes d'action, que celui-ci ne s'est pas introduit dans la politique à la suite de quelque accident dû à l'humanité pécheresse. De ce fait, l'indignation morale n'est pas susceptible de le faire disparaître. La falsification délibérée porte sur une réalité contingente, c'est-à-dire sur une matière qui n'est pas porteuse d'une vérité intrinsèque et intangible, qui pourrait être autre qu'elle n'est. L'historien sait à quel point est vulnérable la trame des réalités parmi lesquelles nous vivons notre existence quotidienne ; elle peut sans cesse être déchirée par l'effet de mensonges isolés, mise en pièces par les propagandes organisées et mensongères de groupes, de nations, de classes, ou rejetée et déformée, souvent soigneusement dissimulée sous d'épaisses couches de fictions, ou simplement écartée, aux fins d'être ainsi rejetée dans l'oubli. Pour que les faits soient assurés de trouver durablement place dans le domaine de la vie publique, il leur faut le témoignage du souvenir et la justification de témoins dignes de foi. Il en résulte qu'aucune déclaration portant sur des faits ne peut être entièrement à l'abri du doute — aussi invulnérable à toute forme d'attaques que, par exemple, cette affirmation : deux et deux font quatre.

C'est cette fragilité qui fait que, jusqu'à un certain point, il est si facile et si tentant de tromper. La tromperie n'entre jamais en conflit avec la raison, car les choses auraient pu se passer effectivement de la façon dont le menteur le prétend. Le mensonge est souvent plus plausible, plus tentant pour la raison que la réalité, car le menteur possède le grand avantage de savoir d'avance ce que le public souhaite entendre ou s'attend à entendre. Sa version a été préparée à l'intention du public, en s'attachant tout particulièrement à la crédibilité, tandis que la réalité a cette habitude déconcertante de nous mettre en présence de l'inattendu, auquel nous n'étions nullement préparés.

En temps normal, la réalité, qui n'a pas d'équivalent, vient confondre le menteur. Quelle que soit l'ampleur de la trame mensongère que peut présenter le menteur expérimenté, elle ne parviendra jamais, même avec le concours des ordinateurs, à recouvrir la texture entière du réel. Le menteur, qui pourra peut-être faire illusion, quel que soit le nombre de ses mensonges isolés, ne pourra le faire en ce qui concerne le principe même du mensonge. C'est là une des leçons que l'on pourrait tirer des expériences totalitaires, et de cette effrayante confiance des dirigeants totalitaires dans le pouvoir du mensonge — dans leur aptitude, par exemple, à réécrire sans cesse l'histoire, à adapter l'interprétation du passé aux nécessités de la « ligne politique » du présent, ou à éliminer toutes les données qui ne cadrent pas avec leur idéologie. Ainsi, ils prouveront que, dans un système d'économie socialiste, il n'existe pas de chômage en refusant de reconnaître son existence ; dès lors, un chômeur n'est plus qu'une entité non existante.

Les résultats de telles expériences, effectuées par des hommes disposant des moyens de la violence, sont assez effrayants, mais ils ne disposent pas du pouvoir d'abuser indéfiniment. Poussé au-delà d'une certaine limite, le mensonge produit des résultats contraires au but recherché ; cette limite est atteinte quand le public auquel le mensonge est destiné est contraint, afin de pouvoir survivre, d'ignorer la frontière qui sépare la vérité du mensonge. Quand nous sommes convaincus que certaines actions sont pour nous d'une nécessité vitale, il n'importe plus que cette croyance se fonde sur le mensonge ou sur la vérité ; la vérité en laquelle on peut se fier disparaît entièrement de la vie publique, et avec elle disparaît le

principal facteur de stabilité dans le perpétuel mouvement des affaires humaines.

5. Science et Paix (Albert Camus) 91

Le monde est ce qu'il est, c'est-à-dire peu de chose. C'est ce que chacun sait depuis hier grâce au formidable concert que la radio, les journaux et les agences d'information viennent de déclencher au sujet de la bombe atomique. On nous apprend, en effet, au milieu d'une foule de commentaires enthousiastes que n'importe quelle ville d'importance moyenne peut être totalement rasée par une bombe de la grosseur d'un ballon de football. Des journaux américains, anglais et français se répandent en dissertations élégantes sur l'avenir, le passé, les inventeurs, le coût, la vocation pacifique et les effets guerriers, les conséquences politiques et même le caractère indépendant de la bombe atomique. Nous nous résumerons en une phrase : la civilisation mécanique vient de parvenir à son dernier degré de sauvagerie. Il va falloir choisir, dans un avenir plus ou moins proche, entre le suicide collectif ou l'utilisation intelligente des conquêtes scientifiques.

En attendant, il est permis de penser qu'il y a quelque indécence à célébrer ainsi une découverte, qui se met d'abord au service de la plus formidable rage de destruction dont l'homme ait fait preuve depuis des siècles. Que dans un monde livré à tous les déchirements de la violence, incapable d'aucun contrôle, indifférent à la justice et au simple bonheur des hommes, la science se consacre au meurtre organisé, personne sans doute, à moins d'idéalisme impénitent, ne songera à s'en étonner.

Les découvertes doivent être enregistrées, commentées selon ce qu'elles sont, annoncées au monde pour que l'homme ait une juste idée de son destin. Mais entourer ces terribles révélations d'une littérature pittoresque ou humoristique, c'est ce qui n'est pas supportable.

Déjà, on ne respirait pas facilement dans un monde torturé. Voici qu'une angoisse nouvelle nous est proposée, qui a toutes les chances d'être définitive. On offre sans doute à l'humanité sa dernière chance. Et ce peut-être après tout le prétexte d'une édition spéciale. Mais ce devrait être plus sûrement le sujet de quelques réflexions et de beaucoup de silence.

Au reste, il est d'autres raisons d'accueillir avec réserve le roman d'anticipation que les journaux nous proposent. Quand on voit le rédacteur diplomatique de l'Agence Reuter annoncer que cette invention rend caducs les traités ou périmées les décisions mêmes de Potsdam, remarquer qu'il est indifférent que les Russes soient à Königsberg ou la Turquie aux Dardanelles, on ne peut se défendre de supposer à ce beau concert des intentions assez étrangères au désintéressement scientifique.

Qu'on nous entende bien. Si les Japonais capitulent après la destruction d'Hiroshima et par l'effet de l'intimidation, nous nous en réjouirons. Mais nous nous refusons à tirer d'une aussi grave nouvelle autre chose que la décision de plaider plus énergiquement encore en faveur d'une véritable société internationale, où les grandes puissances n'auront pas de droits supérieurs aux petites et aux moyennes nations, où la guerre, fléau devenu définitif par le seul effet de l'intelligence humaine, ne dépendra plus des appétits ou des doctrines de tel ou tel État.

Devant les perspectives terrifiantes qui s'ouvrent à l'humanité, nous apercevons encore mieux que la paix est le seul combat qui vaille d'être mené. Ce n'est plus une prière, mais un ordre qui doit monter des peuples vers les gouvernements, l'ordre de choisir définitivement entre l'enfer et la raison.

-

⁹¹ Éditorial non signé publié, sans titre, dans *Combat* le 8 août 1945

6. Identité et universalité (Hannah Arendt) 92

Nul ne peut être citoyen du monde comme il est citoyen son pays. Dans Origine et sens de l'histoire, Jaspers étudie longuement les implications d'un ordre mondial et d'un empire universel. Peu importe la forme que pourrait prendre un gouvernement du monde doté d'un pouvoir centralisé s'exerçant sur tout le globe, la notion même d'une force souveraine dirigeant la terre entière, détenant le monopole de tous les movens de violence, sans vérification ni contrôle des autres pouvoirs souverains, n'est pas seulement un sinistre cauchemar de tyrannie, ce serait la fin de toute vie politique telle que nous la connaissons. Les concepts politiques sont fondés sur la pluralité, la diversité et les limitations réciproques. Un citoyen est par définition un citoyen parmi des citoyens d'un pays parmi des pays. Ses droits et ses devoirs doivent être définis et limités, non seulement par ceux de ses concitoyens mais aussi par les frontières d'un territoire. La philosophie peut se représenter la terre comme la patrie de l'humanité et d'une seule loi non écrite éternelle et valable pour tous. La politique a affaire aux hommes, ressortissants de nombreux pays et héritiers de nombreux passés; ses lois sont les clôtures positivement établies qui enferment, protègent et limitent l'espace dans lequel la liberté n'est pas un concept mais une réalité politique vivante. L'établissement d'un ordre mondial souverain, loin d'être la condition préalable d'une citoyenneté mondiale, serait la fin de toute citoyenneté. Ce ne serait pas l'apogée de la politique mondiale mais très exactement sa fin. (...)

(...)

Par opposition à de telles philosophies de l'histoire qui accueillent le concept d'une histoire universelle fondé sur l'expérience historique d'un peuple ou d'une région particulière du monde, Jaspers a trouvé un axe historique empiriquement donné qui donne à toutes les nations un cadre commun permettant à chacun de mieux comprendre sa réalité historique. Or cet axe de l'histoire nous paraît se situer vers 500 avant Jésus-Christ dans le développement spirituel qui s'est accompli entre 800 et 200 avant notre ère. Confucius et Lao-Tseu en Chine, les Upanishads et Bouddha aux Indes, Zarathoustra en Perse, les prophètes en Palestine, Homère, les philosophes, les tragiques en Grèce. La caractéristique des événements qui eurent lieu pendant cette ère est qu'ils ne furent absolument pas reliés, qu'ils devinrent les origines des grandes civilisations historiques du monde, et que ces origines, dans leur différenciation même, avaient une chose seulement en commun. On peut cerner et définir cette identité particulière de bien des manières : c'est le moment où les mythologies furent mises au rancart ou bien servirent à fonder les grandes religions du monde et leur concept d'un unique Dieu transcendant; le moment où la philosophie fait partout son apparition: l'homme a la révélation de l'Être comme tout, et se découvre lui-même comme radicalement différent de tous les autres êtres ; le moment où, pour première fois, l'homme devient (selon les termes de saint Augustin) une question pour lui-même, prend conscience de son être-conscient, commence à penser sur la pensée ; le moment où apparaissent partout de fortes personnalités qui n'accepteront plus d'être et ne seront plus admises comme de simples membres de leurs communautés respectives mais qui se penseront eux-mêmes comme des individus et proposeront de nouveaux modes de vie individuels : la vie du sage, la vie du prophète, la vie de l'ermite qui rompt avec toute forme de société pour se plonger dans une vie intérieure et spirituelle entièrement nouvelle. Toutes les catégories fondamentales de notre pensée et tous les principes fondamentaux de nos croyances furent créés au cours de cette période. C'était le temps où l'humanité découvrait la condition de l'homme sur la terre de telle sorte que dès lors la simple suite chronologique des événements pouvait devenir une histoire et que les histoires

⁹² Extrait de « Karl Jaspers, citoyen du monde ? » dans Vies politiques, Gallimard.

pouvaient être organisées en une Histoire, en un objet pourvu de sens, un objet de réflexion, d'entendement. L'axe historique de l'humanité est alors le temps qui se situe vers le milieu du dernier millénaire avant l'ère chrétienne, à quoi se rapporte tout ce qui l'a précédé et pratiquement tout ce qui l'a, souvent très consciemment, suivi. C'est lui qui donne sa structure à l'histoire universelle. Ce n'est pas là une réalité dont nous devions certifier la durée et l'unicité absolue, mais c'est l'axe de notre brève histoire. C'est ce qui, pour tous les hommes, fait la base de l'unité historique qu'ils reconnaissent solidairement être la leur. Alors cette période axiale concrète devient vraiment l'incarnation d'un axe idéal autour duquel la condition humaine a trouvé sa cohésion.

Dans cette perspective, la nouvelle unité de l'humanité pourrait acquérir un passé à elle grâce à ce que l'on peut appeler un système de communication où les différentes origines de l'espèce humaine se révéleraient dans leur identité. Mais cette identité est loin d'être une uniformité; tout comme l'homme et la femme ne peuvent être eux-mêmes, à savoir humains, qu'en étant absolument différents l'un de l'autre, ainsi, le national de chaque pays ne peut entrer dans cette histoire universelle de l'humanité qu'en restant ce qu'il est et en s'y tenant obstinément. Un citoyen du monde qui vivrait sous la tyrannie d'un empire universel, parlerait et penserait dans une sorte de super espéranto ne serait pas moins monstre qu'un hermaphrodite. Le lien entre les hommes est, subjectivement, « l'appel à une communication illimitée » et, objectivement, le fait de la compréhensibilité universelle. L'unité de l'humanité et sa solidarité ne peuvent consister dans un accord universel sur une seule religion, une seule philosophie, ou une seule forme de gouvernement mais dans la conviction que le multiple fait signe vers une unité que la diversité cache et révèle en même temps.

7. Sciences naturelles (« dures ») et incertitude (Eric Hobsbawm) 93

Aucun domaine des sciences ne paraissait plus solide, cohérent et méthodologiquement certain que la physique newtonienne, dont les fondations mêmes devaient être minées par les théories de Planck et d'Einstein ainsi que par la transformation de la théorie atomique consécutive à la découverte de la radioactivité dans les années 1890. Elle était objective : elle se prêtait à des observations convenables. Elle était sujette à des contraintes techniques résultant du matériel d'observation : par exemple, le microscope optique et le télescope. Elle était dénuée d'ambiguïté : un objet ou un phénomène était soit une chose, soit une autre, et la distinction était nécessairement claire. Ses lois étaient universelles, également valables au niveau cosmique et au niveau microcosmique. Les mécanismes liant divers phénomènes étaient compréhensibles : par exemple, susceptibles d'être exprimés sous la forme de relations de « cause à effet ». En conséquence, le système tout entier était en principe déterministe, et la fin de toute expérience en laboratoire était de démontrer cette détermination en éliminant autant que possible le fouillis complexe de la vie ordinaire qui la dissimulait. Seul un fou ou un enfant prétendrait que le vol des oiseaux ou des papillons nient les lois de la gravitation. Les hommes de science savaient fort bien l'existence d'énoncés « non scientifiques », mais en tant que scientifiques, ils n'en avaient rien à faire.

Toutes ces caractéristiques allaient être remises en question entre 1895 et 1914. La lumière était-elle un mouvement ondulatoire continu ou une émission de particules discrètes (photons) ainsi que l'affirmait Einstein à la suite de Planck ? Il était plus fécond d'adopter tantôt la première approche, tantôt la seconde, mais comment les lier, à supposer que la chose fût possible ? (...)

En vérité, ce sont les certitudes mêmes de la science qui furent ébranlées lorsqu'il apparut que

⁹³ Extrait du chapitre Sorciers et apprentis : les sciences naturelles de l'Âge des extrêmes

le processus même d'observation affecte les phénomènes au niveau subatomique : ainsi, plus nous voulons connaître avec précision la position d'une particule subatomique, plus sa vitesse doit être incertaine. « L'observer, c'est le knockouter », a-t-on pu dire à propos de tout moyen d'observation minutieux pour découvrir où est « vraiment » un électron. Tel est le paradoxe que Werner Heisenberg, jeune et brillant physicien allemand, devait généraliser en 1927 sous la forme du fameux « principe d'incertitude » qui porte son nom. L'insistance même sur le terme incertitude est significative, puisqu'elle indique ce qui préoccupait les explorateurs du nouvel univers scientifique lorsqu'ils laissèrent derrière eux les certitudes de l'ancien. Non qu'eux-mêmes fussent incertains ou que leurs résultats fussent douteux. Si invraisemblables et bizarres fussent-elles, leurs prédictions théoriques devaient être au contraire confirmées par l'observation et les expériences banales - à commencer par la théorie de la relativité générale d'Einstein (1915) que sembla corroborer en 1919 une expédition britannique : étudiant une éclipse, elle constata en effet que la lumière venue d'étoiles lointaines était déviée vers le soleil ainsi que le prédisait la théorie. En pratique, la physique des particules était aussi sujette à des régularités et aussi prévisible que la physique newtonienne, bien que de façon différente. Au niveau supra-atomique, en tout cas, Newton et Galilée demeuraient parfaitement valables. C'est le fait de ne pas savoir comment faire cadrer l'ancien et le nouveau qui inquiétait les hommes de science.

Entre 1924 et 1927, un brillant coup de physique mathématique - la construction de la «mécanique quantique», élaborée presque simultanément dans plusieurs pays - devait éliminer, ou plutôt esquiver, les dualités qui avaient tant troublé les physiciens du premier quart du siècle. La « réalité » vraie, à l'intérieur de l'atome, n'était ni l'onde ni la particule, mais des « états quantiques » indivisibles, qui pouvaient se manifester sous l'une et l'autre forme, voire sous les deux. Il ne rimait à rien d'y voir un mouvement continu ou discontinu, parce qu'il nous serait à jamais impossible de suivre la trajectoire d'un électron « pas à pas ». Le fait est simplement que les concepts de la physique classique comme la position, la vitesse ou l'élan ne s'appliquent pas au-delà de certains points, marqués par le «principe d'incertitude» d'Heisenberg. Au-delà de ces points, bien entendu, d'autres concepts s'appliquent, qui sont loin de donner des résultats incertains(...)

 (\dots)

Les physiciens pourraient-ils s'accommoder de la contradiction permanente ? Étant donné la nature du langage humain, il n'y avait pas moyen d'exprimer la totalité de la nature dans une seule description. Il ne pouvait y avoir de modèle unique, d'emblée complet. La seule manière de saisir la réalité était d'en rendre compte de différentes facons, de les réunir afin qu'elles se complètent en une « superposition exhaustive de descriptions divergentes qui intègrent des notions en apparence contradictoires ». Tel était le principe de « complémentarité » de Bohr, concept métaphysique proche de la relativité qu'il dériva d'auteurs très éloignés de la physique et auquel il prêtait un champ d'application universel. La « complémentarité » de Bohr n'était pas destinée à faire avancer les recherches des spécialistes de l'atome, mais plutôt à les réconforter en justifiant leurs confusions. Son attrait sort du champ de la raison. Car si nous savons tous, et les hommes de science intelligents les premiers, qu'il est différentes façons de percevoir la même réalité, qu'elles sont même parfois incomparables, voire contradictoires, nous savons aussi qu'il est toujours nécessaire de la saisir dans sa totalité, mais nous n'avons encore aucune idée de la manière de les rattacher les unes aux autres. L'effet d'une sonate de Beethoven est passible d'une analyse physique, physiologique et psychologique; on peut aussi l'assimiler en l'écoutant : mais comment se rattachent ces divers modes de compréhension? Nul ne le sait.

8. Liberté, justice, violence et non-violence (Albert Camus) 94

« Une action révolutionnaire qui se voudrait cohérente avec ses origines devrait se résumer dans un consentement actif au relatif. Elle serait fidélité à la condition humaine. Intransigeante sur ses moyens, elle accepterait l'approximation quant à ses fins et, pour que l'approximation se définisse de mieux en mieux, laisserait libre cours à la parole. Elle maintiendrait ainsi cet être commun qui justifie son insurrection. Elle garderait, en particulier, au droit la possibilité permanente de s'exprimer. Ceci définit une conduite à l'égard de la justice et de la liberté. Il n'y a pas de justice, en société, sans droit naturel ou civil qui la fonde. Il n'y a pas de droit sans expression de ce droit. Que le droit s'exprime sans attendre et c'est la probabilité que, tôt ou tard, la justice qu'il fonde viendra au monde. Pour conquérir l'être, il faut partir du peu d'être que nous découvrons en nous, non le nier d'abord. Faire taire le droit jusqu'à ce que la justice soit établie, c'est le faire taire à jamais puisqu'il n'aura plus lieu de parler si la justice règne à jamais. À nouveau, on confie donc la justice à ceux qui, seuls, ont la parole, les puissants. Depuis des siècles, la justice et l'être distribués par les puissants se sont appelés bon plaisir. Tuer la liberté pour faire régner la justice, revient à réhabiliter la notion de grâce sans l'intercession divine et restaurer par une réaction vertigineuse le corps mystique sous les espèces les plus basses. Même quand la justice n'est pas réalisée, la liberté préserve le pouvoir de protestation et sauve la communication. La justice dans un monde silencieux, la justice asservie et muette, détruit la complicité et finalement ne peut plus être la justice. La révolution du XX^e siècle a séparé arbitrairement, pour des fins démesurées de conquête, deux notions inséparables. La liberté absolue raille la justice. La justice absolue nie la liberté. Pour être fécondes, les deux notions doivent trouver, l'une dans l'autre, leur limite. Aucun homme n'estime sa condition libre, si elle n'est pas juste en même temps, ni juste si elle ne se trouve pas libre. La liberté, précisément, ne peut s'imaginer sans le pouvoir de dire en clair le juste et l'injuste, de revendiquer l'être entier au nom d'une parcelle d'être qui se refuse à mourir. Il y a une justice, enfin, quoique bien différente, à restaurer la liberté, seule valeur impérissable de l'histoire. Les hommes ne sont jamais bien morts que pour la liberté : ils ne croyaient pas alors mourir tout à fait.

Le même raisonnement s'applique à la violence. La non-violence absolue fonde négativement la servitude et ses violences ; la violence systématique détruit positivement la communauté vivante et l'être que nous en recevons. Pour être fécondes, ces deux notions doivent trouver leurs limites. Dans l'histoire considérée comme un absolu, la violence se trouve légitimée; comme un risque relatif, elle est une rupture de communication. Elle doit conserver, pour le révolté, son caractère provisoire d'effraction, être toujours liée, si elle ne peut être évitée, à une responsabilité personnelle, à un risque immédiat. La violence de système se place dans l'ordre ; elle est, en un sens, confortable. Führerprinzip ou Raison historique, quel que soit l'ordre qui la fonde, elle règne sur un univers de choses, non d'hommes. De même que le révolté considère le meurtre comme la limite qu'il doit, s'il s'y porte, consacrer en mourant, de même la violence ne peut être qu'une limite extrême qui s'oppose à une autre violence, par exemple dans le cas de l'insurrection. Si l'excès de l'injustice rend cette dernière impossible à éviter, le révolté refuse d'avancer la violence au service d'une doctrine ou d'une raison d'État. Toute crise historique, par exemple, s'achève par des institutions. Si nous n'avons pas de prise sur la crise elle-même, qui est le risque pur, nous en avons sur les institutions puisque nous pouvons les définir, choisir celles pour lesquelles nous luttons et incliner ainsi notre lutte dans leur direction. L'action révoltée authentique ne consentira à s'armer que pour des institutions qui limitent la violence, non pour celles qui la codifient. Une révolution ne vaut la peine qu'on

⁹⁴ Albert Camus, L'homme révolté, 1951, Folio essais, p. 362-366

meurt pour elle que si elle assure sans délai la suppression de la peine de mort ; qu'on souffre pour elle la prison que si elle refuse d'avance d'appliquer des châtiments sans terme prévisible. Si la violence insurrectionnelle se déploie dans la direction de ces institutions, les annonçant aussi souvent que possible, ce sera la seule manière pour elle d'être vraiment provisoire. Quand la fin est absolue, c'est-à-dire, historiquement parlant, quand on la croit certaine, on peut aller jusqu'à sacrifier les autres. Quand elle ne l'est pas, on ne peut sacrifier que soimême, dans l'enjeu d'une lutte pour la dignité commune. La fin justifie les moyens ? Cela est possible. Mais qui justifiera la fin? À cette question, que la pensée historique laisse pendante, la révolte répond : les moyens.

Oue signifie une telle attitude en politique ? Et d'abord est-elle efficace ? Il faut répondre sans hésiter qu'elle est seule à l'être aujourd'hui. Il y a deux sortes d'efficacité, celle du typhon et celle de la sève. L'absolutisme historique n'est pas efficace, il est efficient ; il a pris et conservé le pouvoir. Une fois muni du pouvoir, il détruit la seule réalité créatrice. L'action intransigeante et limitée, issue de la révolte, maintient cette réalité et tente seulement de retendre de plus en plus. Il n'est pas dit que cette action ne puisse vaincre. Il est dit qu'elle court le risque de ne pas vaincre et de mourir. Mais ou bien la révolution prendra ce risque ou bien elle confessera qu'elle n'est que l'entreprise de nouveaux maîtres, justiciables du même mépris. Une révolution qu'on sépare de l'honneur trahit ses origines qui sont du règne de l'honneur. Son choix en tout cas se limite à l'efficacité matérielle, et le néant, ou le risque, et la création. Les anciens révolutionnaires allaient au plus pressé et leur optimisme était entier. Mais aujourd'hui l'esprit révolutionnaire a grandi en conscience et en clairvoyance ; il a derrière lui cent cinquante années d'expérience, sur lesquelles il peut réfléchir. De plus, la révolution a perdu ses prestiges de fête. Elle est, à elle seule, un prodigieux calcul, qui s'étend à l'univers. Elle sait, même si elle ne l'avoue pas toujours, qu'elle sera mondiale ou ne sera pas. Ses chances s'équilibrent aux risques d'une guerre universelle qui, même dans le cas d'une victoire, ne lui offrira que l'Empire des ruines. Elle peut alors rester fidèle à son nihilisme, et incarner dans les charniers la raison ultime de l'histoire. Il faudrait alors renoncer à tout, sauf à la silencieuse musique qui transfigurera encore les enfers terrestres. Mais l'esprit révolutionnaire, en Europe, peut aussi, pour la première et la dernière fois, réfléchir sur ses principes, se demander quelle est la déviation qui l'égaré dans la terreur et dans la guerre, et retrouver, avec les raisons de sa révolte, sa fidélité.