

Le repos d'Ulysse

S'extraire du mouvement sans fin

Essai

Louis Ledonne

Février 2019



Cet ouvrage a été réalisé par :

Louis Ledonne

Rue Sart Toray, 8A-001 à 4120 Neupré (Belgique)

Mail : louis.ledonne@scarlet.be

Site Web de l'auteur: www.monde-plausible.org

L'image de couverture a été réalisée par Grâce Garcet

L'impression a été réalisée par Agora Liège.

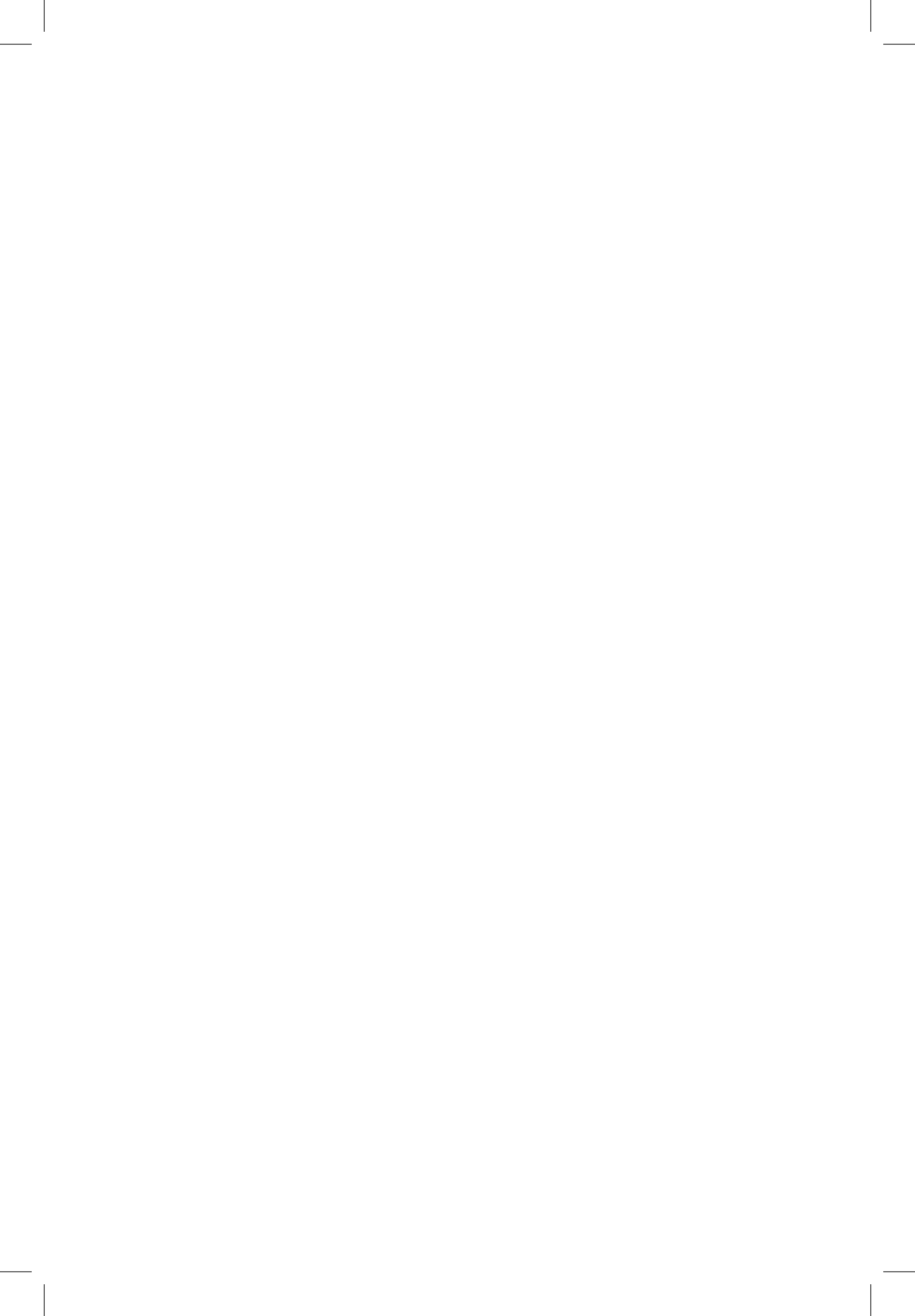


Table des Matières

Prologue : Entre désir et nostalgie.....	13
1) Introduction : Une controverse antique	15
2) La Perte de l'origine	23
Le temps d'Aristote.....	23
Le monde nouveau de Galilée	26
La victoire d'Héraclite	30
3) La mise en mouvement (à l'aide des Lumières).....	33
Descartes et le jugement	33
Locke et la table rase.....	37
Hobbes et l'absolutisme d'Etat	40
Rousseau et l'absolutisme de la religion civile	43
Diderot et l'universalisme de la Raison	47
Voltaire et le Dieu horloger.....	50
4) La nouvelle religion.....	53
Adam Smith et l'optimisme croyant	53
Mandeville et l'égoïsme social	56
La victoire du marché . . . et de Mandeville	59
5) Un mouvement sans fin.....	63
Courir.....	63
Les deux sophismes	67
Le mirage du progrès.....	71
Le désir illimité.....	76

6) Où aller ?.....	83
Quel Bien, Quelle vérité ?.....	83
Autre approche : oublier le bien, nommer le mal ?	90
Valeurs communes et identité narrative	97
7) Une Société entre stase et flux.....	101
Lippmann versus Dewey	101
Un contrat social en mouvement.....	107
Risquons la synthèse démocratique : Lippmann et Dewey..	110
Un substrat de valeurs communes dans un univers liquide.	114
8) Retrouver des repères.....	119
La conscience comme distance	119
Sauver la possibilité du mouvement.....	122
Habiter le monde.....	124
La vraie vie est ailleurs.....	127
9) L'esprit comme transcendance	131
La déréalisation du monde	131
Liquéfaction de la pensée.....	135
Liquéfaction du marché	139
Liquéfaction de la Politique.....	143
Crise de sens.....	145
Urgence de la littérature.....	149
Epilogue : Le sens de l'Odyssée	157
Dettes Conceptuelles.....	161
Le principe de responsabilité : Hans Jonas	162

La nécessité d'une période qui fait sens : Hannah Arendt...	164
Du même Auteur	167
Remerciements	169



"La vraie maîtrise consiste à faire justice des préjugés du temps, et d'abord du plus profond et du plus malheureux d'entre eux qui veut que l'homme, délivré de la démesure, en soit réduit à une sagesse pauvre"

Albert Camus



Prologue : Entre désir et nostalgie

Le long périple d'Ulysse, le retour auprès de son épouse en son île d'Ithaque est en soi le paradigme de la nostalgie, de la patrie perdue. Dans ce récit d'Homère, le retour à Ithaque, mettant fin à l'errance d'Ulysse, semble devoir apporter un terme aux souffrances du héros.

Pourtant, à Pénélope qui, sans avoir pu jouir du bel âge, se réjouit de le retrouver au seuil de la vieillesse, Ulysse annonce : "Ô femme, nous ne sommes pas au bout de nos épreuves; car il me reste désormais à mener à son terme, un travail dur et compliqué, qui prendra bien du temps".

Ulysse serait donc revenu à Ithaque pour en repartir. N'est ce pas étonnant ? Mais que révèle cette tonitruante allusion à un voyage nouveau alors que le mal du pays le saisit ? Ulysse est partagé, il désire encore voyager car il s'est engagé dans un périple, qui, en raison de sa durée, est voué à des rencontres de peuples étrangement divers.

La nostalgie est ce qui, dans l'histoire des peuples, ne peut manquer de faire pendant au désir du monde et à l'appétit de découverte. Ainsi cette nostalgie est d'abord tournée vers la patrie et sa quiétude, vers l'époque regrettée de la paix.

Au plus fort du combat d'Achille et d'Hector, tandis que les deux guerriers quittent les murs et s'approchent des fontaines, quelques vers évoquent ce temps d'avant : "A côté se trouvaient deux grands et beaux lavoirs de pierre, où les épouses des Troyens et leurs filles jolies se rendaient souvent pour laver des

Le repos d'Ulysse

habits éclatants. Jadis, en temps de paix, avant que vinsent les Argiens".

Le constant désir d'Ulysse de revenir en sa patrie est une des données fondamentales de *L'Odyssée*, et il est vrai que rien, pas même les charmes de la nymphe Calypso qui le retient durant sept années, ne peut modifier la résolution du héros, ni lui faire oublier son île natale.

L'audace du héros, réitérée par Virgile dans *L'Eneide*, fait d'Ulysse la figure même de ce que l'homme le plus souvent ne fait qu'entrevoir dans ses rêves les plus fous et sa nostalgie serait liée à une perte, à une fêlure, voire au deuil, d'où son caractère invasif et sa puissance.

Cette forme de nostalgie caractérise notre époque moderne : elle n'advient pour autant que le passé ne se rencontre pas en un étrange pays.

Le problème fondamental d'Ulysse est celui du sens de l'homme, du sens d'un "homme oscillant" frappé par un mouvement permanent, illustré ici par les voyages sans fin.

Comment, à la fois, redonner sens à ce mouvement, et comment retrouver sa demeure et l'habiter après un repos largement mérité.

Et ainsi échapper à la fluctuation de toute chose.

1) Introduction : Une controverse antique

Faut-il choisir le parti du changement, ou celui de la stabilité ? Cette question n'est pas nouvelle : elle nous fait remonter aux origines de la civilisation occidentale. Cette question du mouvement constitue une polémique majeure entre ces penseurs de la Grèce antique qu'on appelle les présocratiques.

Nous sommes au IV^{ème} siècle avant J-C : à cette époque Platon propose un état des lieux de ce débat. Pour lui, connaître le réel suppose de dépasser l'expérience quotidienne des objets qui nous entourent. Ce que nous voyons ne suffit pas à nous donner le moindre savoir.

Car les choses et les êtres que nous percevons ne cessent de changer, de varier, d'apparaître et de disparaître. Dans le monde de la perception sensible, le mouvement fait que tout est sans cesse différent, et la pensée est sans cesse déroutée par le jeu des apparences.

Pour chercher la vérité, il faut donc aller au-delà : il faut relier les choses qui changent à ce par quoi elles peuvent être connues.

Par exemple, les abeilles sont toutes différentes et peuvent évoluer dans leur aspect mais il existe un invariant qui est "l'abeille en soi", sans quoi rien ne serait connu. S'il n'y avait pas une essence de l'abeille, comment pourrions-nous donner le même nom à cette réalité ?

Pour Platon donc le changement n'est qu'apparence : la consistance du réel se trouve dans ce qui demeure identique à soi, dans ces Idées qui forment la substance même des choses.

Le repos d'Ulysse

En cela, Platon est un héritier de Parménide auquel d'ailleurs il a consacré un de ses dialogues. Dans le poème de Parménide, il est dit en substance que si le non-être devient de l'être et le non-être devient du néant et ainsi que tout se mêle, se confond, qu'aucune frontière ne peut imposer une distinction au torrent du mouvement, alors rien ne peut être vraiment connu.

L'intelligence, affirme alors Parménide, indique un autre chemin : celui qui consiste à reconnaître la stabilité de l'être et de l'accepter pleinement. Ainsi, pour lui, malgré le mouvement que perçoivent nos sens, l'immobilité de l'être s'impose comme une évidence logique. Le mouvement ne serait qu'une illusion.

Suivre le mouvement, s'adapter à lui, c'est le propre de l'opinion, qui fluctue selon les apparences du moment. La pensée authentique, elle, cherche à sortir de l'instantané pour considérer ce qui ne se transforme pas, ce que les choses sont, en profondeur.

L'opinion véritable, le "logos", permet de rejoindre ce qui dans l'être est logique, identique à soi-même, stable. Fidèle à cette intuition, Zénon s'efforcera de défendre la perspective proposée, par Parménide (la course d'Achille, le vol d'une flèche . . .).

Mais Platon évoque aussi les contradicteurs de Parménide, les partisans du flux, ceux qui affirment que la vie est du côté du mouvement, de la mobilité, du changement permanent. Chez ces "lutteurs" qui veulent imposer le règne du changement, on trouve entre autres Protagoras, Empédocle . . .

Pour eux, le mouvement est ainsi, en lui-même, absolument bon, pour tout ce qui vit. L'immobilité apparaît comme le mal absolu.

S'arrêter, c'est déjà mourir. Et cela parce que vivre c'est bouger, c'est être en mouvement.

Le soubassement de cette pensée est proposé par Héraclite qui dit : "Tout s'écoule, toutes les choses se transforment sans cesse. Toute réalité est comparable à un fleuve qui se renouvelle en permanence et par conséquent on ne peut entrer deux fois dans le même fleuve".

Ainsi le temps altère et transforme tout au point que celui que je suis aujourd'hui ne sera plus le même, demain déjà, que celui qu'il était hier.

A cet état de tension que rien ne peut interrompre, Héraclite donne un nom : "polémos". Ce nom définit le réel comme un conflit perpétuel, le chaos produit par un combat, ce qui n'est pas un accident mais la condition même de l'être.

Comment alors penser le réel ? Celui qui propose la traduction épistémologique d'Héraclite, c'est Protagoras. Platon rapporte une de ses citations souvent reprise par ailleurs : "L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, du fait qu'elles sont; de celles qui ne sont pas, du fait qu'elles ne sont pas".

De cette affirmation, on a souvent fait une profession d'humanisme, une reconnaissance du caractère central de la conscience humaine. Mais ce n'est pas sa signification première qui était plutôt une conséquence de la conception qu'avait Héraclite du monde. Puisque tout est mouvement, puisque que tout ne cesse de changer, rien n'existe dans l'absolu.

En affirmant que "L'homme est la mesure de toutes choses", Protagoras nous conduit en fait à une forme d'individualisme de

Le repos d'Ulysse

la connaissance : rien ne peut constituer pour moi une pierre de touche de la vérité. Par conséquent, ce qui est vrai, c'est seulement ce que je perçois maintenant comme tel; quel critère stable et fixe pourrait venir juger de la vérité de ma perception ?

Le réel ne se reconnaît que dans le mouvement qui l'anime. Loin d'être une marque d'orgueil de la conscience humaine, la phrase de Protagoras est en réalité un aveu d'échec. Il déclare simplement l'impuissance du langage.

Si tout est en mouvement perpétuel, si "tout s'écoule", alors le "logos" est incapable de dire quelque chose qui ait un sens universel, une signification susceptible d'échapper aux fluctuations du réel. Dès que j'ai prononcé un mot sur une chose, cette chose a déjà changé, et ainsi elle échappe au discours par lequel je tentais de la décrire.

En se plongeant dans ces époques si lointaines, on ne peut qu'être infiniment frappé de leur étonnante parenté avec nos débats les plus actuels.

Ce que fonde Héraclite, ce que Protagoras annonce, c'est tout simplement ce que nous appelons aujourd'hui le relativisme, l'idée selon laquelle aucune vérité absolue n'est possible. Puisque tout change sans cesse, puisque n'existe aucune position de surplomb d'où nous pourrions distinguer une vérité absolue dans le flux des opinions, nous préférons affirmer qu'aucune pensée n'est vraie en soi, que chacune peut tout au plus être vraie pour moi maintenant.

Le combat dont parle Platon correspond à un moment de crise profonde dans la conscience grecque du monde. Certains de la

centralité de leur langage, de l'unité nécessaire de la pensée et de l'être, les Grecs voient voler en éclats, avec la doctrine d'Héraclite, leur belle assurance dans la vérité du "logos" et dans sa capacité à dire l'essence même des choses.

La parole ne dit plus rien qui puisse dépasser l'instant d'une perception fugace, ou s'élargir au-delà d'un point de vue particulier. Il ne reste alors qu'à communiquer.

C'est dans cette crise que prospère un autre usage de la langue, non plus orienté vers une vérité définitive mais vers l'intérêt immédiat de celui qui parle. Protagoras est un sophiste, c'est-à-dire un expert du langage. Alors cette maîtrise des mots n'est plus destinée à servir la vérité : seule compte pour elle l'efficacité.

Puisque la réalité fluctue sans cesse, il ne s'agit plus de tenter de la décrire pour produire une connaissance, mais d'épouser ce mouvement permanent pour en tirer avantage. Ce qui compte, ce n'est plus la vérité d'une parole, c'est la rentabilité du langage; avec le savoir du sophiste, avec sa maîtrise des mots, l'on peut non pas manifester la justice, mais gagner des procès, remporter des élections, conquérir ou garder le pouvoir . . .

C'est un autre sophiste, Gorgias, qui décrit le mieux cette nouvelle relation aux mots. Dans une sorte d'exercice de style ou de démonstration commerciale, Gorgias propose une expérience dont le but est de démontrer que tout peut être modifié, même le passé. Il suffit de quelques mots bien placés.

En retirant à la parole toute possibilité d'une référence absolue, les partisans du "flux" suscitent une crise du langage, qui devient paradoxalement la condition d'un foisonnement inédit de mots.

Le repos d'Ulysse

On parle de tout sans aucune limite, mais sans aucun objet. On peut tout affirmer, quand plus rien ne veut dire. Et puisque le réel est en mutation constante, le langage doit servir, non pas à dire ce qui demeure, mais à diriger le changement selon le sens qui semblera nous être le plus favorable.

Dans notre fascination contemporaine pour le mouvement, nous vivons la même crise du langage, le même sentiment partagé qu'aucune parole ne peut atteindre une vérité absolue. Le relativisme contemporain empêche le dialogue, car tout dialogue authentique suppose ce lieu commun qu'est la vérité à atteindre, qui constitue l'horizon partagé par tous ceux qui prennent part à l'échange, quelle que soit la diversité de leurs convictions respectives.

Aristote caractérise la démocratie comme un échange d'idées, une conversation partagée, pour mettre en commun l'idée du bien et du juste. Mais s'il n'y a pas de bien et de juste dont on puisse trouver une définition qui échappe à la variété des points de vue, alors cette variété est le dernier mot de la politique.

"Polémos" devient alors le père et le maître de toute vie politique, de toute activité intellectuelle. Pour Kant, cela ne fait aucun doute : s'il nous est impossible de communiquer nos pensées, c'est-à-dire de les mettre en commun, il nous est également impossible de penser.

Chaque homme, en devenant la mesure de toutes choses, en sa solitude absolue, se retire l'expérience du dialogue authentique et s'empêche alors par lui-même de penser, ou de bien penser.

Introduction : Une controverse antique

On le voit, les traits de ce IV^{ème} siècle grec ressemblent étonnamment à ceux de notre monde occidental. La fascination pour le mouvement, le relativisme qu'elle suscite, engendrent la même crise du langage et de la politique. Nous vivons le même règne des "communicants" qui prétendent pouvoir "rendre petit ce qui est grand et grand ce qui est petit".

Il n'y a plus de réel à décrire. Tout se transforme. Tout s'écoule.

Le repos d'Ulysse

2) La Perte de l'origine

Le temps d'Aristote

A cette première querelle, une résolution est apportée, comme par miracle, par un élève de Platon : Aristote, esprit curieux de tout, ne partage pas la défiance de son maître à l'égard de l'expérience.

Il n'est plus question pour lui d'affirmer que le mouvement n'existe pas, quand tout autour de nous semble affirmer le contraire. Aristote se passionne pour la physique, pour le vivant, pour tout ce qui croît et se déplace; comment pourrait-il rester à ce déni de la mobilité ?

Et cependant, pour le philosophe, tout n'est pas fait de mouvement : il est même nécessaire, pour expliquer le mouvement, que quelque chose lui échappe. C'est par là qu'il vient apporter une solution à cette lutte irréconciliable entre les tenants de l'être et les partisans du flux, entre les disciples de Parménide et ceux d'Héraclite.

Avec son sens de l'équilibre qui le caractérise, il trouve le point de passage entre ces visions si contradictoires. Oui le mouvement existe, il anime partout la nature; mais il n'a lieu qu'en direction d'un but qui, lui, est fixe et stable.

Dans la nature, tout ce qui change cherche à atteindre un état final de stabilité, qui est en soi le but du changement. Le devenir est polarisé par une fin; et si cette fin n'est jamais atteinte ou achevée, elle seule peut expliquer la tension qui met une réalité

Le repos d'Ulysse

en mouvement. Si la tige pousse, c'est pour devenir un arbre; si l'étudiant apprend, c'est pour devenir un savant.

Cette résolution d'Aristote passe par un coup de génie métaphysique. Il identifie dans ce qui change quelque chose qui est en train de s'accomplir : un potentiel qui est en train de devenir réalité. Il faut la croissance du végétal pour que la tige devienne arbre. Il faut l'effort de l'apprentissage pour que l'étudiant devienne un savant réel et non seulement un savant potentiel.

Dans cette lignée de pensée, on n'a pas besoin de réapprendre à chaque fois ce que l'on sait déjà : ce qui est connu, ce qui habite notre mémoire, peut être simplement contemplé, rappelé, reconnu, sans que l'on ait constamment à le rechercher dans un acte pur.

Par cette distinction de la puissance et de l'acte, Aristote pense tout mouvement, y compris le déplacement dans l'espace. Comme chaque chose tend vers un état d'accomplissement qui lui est propre, elle a aussi dans l'univers son lieu naturel. Les corps lourds tendent vers le bas; les corps légers, comme le feu, cherchent à aller vers le haut. Ainsi dans l'univers matériel, chaque objet cherche le lieu où il sera au repos.

Le monde d'Aristote est fait de diversités. Diversité des objets, dont chacun a son lieu propre au sein du cosmos; et par conséquent, diversité des lieux, qui attirent ou repoussent les corps dans leur déplacements.

Il en va de même pour nous : la finalité de nos vies suppose que tous les changements par lesquels nous passons puissent nous permettre d'atteindre enfin une forme d'achèvement.

C'est le sens de cet accomplissement qui fait la morale : le bien, c'est ce qui oriente le mouvement de nos vies, la direction de nos actions. Agir et penser de façon vertueuse, c'est réaliser en nous peu à peu ce que nous sommes, devenir plus humains, plus libres.

Ainsi le changement, sous toutes ses formes, se trouve expliqué par le but vers lequel il est animé.

L'univers d'Aristote, aussi surprenant qu'il puisse paraître à la physique contemporaine, correspond à la cohérence de nos propres mouvements : lorsque nous nous déplaçons, c'est pour aller quelque part; lorsque nous agissons, c'est pour faire de nos projets une réalité, pour transformer ce qui était simple potentiel en un accomplissement concret.

Le mouvement existe bien mais n'est que pure transition entre deux états de stabilité, celui de la pure puissance et celui de l'acte pur.

Le monde nouveau de Galilée

La proposition d'Aristote apporte donc une solution très efficace au problème du mouvement, si efficace d'ailleurs qu'elle s'impose pour plusieurs siècles. Aristote, peu connu des Latins, réapparaît chez les savants byzantins puis dans le monde musulman.

Le Moyen Age occidental absorbe son œuvre, grâce en particulier au travail de Thomas d'Aquin, qui fait entrer sa pensée en résonance avec la foi chrétienne. L'Orient et l'Occident s'accorderont longtemps pour reconnaître ce penseur de l'Antiquité grecque comme leur point de référence sur le terrain de la raison : Averroès l'appelle "le Maître", Thomas d'Aquin le cite comme "le Philosophe".

L'aristotélisme est devenu le cadre de pensée au sein duquel tous les problèmes, philosophiques mais aussi scientifiques, politiques, peuvent être posés, discutés, résolus.

C'est par la physique, par l'étude du mouvement que ce bel édifice va soudain se fragiliser, au milieu de la Renaissance. Nicolas Copernic travaillait depuis quarante ans sur l'hypothèse qu'il avait enfin accepté de publier : *Des révolutions des sphères célestes*. Dans ce petit ouvrage, il se penche, en géomètre, sur la question du mouvement des planètes.

En la matière, le modèle qui prévaut jusque là est inspiré de l'univers d'Aristote, nommé "géocentrisme"; il semble correspondre à ce que nous disent nos sens : il part en effet du principe que la terre est immobile, et qu'elle forme le centre du

cosmos dans lequel les corps se déplacent. Tous les astres tourneraient donc autour de la terre.

Ce modèle explicatif, Ptolémée dès le II^{ème} siècle, cherche à en proposer une description complète; mais, en tentant de formaliser les cercles parcourus par les astres autour de la terre, il a bien du mal à faire correspondre les observations astronomiques concrètes avec sa théorie de départ.

Plutôt que d'apporter encore des compléments à un modèle qui, malgré toute sa sophistication, peine à coller à la réalité, Copernic propose de changer totalement de point de vue : que se passerait-il si on formait l'hypothèse que c'est le soleil, et non la terre, qui est au centre de l'univers?

En passant du géocentrisme à l'héliocentrisme, Copernic voit d'un seul coup toutes les projections astronomiques considérablement simplifiées. La proposition séduit jusqu'à l'Eglise, qui utilisera ses travaux pour mettre en œuvre une importante réforme du calendrier par le pape Grégoire XIII. Cette belle découverte sur la révolution des astres n'a donc pas causé de révolution dans les esprits.

Un immense ébranlement est pourtant en germe et celui qui va donner toute sa force à cette nouvelle description de l'univers, c'est Galilée.

A la différence de son prédécesseur Galilée revendique sans détour le fait de parler, non d'un modèle, mais du réel lui-même. Il bénéficie pour cela de nouvelles capacités d'observation, offertes par le développement des premières lunettes

Le repos d'Ulysse

grossissantes, qu'il adapte à l'astronomie pour mieux étudier les mouvements astraux.

En observant les astres, il découvre que, contrairement à ce que croyait Aristote, la lune n'est pas parfaite : l'imperfection ne relève donc pas seulement du monde d'en bas. Il n'y a donc qu'un seul univers, continu, homogène, où la matière se déplace selon les mêmes lois : et cette découverte aura des conséquences importantes.

La suite est plus impressionnante encore car Copernic n'avait pu s'appuyer que sur des relevés astronomiques médiocres, imprécis et parfois faux. Galilée, lui, accumule les preuves et son hypothèse devient une affirmation décisive : oui la terre est bien en mouvement autour du soleil;

Dès la parution de son ouvrage, Galilée provoque un véritable séisme : car affirmer le mouvement de la terre, ce n'est pas seulement contrarier la lecture de la Bible, mais aussi aller contre l'évidence de nos sens. Tout semble prouver que nous sommes sur un sol ferme et tout semble nous dire la fixité de notre terre.

C'est pour répondre à ces objections que Galilée va devoir forger une nouvelle théorie du mouvement qui sans doute a transformé de façon majeure notre conception du monde. Il l'expose dans un texte intitulé : *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*.

Et les passages les plus décisifs de cet ouvrage sont ceux qui concernent cette nouvelle idée du mouvement: que signifie être en mouvement ou au repos ? Ces considérations sont purement relatives. Si un navire transporte des marchandises d'un point A vers un point B, nous dirons que ces marchandises, durant la

navigation, se déplacent lorsqu'elles sont vues par un observateur extérieur. Mais vues par un membre de l'équipage, elles sont au repos. Sont-elles au repos, ou en mouvement ? Tout dépend du point de vue.

Ce que nous appelons stabilité, par conséquent, n'est donc que du mouvement annulé par un effet de perspective. Ainsi, par cette expérience, qui illustre la relativité du mouvement, nous sommes libérés de l'objection immédiate que nous opposent nos sens.

Cette révolution scientifique, que constitue l'abandon du géocentrisme, aura plusieurs conséquences historiques décisives. L'homme découvre avec effroi qu'il n'est plus le centre de l'univers, que le cosmos tout entier ne tourne pas autour de lui.

Une autre considération, moins visible, mais tout aussi immense c'est que nous sommes tous, tout le temps, en mouvement.

Rien n'est fixe. Rien n'est immuable. Le repos n'existe pas.

La victoire d'Héraclite

La première chose que Galilée retire à notre monde, c'est donc la possibilité du repos : lorsque le mouvement semble s'interrompre, c'est seulement parce que nous nous déplaçons à la même vitesse que les objets qui nous entourent et que nous choisissons provisoirement comme référentiel.

Galilée avait ouvert la brèche en démontrant que l'immobilité n'est jamais que relative mais son élan ainsi que celui de Copernic se dépassera de lui-même et l'astronomie viendra adopter la perspective fascinante et vertigineuse que proposait, dès la fin du XVIème siècle, Giordano Bruno.

Bruno professait son refus du géocentrisme et anticipait les vues de Galilée : "Ainsi se meut avec la terre tout ce qui se trouve sur la terre". Mais il allait plus loin encore et ceci à l'encontre de Copernic : "En réalité, le soleil lui-même n'est pas le centre de l'univers pour une raison très simple : si tout est en mouvement, l'univers n'a pas de centre. Et donc l'univers est infini".

Le monde aristotélicien s'effondre soudain et, dans le débat antique qui entourait l'idée de mouvement, Héraclite gagne sans appel. Il semble désormais que tout s'écoule, comme il l'avait prédit.

Les conséquences scientifiques de ces découvertes dépassent largement le champ de la science: elles ont impacté et transformé de façon significative la manière dont nous pensons le mouvement.

Ce qui commence avec ce passage vers l'héliocentrisme, ce n'est pas seulement une nouvelle étape de l'astronomie; c'est une nouvelle ère que l'on appelle la modernité.

Classiquement l'époque moderne est définie comme la période de l'histoire humaine où s'est progressivement imposé le règne de la raison.

Elle est marquée par une tendance de fond qui, à l'autorité des traditions régnant sur l'Antiquité et le monde médiéval, a opposé l'effort de la pensée critique inspirée désormais par la foi aux progrès scientifique, technique, moral et politique et initié des lignes de force découlant de ce nouveau paradigme.

La première sera formulée par Newton sous le nom de principe d'inertie. Ce principe implique que le mouvement, par défaut, se poursuit de lui-même, à moins qu'une résistance particulière ne l'en empêche (force de frottement). Pour le dire autrement, le mouvement n'a pas de fin.

La seconde conséquence est la fin des diversités qui structuraient le monde aristotélicien. Toute singularité disparaît. L'espace en lui-même est neutre et n'agit pas sur les corps car les lois physiques sont partout identiques. Toute la matière est identique; il n'y a pas de frontières dans l'être.

Au fond la globalisation (terme anglais de la mondialisation) est contenue dans son principe dès cette révolution scientifique.

Comment dès lors penser la réalité dans ce monde continu qui se dessine sous nos yeux ?

Le repos d'Ulysse

C'est la troisième conséquence introduite par Galilée. Car nous vivons une crise globale (intellectuelle, technique, politique . . .) et la nature elle-même est dans une situation critique.

3) La mise en mouvement (à l'aide des Lumières)

Descartes et le jugement

Il y a, à l'origine des Lumières, un bel idéal : celui d'une humanité capable de penser par elle-même de façon responsable. On trouve cette idée exprimée par Descartes à propos de l'éducation qui a été la sienne (Descartes était un précurseur des Lumières et c'est à ce titre donc qu'il nous a paru intéressant de l'interroger).

S'il a reçu beaucoup d'informations érudites concernant quantité de domaines, ses maîtres ne lui ont pas appris à juger des choses quand on a une pensée en sachant pourquoi on la pense. Ce qui est vrai. On ne cesse de répercuter ce que l'on a lu, vu et entendu.

Quand on pense, le simple fait de dire Je change tout. Qui pense par ouï-dire ne dit jamais Je. D'où le sens de la conscience, celle-ci étant une méthode pour bien penser, sens que Descartes présente dans son *Discours de la méthode* quand il se donne pour première règle "de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la prévention et la précipitation". La prévention étant le conformisme à l'égard du groupe et la précipitation le conformisme à l'égard de soi.

Si Descartes exprime ce bel idéal Kant le fait aussi et de façon magistralement résumée par cette phrase : "Ose savoir. Ose la pensée en osant la solitude et la chute". Avec une différence notoire. Avec Descartes on se situe dans le cadre de l'intériorité

Le repos d'Ulysse

et avec Kant on est dans celui de la politique et de la morale. Le premier a le sens de l'intériorité, le second celui de la volonté.

Ensuite, dernière expression de l'idéal des lumières, c'est celui donné au jugement; un sens qui ferait la synthèse entre ces deux penseurs : l'intérieur et l'extérieur, la métaphysique et la morale, le fait d'être pour soi (Descartes) et celui d'être contre l'extérieur (Kant).

Pour Alain, le monde se divise en deux avec, d'un côté, les pouvoirs fondés sur la domination et la servitude par l'entremise des croyances et, de l'autre, l'individu capable de jugement, de conscience, de résistance grâce au fait, quand il pense, de vouloir ce qu'il pense. Ainsi nous avons un critère de jugement, nous pensons par nous-mêmes.

Descartes explique aussi qu'il faut douter et ne pas céder à l'évidence : "Il y a quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables . . . Sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres. Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle que je pourrai trouver en moi-même".

Ainsi il s'appliquera à détruire généralement toutes ses anciennes opinions et déclare dans la foulée que la pensée des autres ainsi que les savoirs qu'il a reçus ne lui ont été d'aucun secours pour acquérir la seule science qui vaille, celle qui consiste à juger par soi. Ainsi au-delà de Descartes et de Kant, il existe, à propos de la pensée, l'idée comme quoi c'est en étant seul que l'on pense vraiment.

Le problème de mes "anciennes opinions", c'est précisément qu'elles ne sont pas les miennes, en réalité. Elles sont le dépôt des aléas de l'histoire et de la coutume, le résultat des hésitations et des turbulences de la culture. Aussi faut-il en reprendre "les fondements".

Cela dit, quand on pense, est-on jamais seul ? S'il est vrai que l'on pense parce que l'on se donne la pensée, on se donne la pensée parce que celle-ci nous est donnée; sinon comment pourrions-nous nous apercevoir de nos erreurs.

Lorsque Kant critique la raison, sa critique n'est possible que parce que, étant doté de la raison, il est en mesure d'apercevoir les illusions de la raison. Descartes et Kant pensent les savoirs et les maîtres inutiles parce qu'extérieurs ; ne sont ils pas, au contraire, les manifestations mêmes de l'intériorité ?

De même, qu'il s'agisse de la matière comme des hommes, dès que nous avons un entendement capable de juger, nous sommes en mesure de savoir ce qu'est la matière réelle par rapport à la matière apparente, ce qui est l'homme réel par rapport à l'homme apparent.

L'idée est juste et donne raison à Descartes quand il soutient que l'esprit est plus facile à connaître que le corps. Mais l'idée est problématique quand il explique que la réalité de la matière se trouve dans le jugement. Est-ce de la réalité de la matière dont il est question ou de la distinction entre matière apparente et matière réelle ?

Si la matière est réelle, nulle besoin de démonstration et donc de jugement : elle est elle-même la démonstration de son existence.

Le repos d'Ulysse

Si la matière est apparente, le jugement est requis pour faire la distinction entre matière réelle et matière apparente et l'homme a le pouvoir sur ce discernement.

D'où le sens du jugement : celui de passer de la vie au pouvoir sur la vie. Leibniz dans la *Monadologie* l'a fort bien compris. D'où son système fondé sur la monade, expliquant que c'est elle qui est réelle et rien d'autre.

Avant lui on pensait que le point de vue sur le réel dépendait du réel. Après on découvre que c'est le réel qui dépend du point de vue sur lui.

Ainsi nous assistons aujourd'hui à la disparition du réel. On pensait que cette disparition était liée au monde numérique. Mais les choses ont commencé il y a près de quatre siècles, lorsque Descartes fait du jugement la clef de notre relation au réel et non plus du réel la clef de notre relation au jugement.

Ainsi le mouvement est inversé. La matière peut perdre sa réalité mais aussi surtout l'homme. Désormais, on envisage l'homme augmenté, l'homme bionique, et le transhumanisme devient plus qu'une hypothèse mais la possibilité d'un avenir pas si lointain.

Locke et la table rase

Il y a chez les Lumières, un fort désir de vouloir penser par soi. Il y a toutefois aussi un désir de faire du neuf en partant de rien après avoir fait table rase. Faire table rase se comprend quand on a affaire à un monde marqué par la tradition mais aussi par la lourdeur de celle-ci. Les traditionalistes n'entendent et n'aiment entendre que ce qu'ils ont l'habitude d'entendre.

Le protestantisme est issu de cette volonté de réforme de soi et de l'existence de parvenir à une vie droite. En philosophie, ce retour à soi a sa traduction chez les penseurs de l'expérience, les empiristes. Témoin Locke : "La vraie religion n'a pas été instituée pour établir une vaine pompe extérieure, mais pour nous engager à vivre selon les règles de la vertu et de la piété . . . c'est en vain que l'on prend le titre de chrétien si l'on ne travaille pas à sanctifier et corriger ses mœurs".

Ce qui vaut pour la tradition en général vaut pour la connaissance en particulier, Témoin ce texte au début de son "Essai sur l'entendement humain" dans lequel il précise son projet : "Supposons que l'esprit soit, comme on dit, du papier blanc, vierge de tout caractère, sans aucune idée. Comment se fait-il qu'il en soit pourvu ? D'où tire-t-il son imagination affairée et illimitée et ce qui fait le matériau de la raison et de la connaissance ? Je répondrais par un seul mot : l'expérience."

Pensée novatrice dans laquelle les idées viennent de l'expérience concrète comme la religion vient des hommes. D'où un nouveau rapport à l'origine. Inséparable de la table rase, la dimension politique : "Toutes ces prémisses ayant été établies, il est

Le repos d'Ulysse

impossible que ceux qui, aujourd'hui gouvernent notre terre, puissent tirer profit ou obtenir quelque soupçon d'autorité pour être la source de tout pouvoir . . . il faut nécessairement découvrir une autre genèse de gouvernement, une autre origine du pouvoir politique et une autre manière de désigner et de connaître les personnes qui en sont les dépositaires".

Le deuxième texte, tiré du même ouvrage, montre ce qu'il faut faire : "L'état de nature est un état de parfaite liberté dans lequel, sans demander la liberté à personne et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, chacun peut faire ce qu'il lui plaît et disposer de ce qu'il possède et de sa personne, comme il le juge à propos, à condition de demeurer dans les bornes de la loi de la Nature. Cet état est aussi un état d'égalité en sorte que tout pouvoir et toute juridiction est réciproque, un homme n'étant pas plus fort qu'un autre".

Ces deux termes montrent bien la logique de la table rase: ou bien c'est l'origine qui est arbitraire ou bien c'est la table rase qui est rationnelle. Et en revenant à la tradition, il importe, nous dit Locke, d'arrêter de vivre dans une culture où l'on répète un modèle premier, afin de s'ouvrir à tout ce qui existe en faisant preuve de tolérance.

Cette fondation du pacte social sur le consentement individuel est solidaire d'une promotion de l'autonomie et de la responsabilité de l'individu et elle assigne des bornes au pouvoir.

L'originalité du contrat social de Locke, né du consentement individuel et son insistance sur le mandat de confiance responsabilisent gouvernants et gouvernés; ce sont des repères

utiles aujourd'hui quand il s'agit d'instaurer les conditions de possibilité d'un meilleur fonctionnement de nos institutions.

Ce qui caractérise fortement la pensée de Locke, c'est qu'à l'encontre d'autres philosophies qui fondent le contrat, en particulier Hobbes, la liberté ne désigne pas une faculté abstraite par laquelle nous nous arrachons à la nature; au contraire elle est étroitement liée aux conditions matérielles de notre existence.

Cependant, il faut reconnaître que cela débouche sur un nouvel ordre du monde, faisant désormais reposer non pas le droit sur l'existence mais l'existence sur le droit et l'idée, qu'avec le "Droit", il est possible de tout faire. D'où non plus un droit de l'homme mais un droit sur l'homme.

Hannah Arendt a fait des lumières la source du totalitarisme moderne. Quand on entend une telle idée, on sursaute. Cependant force est de constater qu'elle a raison quand la voie semble ouverte pour qu'un pouvoir, au nom des droits de l'homme, décrète d'appeler homme qui bon lui semble.

Hobbes et l'absolutisme d'Etat

La force de Thomas Hobbes est que, face à une situation politique anglaise fort tourmentée, le philosophe qu'il est ne se contente pas de l'évènement, il creuse le sujet jusqu'à envisager, au fondement de la politique, une véritable anthropologie qui puisse expliquer les tours et retours ou l'instabilité de la chose sociale. Pour lui, le politique, c'est l'homme.

Bien sûr, il y a d'abord l'homme dans l'état de nature. Qu'est-ce que la nature humaine ? Avant tout, un désir (conatus à la Spinoza), un élan. Si l'on veut comprendre les hommes, rien n'est plus sûr que de partir de soi.

Hobbes est redoutablement précis à ce sujet dans son *Léviathan* : "Celui dont les désirs ont atteint leur terme ne peut pas davantage vivre que celui chez qui les sensations et les imaginations sont arrêtées . . . la félicité est une continuelle marche en avant du désir, d'un objet à un autre, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second".

C'est cette ambition d'une satisfaction constante, cette présomption d'un désir qui nous qualifie et ne cesse qu'avec la mort qui va bien sûr engendrer le conflit : "L'état de l'homme est un état de guerre". Cette guerre est "celle de chacun contre chacun", dans laquelle, parce qu'elle est naturelle, "rien ne peut être plus injuste".

Au caractère infini et en quelque sorte insatiable du désir humain, il ajoute alors, comme un puissant excitateur de haine, l'égalité qui existe entre tous les hommes : "Le droit de nous

protéger nous-mêmes vient des dangers auxquels nous sommes exposés et ces dangers naissent de l'égalité qui est entre nous".

L'égalité, loin d'être un moteur de concorde apparaît avec le caractère infini du désir comme un accélérateur de conflits. Pour pallier les dangers de l'état de nature, dans laquelle la mort violente rôde comme chez elle, il est nécessaire qu'il y ait un souverain. Et c'est lui qui permettra aux hommes de vivre en paix les uns avec les autres.

Et cet homme qui, par hypothèse doit "pouvoir réduire toutes les volontés en une seule" en empêchant "tout usage privé du glaive", possède un pouvoir que Hobbes nomme lui-même un pouvoir absolu : "Il n'y a d'autre bien pour lui qu'une puissance sans limite et il n'y a au-dessus de lui ni justice ni injustice".

Puissance de la rationalité immanente à la nature, celle de pouvoir faire passer les hommes de la guerre à la paix, et de ce fait de la bestialité à l'humanité. La vie est une machine et cette machine donnant le corps humain, créons le corps politique qui est un corps.

La réduction du corps, qu'il s'agisse du corps vivant ou du corps politique, à une machine permet d'agir sur le corps politique. Une chose le montre : le contrat. Ainsi quand on veut avoir tous les avantages de l'égoïsme sans en avoir les inconvénients, faisons avec autrui un pacte sur le mode du donnant-donnant.

Perdant une part d'égoïsme en abandonnant la violence, mais acquérant la paix qui permet de conserver son ego, finalement on ne perd rien. On était égoïste sur le mode de la guerre, on l'est maintenant sur le mode de la paix.

Le repos d'Ulysse

Mythe donc de l'égoïsme à travers l'idée d'un égoïsme propre et rationnel. Mythe, également de l'Etat, avec l'idée qu'il lui revient de faire naître l'humanité à elle-même.

Résultat, cette politique a fabriqué la tendance totalitaire, dont nous ne sommes pas sortis. Écoutons les discours de nos politiques. Tout en ne cessant d'accuser la société, la politique et l'Etat d'être responsables de tous nos maux, ces mêmes discours ne cessent de tout attendre de ceux-ci.

Dernier mythe, celui du contrat. Hobbes voit en lui l'acte créateur par excellence de la vie politique en le comparant à la création du monde par Dieu. Du moins en apparence, car la discorde ne cesse pas pour autant. Car le contrat ne fait pas disparaître le conflit, il le règle par cession commune de quelque chose en vue d'obtenir autre chose en retour.

Mais l'orientation si singulière de Hobbes et qui porte en elle un changement profond ce sont les passions, que la morale décrivait habituellement comme une cause de désordre et qui sont à présent définies comme des "puissances de mouvement".

Ce mouvement, c'est celui de la vie. La vie est un mouvement qui cherche seulement à se perpétuer et dans ce cadre chaque vivant perçoit les autres vivants autour de lui comme des menaces potentielles car la trajectoire de mes désirs rencontre souvent comme un obstacle le désir de l'autre.

Rousseau et l'absolutisme de la religion civile

Jean-Jacques Rousseau est le penseur absolument génial qui a sans doute, le voulant ou pas, anticipé sur la marche du siècle. Il a conçu de toutes pièces une société nouvelle et sa conception abstraite ressemble étonnamment à ce qu'a pu produire l'histoire, à travers l'explosion de la révolution française.

On peut penser qu'entre Hobbes et Rousseau, l'opposition est purement anthropologique. L'homme coupable et la société qui le blanchit, c'est Hobbes et sa dialectique entre droit naturel d'une part (qui régit les individus et leur désir sans fin) et les lois naturelles d'autre part (qui permettent l'existence de sociétés qui rachètent l'homme de son désir).

Chez Rousseau, la dialectique s'organise autrement, à l'envers par rapport à Hobbes : pour le citoyen de Genève, l'homme est innocent (il naît libre) et la société est seule coupable à tous les coups (la société le corrompt).

Mais le véritable enjeu entre eux deux se noue autour du christianisme : sa place est très grande chez Hobbes, malgré ses convictions personnelles plutôt athées, elle est nulle chez Rousseau, malgré ses protestations personnelles de fidélité chrétienne.

Chez le premier, l'Etat se construit sur des lois naturelles, qui représentent avant tout l'héritage historique chrétien, chez le second, l'Etat est vraiment tout, parce qu'il est la loi, qu'il n'y a pas de loi au-dessus de lui et que celle-ci n'est pas issue de l'histoire, qu'elle ne renvoie pas à l'expression des identités des

Le repos d'Ulysse

peuples mais qu'elle est, ici et maintenant, l'expression de la volonté générale des citoyens, toujours une autre : "il faut remonter à des principes généraux et communs à tous les hommes".

Pour le philosophe des Lumières, Dieu ne nous a pas parlé dans nos langues; il s'adresse à nous seulement à travers nos sensibilités.

Entièrement indicible, cette sensibilité ne peut pas s'hériter. Elle est entièrement subjective, sentie, éprouvée, elle commence par chaque sujet humain, qui détermine sa vérité. Elle ne peut avoir de contenu, sous peine de devenir un facteur de guerre et surtout elle ne peut être contenue dans un livre, qui serait la Bible par exemple.

Pour Rousseau, seule la religion naturelle a droit de cité. S'éloigne-t-on de la politique ? Aucunement. En rabattant la foi sur la raison et en en faisant la sensibilité des individus, il détruit le rôle social de la religion révélée et supprime l'autorité spirituelle de l'image de l'homme que fédère l'Occident depuis des siècles.

Ce que Thomas Hobbes n'avait pas osé faire, il le réalise : il retire toute transcendance aux religions collectives. Cette autorité extrinsèque, il la remet à ce qu'il nomme la raison, mais alors la raison politique, c'est-à-dire l'Etat.

Et comment conférer à l'Etat un pouvoir absolu ? Le "contrat social" semble avoir été écrit pour répondre à cette question. C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre

l'importance que Rousseau confère à ce qu'il nomme déjà l'opinion publique, sorte de banc d'essai de la "volonté générale".

L'opinion publique est une espèce de loi; elle remplace socialement la foi. Elle devient la religion du public et joue le rôle de ciment collectif. Ainsi ce nouvel absolu c'est la volonté générale qui n'est donc nécessairement pas la volonté du plus grand nombre.

On peut parler à propos de son projet idéologique d'un véritable totalitarisme d'Etat; cet Etat représentant l'unanimité des citoyens ne peut jamais être mis en cause. Il s'agit bien d'un absolutisme coalisant politique et religion représenté par un Etat respectueux de la volonté générale, c'est-à-dire l'opinion publique bien comprise, moderne, celle qui exprime le règne de l'individu.

Concrètement, c'est dans l'égalité qu'elle se réalise, à travers la volonté générale que Rousseau décrit ainsi : "Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs". Mais comment les hommes ne vont-ils pas se nuire entre eux ? Pour cela il faut trouver "une forme d'association qui protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé".

Et Kant, interprétant Rousseau, appellera "l'exercice libre et public de la raison", les opinions relatives, ouvertes au vent de la liberté qui souffle partout en Europe durant ce siècle des Lumières.

Il y a donc chez Rousseau une vision au sens fort du terme : celle d'une humanité naturelle, humaine, sociale, égalitaire, chaleureuse, fraternelle.

Le repos d'Ulysse

Mais peut-on le faire ? Trois éléments problématiques s'y opposent.

Le premier renvoie à la volonté de faire société. Quand le collectif est pensé comme la condition de la survie de l'être humain sur terre, comment aller contre ? D'où ces paroles de Rousseau qui laissent pour le moins perplexe : "Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie rien d'autre qu'on le forcera d'être libre".

Deuxième élément qui plonge dans la perplexité : cet étrange contrat selon lequel tout le monde obéissant à tout le monde, personne n'obéit à personne. Quand on souscrit un contrat, afin d'avoir quelque chose en échange, on cède quelque chose.

Dernier élément, c'est la façon d'éliminer le mal. On peut certes l'ignorer en acceptant la société telle qu'elle est. C'est ce que fait Descartes dans son *Discours de la méthode* à l'occasion de sa morale provisoire. Il s'agit là non pas tant d'une morale que d'une éthique.

Tous nos maux viennent en substance d'un manque de transparence du moi, dit Rousseau.

Est-ce si sûr ? Nos maux ne viennent-ils pas plutôt de ce que nous sommes désespérément attachés au moi. Et que la sociabilité que nous mettons en avant n'est qu'un moyen de préserver celui-ci au lieu de le dépasser ?

Diderot et l'universalisme de la Raison

On sait quelle polémique Diderot entretint avec Rousseau. En véritable humaniste, il n'a jamais pu avaler la "religion civile" du promeneur solitaire, ni le totalitarisme national qu'elle induisait.

C'est dans cette perspective qu'il reprend, avec une intuition très sûre, le concept de volonté générale. Il vient à désigner de ce nom une sorte de principe régulateur de la vie politique et de la vie sociale. La volonté générale pour lui est vraiment infaillible du moment qu'elle est vraiment générale, vérifiable en quelque sorte par tous et chacun.

Voilà comment Diderot la définit : "La volonté générale est dans chaque individu un acte de pur entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui".

Ce serait le travail de l'intellectuel de faire émerger cette volonté dans la société. La culture, c'est justement la capacité d'un peuple à envisager les choses du point de vue du bien de tous. Voilà, défini par Diderot, l'héritage le plus profond des Lumières.

Pour Rousseau la raison ne peut pas tout dire de la loi qui est avant tout l'esprit d'un peuple et la loi elle-même n'est pas absolue. Il n'y a pas de lois fondamentales, pas de loi intangibles car elles peuvent évoluer dans le temps. Mais, par contre, elles sont absolument décisives dans l'instant.

Le repos d'Ulysse

Il faut former, façonner, fabriquer un homme nouveau, un homme qui mette son bonheur dans la loi et sa vertu dans le fait de lui obéir.

On comprend que l'humanisme de Diderot n'ait pas supporté une telle apologie de la contrainte qui porte jusqu'aux intentions, qui inspecte l'intérieur de l'homme, qui condamne les suspects et pas les coupables.

Mais on comprend aussi que Diderot n'ait pas supporté la perspective d'un tel contrôle social, portant non seulement sur les actions mais sur l'intérieur des individus.

C'est qu'il en appelait, lui, à la raison universelle celle qui s'exprime dans le silence des passions ; il est cosmopolite parce que la raison qu'il invoque est, comme le bon sens de Descartes un siècle plus tôt, "la chose du monde la mieux partagée" : elle est vraiment universelle, tout simplement humaine.

Avec le recul, on est bien obligé de reconnaître que Diderot avait raison et que la raison nationaliste de Rousseau a empoisonné le monde.

Mais Diderot est un homme paradoxal qui préfigure en quelque sorte l'individualisme libertaire contemporain. Aucune vie humaine ne peut accéder au bonheur sans la quiétude de l'âme. Or c'est l'inverse qu'il nous propose à travers une vie ivre, folle, haletante, tourbillonnante jamais contente de rien parce qu'impatient à propos de tout.

Il est vrai, comme le souligne Locke, que le manque fait bouger le monde en l'obligeant à agir afin de subvenir à ses besoins.

Sans inquiétude, il n'y aurait ni société, ni agriculture, ni industrie.

Ainsi la pensée de Diderot est placée sous le signe de l'action et la modernité qui en suivra sous le signe de "la vie active". Hannah Arendt en a conscience. Il ne s'agira pas seulement d'un progrès mais d'une violence.

S'interrogeant sur la science dans le monde contemporain, Michel Serres le constate. N'ayant comme autre but que d'accumuler les moyens sans fin, la science est dans son essence même une logique de mort et de violence.

Cette logique n'est-elle pas déjà à l'œuvre chez Diderot quand celui-ci prône le mouvement pour le mouvement et le changement pour le changement ?

Diderot, en grand humaniste qu'il était, n'a-t-il pas, lui aussi et peut-être à son insu, donné un coup d'accélérateur au mouvement et en particulier au désir sans fin ?

Voltaire et le Dieu horloger

En même temps que le grand mouvement des Lumières, c'est le scientisme le plus prosaïque qui prend son essor au XVIIIème siècle. Souvent sous le même nom, les "Lumières", il s'agit d'un scientisme inhumain, dont Sade est le héros paradoxal et monstrueux, un scientisme comptable, qui parvient à comptabiliser le plaisir à défaut de l'amour.

Voltaire semble à l'origine de ce réductionnisme intellectuel, de ce rationalisme du pauvre. En revanche, Diderot le maître d'œuvre de *l'Encyclopédie*, garde, quant à lui, une capacité d'enchanter le monde et il s'en prend personnellement à ces Lumières. Lui, l'artiste, a profondément conscience du malheur que ces philosophes nouveaux apportent à la pensée.

Diderot avait compris que les monarques éclairés, appelés par la suite despotes éclairés, étaient d'autant plus dangereux que leur politique apparaissait comme rationnelle.

Et lorsque, aujourd'hui, on nous parle des Lumières, il faut avoir le courage de se demander : de quelles Lumières ? Des Lumières kantienne, respectueuses de la complexité de l'esprit humain ou des Lumières, qui au nom du progrès et de l'utilité, finissent à force d'abstraction, par réduire l'homme à une machine, comme le fit d'ailleurs explicitement La Mettrie au cœur du XVIIème siècle.

Diderot est athée, mais il est intégralement humain. Il ne cherche pas à mutiler l'esprit humain en le réduisant à sa faculté comptable.

Voltaire, par sa raison, s'attache à l'existence du Grand Géomètre de l'Univers : "L'univers m'embarrasse et je ne puis songer que cette horloge existe et n'ait point d'horloger". Pour lui, c'est clair, l'enthousiasme est une maladie de la raison : "La chose la plus rare est de joindre la raison avec l'enthousiasme".

Ce constat n'est pas toujours faux mais ce que Voltaire veut nous faire comprendre c'est que l'homme se réduit à la raison et que les enthousiasmes qui le traversent ne sont que des illusions, comme des soubresauts mécaniques. Voltaire, pape des Lumières françaises, est bien moins humain que Diderot.

Kant pose trois questions qui déterminent le champ de l'esprit humain : "Que puis-je savoir ? Que dois-je savoir ? Que m'est-il permis d'espérer ?"

Voltaire limite le prisme à travers lequel il voit le monde à la première de ces trois questions. Diderot, quant à lui, reste ouvert à l'ensemble des questions qui définissent la condition humaine.

La révolution française tranchera. Diderot n'aura pas de successeur et Robespierre jettera sa conscience dans le culte de l'être suprême. La question qui se pose alors : Peut-on faire l'économie d'une foi, d'un élan commun qui construit les peuples et qui fait les grands artistes ? Quelle société peut-on établir dans ce despotisme éclairé, dans ce faux universalisme, cet universalisme comptable qui limite l'homme à ses performances de producteur ou de consommateur, quitte à justifier au nom du marché toutes les injustices de par le monde, qui oblitèrent la matrice d'une civilisation nouvelle, d'un nouveau vivre-ensemble, d'un avenir possible, d'un bien commun ?

Le repos d'Ulysse

4) La nouvelle religion

Adam Smith et l'optimisme croyant

Le libéral Adam Smith, écrivant sur la *Richesse des nations* est frappé de ce miracle permanent : un bien commun se produit à travers les vices et la saleté des individus. Pour le grand économiste anglais, pas de doute, il vaut mieux faire appel à l'intérêt des individus, à leur souci du gain, si l'on veut obtenir d'eux quoi que soit, plutôt qu'à leur bonté ou leur générosité.

Le principe est formulé dans la classique *Digression sur le commerce de grains* : "L'effort naturel de chaque individu pour améliorer sa condition, quand on laisse à cet effort la faculté de se développer avec liberté et confiance est un principe si puissant qu'il peut surmonter mille obstacles absurdes dont la sottise des lois humaines qui vient souvent entraver sa marche".

Mais, pour autant, on ne découvre chez lui nul éloge de l'égoïsme. Au contraire c'est la bonté du lien qui apparaît justement dans cet appel à l'intérêt particulier de chacun : "L'homme, écrit-il, a presque continuellement besoin du secours de ses semblables, et c'est en vain qu'il l'attendrait de leur seule bienveillance. Il sera bien sûr de réussir s'il s'adresse à leur intérêt personnel ou s'il leur persuade que leur propre avantage leur commande de faire ce qu'il souhaite d'eux".

Comment expliquer ce prodigieux retournement qui fabrique des "honnêtes gens avec des fripons" ? C'est une finalité qui se découvre dans toute vie humaine. Il faut imaginer qu'une main

Le repos d'Ulysse

invisible est à l'œuvre à travers le sentiment moral de chacun, "la main invisible de Jupiter".

Tout se passe comme si le bien n'était pas tant dans l'intention de chaque homme que dans le processus objectif à travers lequel la vie sociale s'organise : "A la vérité, l'intention de l'individu, en général, n'est pas en cela de servir l'intérêt public, et il ne sait même pas à quel point il peut être utile à la société. Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société, que s'il avait réellement pour but d'y travailler".

On a beaucoup glosé sur l'idée que la théorie de la main invisible serait marginale chez Smith; il est vrai, qu'habituellement, dans la *Richesse des nations*, il préfère jongler avec les prix qu'avec les concepts.

Mais si l'on se souvient qu'il est avant tout un philosophe avant d'être un économiste et si l'on restitue la perspective globale de son œuvre, notamment sa *Théorie des sentiments moraux*.

Il faut bien reconnaître la part qu'il laisse, au-delà de l'égoïsme ordinaire, à une sympathie universelle - issue de la conscience et qui est le "juge impartial" caché en chacun - et permettant, au-delà de l'égoïsme économique, une harmonie sociale.

Ainsi peut-il écrire dans la "Théorie des sentiments moraux" : "Mais bien que l'homme, dans sa faiblesse, puisse à peine se satisfaire de l'approbation de sa propre conscience dans des occasions extraordinaires, l'influence et l'autorité de ce principe sont cependant très grandes en toutes occasions. Et c'est seulement en consultant ce juge intérieur que nous pouvons voir

ce qui nous concerne sous une forme et dans des dimensions convenables".

Pour Smith, il existe une manière convenable de consulter son intérêt et une qui ne l'est pas. Une manière sociale de reconnaître ce qui est bon pour lui et une autre qui, s'affranchissant du juge impartial de la conscience, échappe au sublime retournement par la main invisible pour ne produire que le chaos.

Avec Smith, nous ne sommes pas dans le cynisme absolu de Mandeville mais dans la possibilité d'une "harmonie des intérêts".

Mandeville et l'égoïsme social

Bernard Mandeville est à mille lieues d'un tel optimisme parce que foncièrement cet optimisme d'Adam Smith, à travers la foi en la main invisible et la consultation du juge intérieur, provient de la foi en l'existence d'un Dieu Providence.

Cette foi, Mandeville ne la partage pas, il est résolument athée. Chez lui le vice n'est pas celui des individus mais des nations elles-mêmes : "Les vices sont identifiés avec les nations". Ils constituent le premier moteur et l'origine en somme de la construction des sociétés".

Dans sa *Fable des abeilles*, et plus tard dans ses *Recherches sur l'origine des vertus morales*, il en radicalise les principes où il entend démontrer que le bien et le mal sont des concepts purement sociologiques.

Imaginer en cela une sorte de magie sociale, renvoyant à une transcendance bienveillante pour les humains, qui est à la source du grand retournement du mal en bien, qui des vices privés fait des vertus publiques.

Ainsi apparaît-il que, selon Mandeville, intégralement matérialiste en cela, la morale naît des relations sociales et plus précisément de la relation que chacun établit avec ses semblables.

Le bien et le mal vont dès lors se décider au jeu des images et du miroir : "L'homme le plus humble qu'il y ait au monde est obligé de reconnaître que la satisfaction intérieure, qui sert de récompense à l'action vertueuse, consiste en un certain plaisir que cause la vue du mérite personnel".

Même le plaisir que l'on a à agir bien n'est pas issu de la conscience, ou du cœur; il vient uniquement de la satisfaction que l'on éprouve à considérer son propre mérite par rapport aux autres et en fonction des sentiments que cela cause en nous.

Et que sont ces sentiments, demande Mandeville, sinon de l'orgueil ? L'orgueil serait donc la source de l'acte moral et tout acte, même bon vient de l'orgueil. Quelque part il rejoint les huguenots et Calvin qui disent que l'égoïsme est l'envers d'une grâce que la nature semble appeler. Pour lui, il n'y a plus de grâce, l'égoïsme reste seul.

Dans cette configuration, la société n'a plus aucune finalité morale, elle n'a plus pour but, comme chez Platon, ou comme chez Aristote, "le bien -vivre des citoyens". Elle est à elle-même sa propre norme, son droit est uniquement le produit des forces antagonistes qui la composent.

Pourquoi aller chercher si loin dans le temps un théoricien de l'égoïsme social ? Pour démontrer qu'il y a une pensée de l'individu, toujours plus affirmée au cours des siècles, comme si l'humanité allait vers une maturation progressive.

Mais il ne faut pas mêler pensée de l'individu, pensée de la responsabilité et pensée de l'égoïsme social. C'est ce que nous montre l'épure dressée entre la comparaison de la pensée de Smith et la pensée de Mandeville.

Chez Adam Smith, quoi qu'il en soit de son éloge de l'individu, il y a la pensée d'un ordre social, dont la dimension est non seulement politique mais morale. La "main invisible" vient

Le repos d'Ulysse

garantir une signification de la société qui transcende chaque individu et réalise une véritable totalité.

Par contre, il y a un libéralisme égoïste, celui qui méprise et l'ordre social et l'ordre moral, c'est celui de Mandeville. Dans un tel système tout est possible. L'égoïsme fondamental empêche toute idée d'humanisme de se profiler à l'horizon.

Après coup, ce qu'on ne peut reprocher à Adam Smith, c'est sa croyance en un ordre transcendant les individus, au sein duquel les injustices doivent peu à peu se résoudre ou se résorber.

Chez Mandeville, au contraire, l'ordre se réalise lui-même, mécaniquement, sans aucune prétention morale. La société est constituée par le jeu des individus, s'affirmant les uns par rapport aux autres, au bénéfice des plus puissants, qui utilisent la morale pour mater les plus faibles.

On retrouve chez ces deux penseurs les tendances actuelles dans la vision de l'économie des échanges : une économie basée sur la liberté des échanges, liberté mesurée mais résolue, liberté profondément intentionnelle, source d'enrichissement fondée sur une complémentarité naturelle des individus et, par ailleurs, une tendance vers un libéralisme pur et dur, basé sur un pur calcul d'intérêts, livré à la prédominance du marché et qui est la marque du capitalisme contemporain.

La victoire du marché . . . et de Mandeville

En s'appuyant sur le cours de Foucault, l'on peut ne pas hésiter à dire que le " néolibéralisme" constitue plus qu'une idéologie ou une nouvelle politique économique, mais bien une nouvelle norme de vie, en fait la nouvelle raison du monde.

Il s'agit bien de la manière dont nous vivons, dont nous sentons, dont nous pensons. Ce qui est en jeu n'est ni plus ni moins que la forme de notre existence, c'est-à-dire la façon dont nous sommes pressés de nous comporter, de nous rapporter aux autres et à nous-mêmes.

Cette norme de vie transforme jusqu'à l'individu, appelé désormais à se concevoir comme une entreprise. En effet, l'exigence de l'universalisation de la norme de la concurrence atteint directement les individus considérés dans le rapport qu'ils entretiennent avec eux-mêmes, obligés à se gouverner comme des « individus-entreprises».

L'entreprise est ainsi promue au rang de modèle de subjectivation. Avec comme effet négatif un stress permanent attaché à l'individu puisqu'il entretient une concurrence perpétuelle avec lui-même.

Le fordisme avait bien réussi à introduire des affects joyeux (pour parler en termes spinozistes), ceux de la consommation marchande, dans le jeu passionnel du capitalisme.

Le néolibéralisme entreprend de le raccourcir pour viser la pleine coïncidence du désir de l'individu et du désir de l'institution.

Le repos d'Ulysse

Nouvelle manière de sentir et de penser, le néolibéralisme serait porteur d'une "mutation anthropologique". Elle consisterait en une redéfinition de l'homme non plus seulement comme homo economicus défini par le calcul de son intérêt, mais, de façon plus extensive, en compétition avec tous dans toutes ses dimensions (économiques, sociales, mais aussi morales, psychiques et vitales).

Ainsi, pour les néolibéraux, l'essentiel du marché n'est pas dans l'échange, mais dans la concurrence.

Mais, de plus, face à l'accélération des techniques, à la flexibilité et à la polyvalence engendrées par ces nouvelles stases, l'homme serait appelé à s'adapter en permanence aux modifications toujours nouvelles du milieu, lui-même interprété comme un flux absolu qui ne souffre aucun retard ni aucun ralentissement dans le rythme du changement.

Pour P. Dardot et C. Laval, la nouvelle raison normative tend à englober la totalité de l'activité humaine. Déclinée sous forme de protocoles, recommandations, règles de bonne pratique, elle impose un mode unique d'appréhension du monde où seul le profit compte.

Et, à la question de savoir comment le libéralisme articule le singulier et le général, la réponse devient donc : par la division du travail. C'est par la division du travail que les uns sont assignés à une position d'élu, les autres à celle de simple citoyen, les uns à des fonctions de dirigeant, les autres à des tâches d'ouvrier, etc . .

Mais c'est aussi par la division du travail que chacun est assigné à un "rôle". Un processus qui transforme chaque singularité en une catégorie abstraite au nom de la marche en avant vers le progrès, un processus de scission d'avec soi-même en quelque sorte.

Ces mutations de nos sociétés contemporaines sont loin de se limiter à la question de la mondialisation et, en corollaire, des effets multiformes de la régulation néolibérale. C'est la signification de leur "être-ensemble" qui impose aujourd'hui à nos sociétés leurs plus grands tourments. S'il est un trait qui distingue notre société de celles qui l'ont précédée, c'est précisément son impuissance à former une représentation du vivre-ensemble suffisamment substantielle pour que les acteurs sociaux y trouvent leurs "raisons communes".

Les sociétés contemporaines ne sont pas seulement frappées par la fameuse "perte de sens", elles font aussi surtout l'expérience de la pauvreté de leur projet politique. Ce qui paraît en tout cas s'évanouir, c'est une certaine conception du monde commun dans lequel nous nous retrouvons et qui se donne à nous comme totalité signifiante et comme matrice de sens de l'infinie dispersion de nos actes (Hannah Arendt).

Aux effets débridés d'un capitalisme mondialisé s'ajoutent ceux d'une nouvelle éthique sociale dont l'individualisme est le pivot. La société des individus est alors vidée par le haut et par le bas de sa réalité communautaire, celle qui l'a faite histoire et mémoire, celle d'un sujet collectif et de sa communauté morale. Ce sont là les conséquences inévitables de la victoire totale de Mandeville sur Adam Smith.

Le repos d'Ulysse

5) Un mouvement sans fin

Courir

Si tout s'écoule, il n'y a désormais plus de lieu qui puisse constituer un but pour le mouvement, plus d'état stable qui puisse apparaître comme la fin du changement. Nous n'avons plus de "lieu naturel" où chacun pourrait demeurer avec le sentiment d'avoir trouvé sa place. Du coup, cette nouvelle conception du monde transforme en profondeur l'idée même que les hommes se font de leur propre vie, du sens de cette existence, et du but vers lequel concentrer leur énergie.

Mais revenons quelque temps à Hobbes et à sa théorie des passions. De cette mutation profonde du monde, on trouve la trace dans l'œuvre de l'ancien étudiant d'Oxford. Il a une vie d'itinérant. Il accompagne plusieurs jeunes aristocrates, issus de la noblesse britannique dans une espèce de "Grand Tour", un long voyage d'initiation à travers l'Europe.

En 1634, Hobbes est à Florence où il se lie d'amitié avec Galilée auquel il voue une immense admiration et cette relation sera décisive pour la philosophie britannique. Mais la notoriété de Hobbes viendra plutôt de sa philosophie politique appuyée sur une nouvelle vision de l'homme car il est le premier à avoir assuré les conséquences de la révolution scientifique qui se prépare.

L'un des textes de Hobbes, *Eléments de droit naturel et politique*, se présente comme passage obligé de la philosophie morale et son

Le repos d'Ulysse

orientation porte la marque d'un changement profond : les passions, que la morale décrivait habituellement comme une cause de désordre, sont désormais définies comme des "puissances de mouvement".

La vie est essentiellement un mouvement et puisque chaque vivant cherche d'abord à continuer à vivre, à rester en mouvement, il ne peut que percevoir les vivants autour de lui comme des menaces potentielles.

Hobbes nous fait entrer dans une modernité désenchantée, inquiète, défiante, dans laquelle le mouvement devient un principe de survie. Si l'attrait du pouvoir est si puissant, c'est parce qu'il a pour propriété de nous garantir la possibilité du mouvement, de "rendre à jamais sûre la route du futur".

Le monde ancien s'est achevé et, dans le nouveau monde qui s'ouvre, on ne peut plus s'arrêter un jour pour goûter le bonheur. Et si le bonheur existe, il ne sera pas un état mais une dynamique.

Ainsi dans le *Léviathan* : "Je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquiescer à la puissance après la puissance, désir qui ne cesse qu'à la mort".

Ou encore dans le même traité : "La vie humaine peut être comparée à une course, et quoique la comparaison ne soit pas juste à tous égards, elle suffit pour nous remettre sous les yeux toutes les passions dont nous venons de parler".

La vie est donc un mouvement, mais un mouvement dépourvu de tout but qui pourrait en marquer l'achèvement. Nous courons non pas pour rejoindre un lieu mais nous courons pour courir.

Dépourvus de tout lieu qu'ils puissent simplement habiter, les individus deviennent des concurrents, au sens littéral du terme, dans un espace social aussi vide et illimité que le nouvel univers de l'astronomie.

Ces textes de Hobbes disent, avec une transparence fascinante, le nouveau monde qui se dessine et ce monde il le construit, pour ainsi dire, à partir de la nouvelle physique, qui se transpose point par point, dans le domaine de la vie éthique.

Cette métaphore de la course a fini par devenir l'image commune de nos vies : rien n'exprime mieux qu'elle le rythme de nos existences quotidiennes. Elle est à l'origine de l'individualisme contraint que nous vivons actuellement

Cet individualisme est tenu pour le principal responsable de la démoralisation progressive de la vie sociale. Mais l'individualisme n'est pas d'une seule pièce, et l'impératif de la mobilisation permanente de soi, par exemple, lui impose une autre orientation et un tout autre visage.

Dès sa naissance, le petit enfant est jeté dans la concurrence, car ses parents le souhaitent intelligent et sans déficiences physiques. Dès son entrée à l'école, il est voué à la lutte pour les bonnes notes et, à sa sortie, il lui faut affronter le risque du chômage ou du déclassement. Et, pour ce qui concerne sa vie affective, il en subira comme chacun la précarité nouvelle et sans cesse accrue : changement de partenaire tout au long de la vie !

Le repos d'Ulysse

L'individu est donc une créature contrainte d'affronter sportivement et sans faillir le cap de toutes les "compétitions" qui mènent à la réussite.

Et, comme c'est un individu fragilisé par les crises économiques, les mutations techniques et la morosité mentale du monde contemporain, il se présente, pour reprendre l'expression de Baudelaire, comme un "frêle athlète de la vie" condamné qu'il est à devenir malgré lui un héros de la concurrence permanente, un "héros" paradoxal des temps postmodernes, un héros fragile...

Mais cette esquisse de la place du héros dans sa dimension politique et morale fait prendre la mesure de l'héroïsme paradoxal de l'individu contemporain : il lui faut être un héros quand le modèle héroïque n'a plus cours, quand la communauté nationale ne le reconnaît plus.

Il faut être un gagnant, un battant dans un siècle qui se résigne à la mort des héros et à la fin du courage et alors même que la psychologie enseigne que les dimensions familiales et communautaires sont un soutien très fort pour affronter les périls de la vie.

Et c'est ce dont l'individu contemporain ne dispose plus ou de moins en moins (familles monoparentales, recomposition périodique des familles, baisse des engagements solidaires).

Le paradoxe de ce héros fragile qui court sans fin ni but se fait peut-être mieux comprendre : ce qui est attendu, c'est un modèle d'individu qui soit créateur de sens dans un monde qui manque de sens parce qu'il manque de repères.

Les deux sophismes

Ce qui avance est préférable à ce qui est immobile. Ce qui arrive est préférable à ce qui existe déjà. Ce qui sera demain sera forcément meilleur que ce qui était hier. Ces affirmations sont des expressions, des synonymes, d'un seul et unique principe, celui d'un progrès constant qui caractériserait l'histoire humaine dans toutes ses dimensions.

Une telle idée est le résultat, dans notre conscience collective, de la fascination que nous partageons pour le mouvement, le changement. Ce qui n'a pas changé est forcément moins bien que ce qui vient d'apparaître : la modernité fait émerger la vision du monde.

Mais qui ne souhaite pas le progrès ? Ce n'est donc pas en cela que réside le progressisme, mais dans la certitude que l'histoire est par définition l'occasion d'un progrès, qui s'accomplira nécessairement à condition qu'on veuille bien laisser s'accomplir les transformations qui se présentent à nous.

Pour être en phase avec son temps, ne pas passer pour un esprit frileux, rétrograde, il convient d'être optimiste. Mais cet optimisme n'est pas celui d'un Leibniz, tourné en dérision par Voltaire qui affirme à chaque instant que "tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles".

Ou d'un optimisme raisonné qui est le fruit d'une observation du réel ou bien de celui qui, dans une incertitude ponctuelle, a suffisamment d'indices pour croire que les choses vont aller mieux.

Le repos d'Ulysse

Cet optimisme là fait appel à la raison; à l'inverse, ce que le progressisme implique, c'est un optimisme de principe, qui doit l'emporter sur nos inquiétudes, quelle que soit la situation.

Au XVIIIème siècle, le philosophe anglais David Hume critiquait, dans le *Traité de la nature humaine*, ce qu'on appellera plus tard le "sophisme naturaliste". Dans beaucoup de raisonnements moraux, avertissait-il, se trouvent articulés le fait et le droit : ce qui est, et ce qui doit être.

Jamais ce que l'on observe dans le réel, affirmait Hume en substance, ne peut servir de fondement à ce que nous décrivons comme le bien ou le mal. Ce n'est pas parce qu'une chose existe que cette chose "doit" exister.

Ce que visait Hume, c'est l'idée que nous pourrions nous faire de la nature comme une norme : ce n'est pas parce qu'un comportement existe que cette chose "doit" exister; ce n'est pas parce qu'un comportement a lieu qu'il "doit" avoir lieu. Ainsi un principe moral ne peut, selon lui, se déduire d'un constat, d'une observation.

Ce faisant, Hume venait saper l'autorité morale de la tradition en tant que telle et il s'attaquait ainsi directement au réflexe conservateur.

Il semble qu'aujourd'hui le paradigme s'est totalement inversé au point que le progressisme moderne verse dans le sophisme opposé.

Les innovations de la science et de la technologie, les transformations de la société, les mutations de la politique vont se produire : il est interdit d'en avoir peur.

Un tel raisonnement n'est pas moins erroné que le sophisme naturaliste, bien sûr. Il commence d'abord par présupposer que l'avenir nous est déjà connu, alors que le propre de l'innovation, comme l'a montré toute l'expérience humaine, a pour première propriété d'être imprévisible.

Bergson, à qui on demanda un jour de décrire l'avenir de la littérature ou à quoi elle ressemblerait, répondit qu'il n'en savait rien et d'ajouter : "Si je savais ce que serait la grande œuvre dramatique de demain, je la ferais".

Le progressisme à tout crin est lui aussi un raisonnement erroné en ce sens qu'il confond deux registres de discours : le propos factuel qui tente de décrire ce qui va arriver, et l'évaluation qui caractérise comme bon tout ce qui doit arriver.

Dans le terme même de progrès, transformé en système de pensée, se trouve notre nouveau paradigme : cette fois, il ne s'agit plus d'un sophisme naturaliste mais, pourrait-on dire d'un sophisme anti-naturaliste.

Car si la nature est ce qui existe avant tous les changements causés par l'intelligence humaine, alors la nature est par excellence ce qu'il s'agit désormais de remplacer, de défaire, de dépasser.

Affirmer que ce qui existe doit exister, c'est une erreur de raisonnement. Mais le contraire d'une erreur n'est pas forcément une vérité; et en l'occurrence affirmer d'une manière opposée que ce qui existe doit être remplacé, c'est aussi une erreur de raisonnement, non moins absurde, et non moins dangereuse.

Le repos d'Ulysse

Ce sophisme du progrès à tout prix peut prendre un caractère plus transgressif encore lorsqu'il s'applique non plus aux objets mais à l'homme lui-même. Dans ce cas on peut parler d'un sophisme artificialiste en opposition à un sophisme naturaliste.

C'est ce sophisme que soutiennent les partisans d'un post-humanisme rigoureux qui décrètent que dans un cyberspace abstrait, où le corps sera devenu superflu, seul régnera le cyborg à qui l'on prête encore, pour un temps mesuré, une chair biologique.

Dans le cas du sophisme naturaliste, on fait comme si une nature pré-humaine pouvait parler à la place de l'homme. Dans le cas du sophisme artificialiste, on fait comme si un artifice post-humain pouvait parler à la place de l'homme et demander des droits futurs, alors que c'est encore l'homme qui parle sous le masque de l'automate.

A chaque reprise, la réalité existentielle de l'homme se voit soumise à la virtualité conceptuelle de la nature ou de la machine.

Ces projections transhumanistes vers un avenir virtuel sont l'effet de spéculations humaines, dans un présent réel, qui ne proviennent pas de créatures post-humaines.

Ces tenants du post-humanisme, indépendamment de leur désintérêt pour l'homme réel dont ils sont pourtant l'incarnation, prennent leurs simulations actuelles pour la réalité future comme s'ils prenaient la parole du fond de l'avenir.

En quoi, ils se trompent lourdement : la machine à explorer le temps n'explore jamais que son propre présent.

Le mirage du progrès

Il nous arrive bien souvent de commettre cette confusion en parlant de ce qu'il est convenu d'appeler le progrès. En réalité, parler de progrès suppose de se référer à quelque chose qui apporte un bien nouveau, un mieux en se référant à une idée du bien qui est nécessairement extérieure, et même antérieure, à la chose que l'on considère.

Pour le dire autrement, et d'une façon très simple, rien en soi n'est un progrès. Nous ne pouvons parler de progrès qu'en rapport à ce que nous considérons, dans l'absolu, comme un bien.

La technique produit en effet une pluralité d'options; cependant, elle ne supprime pas les contraintes : elle les déplace seulement. Chaque dispositif technique comporte en effet ses propres contraintes.

C'est à partir de la diversité de ces contraintes que nous prenons une décision : quand il faut se déterminer parmi plusieurs options disponibles, on peut, par exemple, choisir de dépenser plus d'argent pour gagner du temps, ou de passer plus de temps pour perdre moins d'argent.

Quel bien est le plus précieux pour nous ? Nous vérifions que nous sommes, dans bien des domaines, en train d'abandonner ce que la modernité considérait comme un progrès technique absolu, en redécouvrant des méthodes oubliées en matière d'agriculture, des habitudes de consommation héritées de savoir-faire ancestraux etc . . .

Le repos d'Ulysse

Le remplacement de l'artisanat par l'industrie ne nous apparaît plus comme une incontournable promesse d'efficacité; nous préférons des circuits courts à la mondialisation du commerce et le développement du bio n'est en réalité qu'un simple retour à des pratiques agricoles antérieures à la mécanisation.

Nous sommes nombreux, par ailleurs, à considérer que le caractère singulier des objets qui nous environnent est un critère qui compte plus que la standardisation des produits, leur disponibilité ou la rapidité avec laquelle nos désirs sont satisfaits.

En réalité nos choix seront toujours contraints par des limites que la technique n'abolit jamais. En réalité, le progrès technique n'existe pas, et moins encore l'idée naïve que nous nous en formons parfois, celle d'une histoire linéaire, continue, progressive, du développement humain par l'innovation technique.

Qu'il y ait des innovations, c'est un fait; mais elles ne peuvent être décrites comme un progrès que relativement à un choix dont nous sommes tous responsables : la définition de ce que nous considérons comme une priorité à respecter, comme une ressource à préserver, comme un bien à conserver.

De cette évidence du progrès, vient la radicalisation des conflits : il n'y a plus d'espace pour un désaccord légitime entre deux options possibles. Il n'y a plus que l'opposition de l'ancien et du nouveau monde.

Pourtant une telle perspective s'aveugle en un point essentiel qui est le caractère indéterminé de l'avenir, car le temps passe et ne

s'inverse jamais. Le "ne-plus être" n'est pas une destination plus viable que le "non-encore être".

La vraie question politique n'est donc pas : faut-il avancer vers l'avenir ou préférer le passé ? Non la vraie question politique est : quelle direction devons-nous prendre ? Quel avenir voulons nous et selon quels choix ?

Et sur de telles questions, l'incertitude a nécessairement une place, car rien dans l'histoire n'est déterminé d'avance. La politique commence vraiment quand nous nous posons ces questions : Que faire ? Où aller ? Si ces questions ne sont pas résolues d'avance, c'est parce que rien ne nous garantit que toute action soit bonne, et que tout mouvement nous rapproche du meilleur.

Rien n'est plus absurde qu'un optimisme de principe : adopter un regard sur l'histoire qui postule que les choses ne peuvent qu'aller mieux. Car une croyance qui ne peut se fonder sur aucune preuve n'a aucun sens.

Mais bien sûr le pessimisme, en tant que tel, n'est pas plus rationnel : croire que les choses ne peuvent qu'aller de mal en pis, c'est aussi choisir de regarder le réel en fonction d'un parti pris déterministe et figé.

Dans les deux cas, c'est faire comme si la liberté n'existait pas et comme si n'existait pas non plus notre responsabilité et notre capacité à agir pour infléchir le cours des choses.

Enfin le phénomène du mouvement règne désormais, sans partage, sur l'actualité politique. Le but de la loi n'est plus d'atteindre une forme d'idéal intangible, mais de se mettre à jour

Le repos d'Ulysse

sans cesse pour "s'adapter aux évolutions de la société", pour se conformer aux pratiques du moment.

La faute politique, désormais, n'est pas de changer d'avis : au contraire, la seule erreur impardonnable, c'est de ne pas changer d'avis assez vite. Une conviction politique universellement reconnue comme raisonnable et légitime peut devenir intolérable en l'espace de quelques années seulement.

Et comme le mouvement est relatif, c'est celui qui reste immobile qu'on accusera de déraiper. Ne pas vouloir s'adapter, c'est choisir d'être démodé. Et pour la conscience moderne, ce n'est pas seulement une faute de goût : c'est surtout une faute morale.

Cette injonction de s'adapter au flux pour survivre sur le terrain dangereux de la politique, c'est l'un des premiers penseurs de la modernité qui l'a formulée, de façon transparente : il s'agit de Machiavel.

Dans *Le Prince*, le conseiller florentin assume une rupture radicale avec la philosophie politique classique.

On avait jusque-là cherché à dessiner la "cité idéale", et avec les vertus atemporelles du bon gouvernant. Mais, pour Machiavel, la politique n'est pas ce lieu de recherche de l'idéal : elle sert la confrontation avec un monde marqué par le changement perpétuel, imprévisible et brutal, de ce qu'il appelle "la fortune".

Fantastique proximité historique : à travers ce concept, il anticipe, une dizaine d'années avant Copernic, l'entrée de la pensée occidentale dans l'univers du mouvement perpétuel. L'un des chapitres conclusifs du *Prince* est intitulé : "Combien dans les

choses humaines, la fortune a de pouvoir, et comment on peut y résister".

Machiavel constate : "Il n'est pas extraordinaire de voir un prince prospérer un jour et déchoir le lendemain, sans néanmoins qu'il ait changé soit de caractère, soit de conduite". Par conséquent, la grande vertu du gouvernant, c'est de changer assez vite pour être toujours en accord avec ce qu'exige son temps.

Pour lui, rien n'est jamais bon dans l'absolu, tout est affaire de circonstances. Il y a des moments où l'adresse et la patience sont une bonne méthode, et d'autres où la violence en est une meilleure.

Je crois, conclut-il, qu'est heureux celui qui adapte sa manière d'agir aux particularités de son époque. Cette influence est si évidente quand on constate comment évoluent aujourd'hui ce qu'on appelle les questions de société, les représentations majoritaires par rapport à celles qui avaient cours hier.

Ce qui signifie concrètement que nous admettons, dans l'instabilité de nos certitudes du moment, que nous ne sommes pas les auteurs de nos propres convictions et qu'ainsi nous réproverons demain celles que nous formulons aujourd'hui.

Le désir illimité

Dominique Schnapper a très bien souligné comment notre démocratie, dans sa dynamique d'évolutions incessantes, fait aujourd'hui l'objet d'une double série de critiques. Les premières soulignent les manquements des démocraties aux valeurs qu'elles invoquent : critiques que l'on pourrait appeler "externes". Les secondes s'interrogent sur les excès possibles de la démocratie qui prendraient leur source dans sa propre logique : les critiques "internes".

Dans le premier cas, on compare la réalité sociale telle qu'on peut l'observer et la connaître aux principes dont elle se réclame.

Dans le second cas, on s'interroge sur les effets de sa dynamique interne : elle a laissé la place à l'interrogation sur les tensions et les risques de dérives qui pourraient naître de sa propre logique et de sa propre dynamique : la démocratie ne serait-elle pas menacée par ses propres qualités.

C'est dans l'articulation, renforcement ou contradiction, des exigences de l'ordre politique et de celles de l'ordre économique qu'on trouve l'une de ses tensions essentielles.

Par contre, on ne peut qu'observer un lien historique entre la démocratie et le développement scientifique : les grandes inventions intellectuelles reposent sur la liberté de l'esprit critique que la démocratie garantit mieux que les autres régimes.

La nation démocratique comporte inévitablement une tension ou une dialectique entre la légitimité politique et les dimensions ethniques de la société concrète, formée d'individus historiques

divers par leurs origines, leurs croyances et leur condition sociale.

La dynamique issue de la promesse des "lumières" n'admet pas de bornes. C'est ainsi qu'ont été adoptées des politiques publiques qui visent à rendre les modalités de l'existence sinon égales, en tout cas moins inégales.

Les individus démocratiques sont désormais convaincus qu'en deçà d'une certaine situation économique la citoyenneté devient "formelle", parce que la dignité du citoyen n'est pas respectée. La logique de la citoyenneté conduit à revendiquer une égalité qui ne soit pas seulement formelle, au sens civil, juridique et politique, mais "réelle".

Parce que ni l'égalité ni le bien-être n'ont de limites intrinsèques, le déficit de la démocratie providentielle, dans un sens large, n'est pas seulement lié aux crises financières et aux transformations récentes du capitalisme, il est "structurel".

Mais les aspirations sans limites des individus ne portent pas seulement sur leurs conditions sociales d'existence et sur l'organisation des instances politiques, elles s'étendent irrésistiblement à tous les domaines de la vie personnelle et collective.

L'individu en est transformé jusque dans son intimité, signes de ce que Montesquieu appelait les "mœurs" et les "manières".

Si la société démocratique, poussée par sa propre dynamique, devenue extrême, en venait à confondre les ordres, les personnes et les valeurs, cela pourrait remettre en cause l'existence même

Le repos d'Ulysse

du monde commun nécessaire à toute société qui n'admettrait ainsi aucune légitimité extérieure à elle-même.

Le refus de toute limite induit par l'utopie démocratique ne risquerait-il pas de se trouver en contradiction avec le respect des lois et la priorité donnée au collectif, éventuellement aux dépens des intérêts immédiats des individus ?

Si la démocratie n'était plus "réglée", la liberté ne pourrait-elle pas se corrompre en licence, l'égalité en égalitarisme ou, en d'autres termes, en indistinction généralisée, en indétermination permanente ?

L'analyse des risques que les démocraties se corrompent par l'exagération de leurs "principes" s'inscrit dès lors au cœur de toute démarche sociologique.

Car le désir est devenu notre nouveau pouvoir. Il gouverne nos vies. Son autorité à peu près insensible s'exerce partout. Et apparemment ce système du désir nous tient plus étroitement qu'aucune idéologie, qu'aucune religion n'a pu le faire.

Quand la croissance n'est plus là, quand le progrès n'est plus partagé partout, le désir de richesse, de confort, de plaisir apparaît pour ce qu'il est : le simulacre du désir vital, celui du pouvoir sur soi, de la liberté politique, de la survie de la communauté.

Vivrons-nous alors ce moment extraordinaire où il s'agit de se libérer de nos libérations, où l'instinct de survie appelle à la renaissance du désir de nouveaux projets politiques et du choix de notre destin ?

Ainsi si la modernité s'est imposée avec tant de force, c'est qu'elle mime profondément la structure même du désir. Il y a en effet dans tout désir la projection d'un bien à venir, au regard duquel ce que nous possédons déjà nous semble déjà bien terne.

Mais la toute-puissance de ce mécanisme psychique du désir s'accompagne nécessairement d'une frustration indéfinie, car le mouvement du désir ne s'interrompt pas au moment où il atteint l'objet espéré, il se reporte immédiatement sur un autre. La possession flétrit et le seul fait qu'un rêve soit devenu réalité supprime son aspect rêvé.

Nul n'a formulé avec plus de justesse cette équation que Jean-Jacques Rousseau lorsqu'il décrit dans la "Nouvelle Héloïse" cette installation revendiquée dans le domaine du désir : "Seul ce qui n'existe pas peut être vraiment admiré". Ainsi c'est à cause de ce qui n'existe pas encore que nous nous prenons à détester ce qui existe.

Cela s'incarne particulièrement dans le projet transhumaniste, qui à n'en pas douter va marquer de façon décisive nos débats politiques et philosophiques dans les années à venir.

Nouvel idéalisme et nouvelle religion, le transhumanisme est la forme la plus contemporaine du progressisme moderne, une expression parfaite de notre fascination pour le changement.

Si rien ne doit rester immuable, alors, dans un monde déjà marqué par la trace de l'homme, il ne reste plus qu'à changer l'homme lui-même. Le transhumanisme est un optimisme : il professe que le meilleur est à venir et que l'homme de demain

Le repos d'Ulysse

sera, grâce à la technologie qui viendra accroître ses capacités et sa durée de vie, bien plus heureux que l'homme d'aujourd'hui.

Laurent Alexandre, l'un des promoteurs et pédagogue du transhumanisme dit : "Il faut être neurasthénique ou déprimé pour ne pas entendre cette cause".

Ainsi l'optimisme est joyeux, le pessimisme est dépressif. Mais en réalité l'idée même d'un homme augmenté ne peut faire rêver que celui qui se considère comme un homme diminué.

Le transhumanisme ne vise pas à la santé, il regarde un corps humain en parfaite santé comme défectueux, comme insuffisant. Il ne se donne pas un but totalement autre : non pas réparer le corps humain mais le remplacer. C'est une croyance nouvelle, dans la promesse d'un accomplissement que pourrait nous obtenir l'augmentation technique.

Or rien ne peut aujourd'hui confirmer la réalité du bonheur que nous pouvons attendre d'une expansion inédite de la technique, bien au contraire.

Mais le plus important, ce n'est même pas le risque pour l'avenir, c'est de considérer ce que cette croyance porte en fait pour le présent de négativité, de frustration, d'impuissance, dans son incapacité à s'épanouir au contact du réel, à aimer l'homme tel qu'il est, et en particulier le corps dont nous sommes faits.

Faut-il dire comme Nietzsche à propos de la religion comme promesse d'un autre monde : "J'ai toujours senti une hostilité, une lassitude et un dégoût à l'égard de la vie elle-même qui se sont simplement déguisés derrière la croyance en une vie meilleure".

Le transhumanisme rêve de sauver l'homme en le rendant tout-puissant. Mais est-ce ainsi qu'on le sauve ? La puissance, n'est-ce pas ce qui perd l'homme et, de ce fait, ce dont il faut le sauver ?

Que d'hommes rêvent de devenir puissants par l'argent. Que de drames, que de ruines cela a provoqué. Aujourd'hui, c'est avec la technique que des hommes rêvent de devenir puissants. Et cette puissance qui sauvera l'humanité sera mise en place par une nouvelle religion, la religion de l'homme-Dieu

Dans son fond, le transhumanisme n'est-il pas d'abord un anti humanisme ? Car, reconnaître la valeur infinie de la vie, n'est-ce pas avant tout l'aimer malgré ses limites et ses épreuves ?

Le repos d'Ulysse

6) Où aller ?

Quel Bien, Quelle vérité ?

Qu'est-ce que le bien que je dois faire ? Où est le mal que je dois éviter ? Certains se sont interrogés toute leur vie sans jamais y avoir répondu, jusqu'à passer à côté de leur propre existence.

D'autres ont décrété qu'une réponse rationnelle n'étant pas donnée, ces questions demeurent et demeureront des questions indécidables.

Mais, puisque la nature a horreur du vide, les philosophes se sont surpassés cherchant partout ce bien qui gît pourtant hors des prises de la raison.

Si le bien commun est si difficile à identifier, c'est d'abord parce que l'homme ne parvient qu'à grand-peine à découvrir et à définir ce qu'est son bien. Et la question commence par là, pas de bien commun purement politique qui s'éloignerait du bien de l'homme ou qui en constituerait un mal avéré.

Retour à la scène primitive

Au commencement du Livre de la Genèse, le célèbre texte sur le fruit défendu nous indique le caractère primordial de cette question et avant la question de l'être et de l'étant, comme l'appelle Heidegger, ne doit-on pas poser la question du bien ? Il faut vivre avant de philosopher. Et peut-on vivre sans avoir saisi le bien à poursuivre et le mal à éviter ?

Le repos d'Ulysse

Dans le *Phédon*, Socrate, porte parole de Platon, envisage le bien comme un beau risque. Quant à Platon lui-même, à la fin de *La République*, il affirme le bien à travers une dialectique ascendante, qui est une sorte d'intuition analogique, allant des choses bonnes ou belles au bien en soi.

En contemplant le bien en soi, le beau en soi, il semble être parvenu, par une sorte de vision analogique de l'univers, à calmer ses doutes et répondre aux sophistes.

Quant à Aristote, dans son *Ethique à Nicomaque*, la contemplation est l'activité supérieure de l'esprit, celle qui apporte donc le plus grand bonheur à l'âme, contemplation qui se réduit à la vie intérieure, à cette conversation que chacun tient naturellement avec lui-même.

Mais, contrairement à Platon, il ne cherche pas à définir une idée du bien ou de la cité parfaite. Pour lui il y a autant de biens différents que de choses bonnes : "La solution la meilleure n'appartient qu'à l'homme de bien, car la perversité bouleverse le jugement et nous fait tomber dans l'erreur".

Tout se passe comme si ces deux géants de la philosophie grecque avaient eu besoin de cette expérience du bonheur de l'âme pour faire le choix de l'ordre, le "Cosmos".

Mais qu'est-ce qu'Aristote entendait par le "bien" lorsqu'il évoquait le bien commun, au début de son *Ethique* : "Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Or avoir de telles notions en commun, c'est ce qui fait une famille, une cité" ?

Sans notions communes, sur lesquelles tout le monde puisse s'entendre, il n'y a pas de famille, pas de cité, mais des agrégats humains toujours instables.

Dans son *Ethique* toujours, il insiste sur la grande marge d'erreurs qui existe en ces matières et il n'hésite pas à souligner la précarité de la science politique, censée traiter de ce bien commun : "Le beau et le juste, qui sont soumis à l'étude de la politique, comptent des divergences d'interprétation si vastes et si susceptibles d'erreur, qu'ils n'apparaissent avoir d'être que grâce à la loi et non par un effet de nature".

Origène, dans son *Contre Celse*, utilise le fait culturel de la division des hommes au sujet du bien. Il fait remonter ces désaccords à un moment biblique : la destruction de la tour de Babel. Il note que c'est sans doute cette confusion des langues entre les hommes qui, souvent, les rend muets sur l'essentiel.

Voilà, pense-t-il, un argument en faveur du christianisme. Le théologien reconnaît volontiers la variabilité des lois humaines, même s'il ne sait pas expliquer les totems et les tabous de morales tribales. C'est d'ailleurs dans cette perspective, celle de l'impuissance et de l'incapacité de l'homme à définir le bien que, dès le premier siècle, les chrétiens se sont appelés sans vergogne les universels, "katholikoi".

Plus tard Montaigne s'inscrira dans la continuité du scepticisme antique sur l'homme. Kant avait bien compris le problème des preuves à apporter à la moralité et, revenant à la base, comme il a l'habitude de le faire, nous déclarera que le contenu de la morale ne se prouve pas. On peut seulement dire que le bien et le mal relèvent de l'universalité. Mais sans concept.

Le repos d'Ulysse

Il faudra atteindre l'invention du droit romain classique et de la distinction entre société et Etat pour définir ce droit comme le moindre mal politique, une façon de transiger entre la loi morale pure et le vécu d'un groupe.

Et ce droit deviendra normatif, censé dire le juste.

Mais le bien commun est-il définissable pour nos philosophes modernes ?

Le "bien commun" n'est pas un hasard. Établir et maintenir le bien commun exige des efforts de coopération de tous les citoyens. Mais ces efforts ne porteront leurs fruits que si le bien commun est un bien auquel tous les membres de la société puissent avoir accès et dont la jouissance ne peut faire l'exclusion d'aucun.

Tout d'abord, selon certains de ces philosophes modernes, l'idée même d'un bien commun est incompatible avec des sociétés pluralistes comme les nôtres.

Bon nombre de personnes ont des idées différentes sur ce qui est utile ou ce qui constitue "la bonne vie pour les êtres humains", différences qui ont augmenté au cours des dernières décennies lorsque des voix de groupes, réduits au silence précédemment, tels que les femmes et les minorités, ont été entendues.

Tous ces problèmes constituent des obstacles considérables à ceux qui appellent à une éthique du bien commun. Pourtant, les "appels vers le bien commun" ne doivent pas être rejetés, loin de là.

Il en découle qu'en l'absence de dogmes, de repères communs, l'accord s'obtient autour de la seule finalité qui s'impose désormais à tous : la recherche de la "paix, de la justice, de la dignité"; de ce fait, on arrive à une équivalence des vérités morales et la recherche de la vérité est remplacée par "une prétention à la validité".

Il s'agit de dégager "ce que tous peuvent vouloir" afin de pouvoir prendre la décision commune convenable, qui sera dès lors considérée comme bonne, à défaut d'autres critères.

"Le problème n'est pas que nous ayons affaire à une multitude de formes de vies incompatibles, mais que nous n'en connaissions aucune de tout à fait bonne, aucune qui n'ait des défauts autant que de vertus" dit avec justesse Martha Nussbaum.

Comment dès lors répondre à la pluralité des valeurs qui s'expriment aux quatre coins de la planète ?

L'approche par les "capabilities" d'Amartya Sen prétend offrir une assise suffisamment objective tout en étant sensible à la singularité des personnes, car son individualisme se veut être compatible avec la prise en compte des dimensions sociales et communautaires de la qualité de vie et du bien commun.

Mais cette conception axée sur la liberté et la participation individuelles peut-elle être entendue et reçue dans des sociétés qui ne partagent pas nécessairement les idéaux de la modernité ?

Cette question est cruciale en ce qu'elle soulève la difficulté de proposer une définition des valeurs qui s'inscrivent dans un contexte mondialisé.

Le repos d'Ulysse

D'emblée, il faudra rejeter deux attitudes extrêmes, non raisonnables. La première est un universalisme non suffisamment réfléchi; entendons par là une attitude consistant à ériger en valeurs universelles des valeurs reflétant des convictions particulières. La seconde (l'inverse de la première) consiste à refuser tout jugement sur d'autres systèmes de valeurs et à ne reconnaître aux valeurs qu'une portée locale, intra-culturelle.

Ce qui fera que Sen adopte dans ses "capabilities" une position quasi relativiste : les fonctionnements que les personnes ont raison de valoriser sont fixés en contexte en se basant sur les procédures participatives. C'est à partir de celles-ci que les raisons de valider un fonctionnement donné vont être étayées, acceptées ou rejetées.

Exprimant un scepticisme à l'égard de l'idéal de participation, bien difficile à mettre en œuvre, Martha Nussbaum opte pour une autre voie, celle des "préférences adaptées" qui la conduit à défendre une conception "universelle" de la nature humaine qui jouera le rôle de critère évaluatif.

On voit très bien ici qu'une "éthique universelle du bien commun" ne sera dès lors plus facilement atteignable que lorsque des nouveaux points de repère, plus stables (en remplacement des transcendances collectives évanescences ou des idéologies qui ont été bannies) seront mis en place par "les citoyens eux-mêmes".

D'une part en concertation avec les citoyens d'autres régions, d'autres cultures et, d'autre part, en procédant du bas vers le haut afin d'aboutir à des contre-pouvoirs vis-à-vis de toute forme de

totalitarisme, qu'il soit d'ordre économique, religieux ou politique).

Cette éthique pourrait avoir comme noyau de base des aspirations fondamentales : "des droits humains universels à caractère objectif".

Et ce noyau de valeurs communes, articulées sur la morale et le droit, sera institué de façon à être transcendantal par rapport aux lois civiles et au droit construit dans chacun des pays de notre planète.

C'est ce principe, exposé dans notre livre *Un monde plausible* qui constituerait la base, le fondement d'une nouvelle "Société civile idéale" et que nous évoquerons par la suite lors de la proposition d'un substrat de valeurs communes.

Autre approche : oublier le bien, nommer le mal ?

Nous avons vu que la science du bien et du mal n'a jamais existé, et si Platon s'en désolait, nous avons cessé, nous, les Modernes, de nous en offusquer.

Et pourtant, des questions d'ordre éthique nous sont avec insistance posées aujourd'hui, ni plus ni moins que par le passé : quelles valeurs morales devons-nous promouvoir à l'école ?

Est-il acceptable d'abandonner à leur sort les familles de migrants fuyant la guerre ? Notre pays doit-il intervenir militairement contre tel ou tel État dit " terroriste " ? Etc . . .

Face à de telles interrogations, nous ne pouvons nous contenter de suspendre notre jugement sous couvert de relativisme : à chacun donc sa conception du bien et du mal.

Prenant appui sur les réflexions de grands philosophes et théologiens face au défi du mal, tout en interrogeant la montée de nouvelles formes de violences au XXIème siècle, l'on peut se poser la question : le bien et le mal sont-ils vraiment des notions obsolètes ?

Une fois récusée la fausse évidence d'une symétrie entre le bien et le mal, il est possible de prendre acte de la préséance du mal sur le bien. Dès lors, la certitude du mal, posée comme un fait, cesse de contredire l'incertitude du bien, à laquelle il apparaît sage de se résoudre.

"La théorie de la garniture de cheminée, qui exige que le bien ait éternellement et nécessairement son symétrique ou corrélat,

représente un effort pour écarter le mal des racines mêmes du vouloir [...] comme si la volonté du mal était de vouloir une certaine chose particulière qui serait le mal" dit Vladimir Jankélévitch.

"Peu à peu j'ai découvert que la ligne de partage entre le bien et le mal ne sépare ni les Etats ni les classes ni les partis, mais qu'elle traverse le cœur de chaque homme et de toute l'humanité. Dans un cœur envahi par le mal, elle préserve un bastion du bien. Cette ligne est mobile, elle oscille en nous avec les années. Dans le meilleur des cœurs il appert un coin d'où le mal n'a pas été déraciné" dit par ailleurs Alexandre Soljenitsyne.

Par ailleurs, il existe une lecture profane de l'épisode de la Genèse. Peut-être en existe-t-il plusieurs, mais nous nous en tiendrons à celles qui nous semblent les plus éclairantes.

Moins suggestive que celle des croyants, moins respectueuse de la lettre que celle des exégètes autorisés, ces interprétations seront peut-être jugées sacrilèges . . .

Il est vrai que le fait de traduire les mots de la Bible en des termes rationnels est en soi une hérésie; le propre des Saintes Ecritures est de nous proposer un langage ad hoc, plus ajusté à ce "merveilleusement autre", qui dépasse infiniment notre intelligence ainsi que nos outils de communication usuels.

Tel est le point de vue défendu par le poète Michaël Edwards dans le texte : "L'insondable simplicité biblique". La Bible, écrit-il, nous délivre de la pensée, tandis que les preuves de Dieu nous en éloignent. Ou encore : "Dieu est à chercher dans le nulle part de l'intelligence".

Le repos d'Ulysse

La Bible, complète-t-il, "étrangère à nos habitudes, [...] ne fut pas écrite pour des philosophes".

Mais Pourquoi renoncer à définir le bien, mais nommer le mal ?

Dire qu'il faut oublier le bien ne veut pas dire qu'il faut le négliger, mais qu'il faut d'abord se concentrer sur la définition du mal.

C'est là qu'est le problème le plus important : c'est-à-dire réfuter cette tendance au relativisme très à la mode aujourd'hui, qui veut que tout est dans tout et que le bien et le mal, au fond, c'est pareil.

Or c'est faux. Le bien et le mal ne sont ni égaux, ni symétriques et le mal n'est pas le contraire du bien. Ils sont constamment entremêlés.

En fait, le bien est une fiction, une notion à laquelle ne correspond aucune réalité. Personne n'incarne le bien. C'est un idéal, une utopie, du registre de l'imaginaire.

Alors que le mal, lui, est tangible : c'est la souffrance, et tout le monde en a l'expérience. Il faut donc arrêter de penser que l'un et l'autre se valent.

Certes on fait aussi beaucoup de mal au nom du bien. Cependant le mal et le bien sont en général interdépendants. Notre société favorise ainsi le cynisme, et pour nombre d'entre nous, le droit de se faire plaisir et de s'enrichir à n'importe quel prix, c'est un bien.

Mais une société ne peut pas fonctionner si chacun veut imposer aux autres sa propre notion du bien et du mal. Il faut s'accorder

sur le mal. Pour nous, le réchauffement climatique, c'est le mal. Le traitement que nous infligeons aux animaux dans l'agriculture industrielle, c'est l'une des innombrables figures du mal.

Mais peut-on alors imposer à des personnes issues d'une autre culture nos valeurs morales ?

La tolérance, ce n'est pas l'acceptation de toutes les différences culturelles, quelles qu'elles soient. Il faut arrêter de penser que nul n'a le droit de porter un jugement sur les comportements d'autrui.

Et c'est pourtant ce que pensent de nombreux anthropologues et qui les amène, par exemple, à accepter le principe de l'excision. Chaque culture ayant sa propre logique et son système de référence, il serait impossible de la critiquer ou de lui opposer les droits de l'homme, qui sont une invention occidentale. Ce serait faire acte de domination.

Et que faire alors quand on a en face de soi des gens qui, comme les djihadistes de Daech, pensent qu'ils sont autorisés à tuer les non-musulmans parce que, disent-ils, des hadiths, des textes donc, leur en ont donné le droit ? Même si, au fond, tous les fondamentalistes religieux peuvent se rejoindre dans l'idée qu'eux sont le bien, et les autres, le mal, nous ne devons pas céder devant cette vision manichéenne du monde.

Car la tolérance, comme l'ont dit les philosophes Paul Ricoeur et Vladimir Jankélévitch, ce n'est pas de dire que l'intolérable n'existe pas.

Tout ne se vaut pas. Ainsi, on ne peut justifier un crime d'honneur sous prétexte que c'est la coutume et on ne peut

Le repos d'Ulysse

réduire un enfant en esclavage sous prétexte qu'il n'est pas musulman.

Ce ne sont pas des arguments "moraux", tout simplement parce qu'ils ne valent que dans une société donnée, et qu'il n'y a de morale, à notre sens, qu'universalisable.

Mais la philosophie peut-elle vraiment nous aider à agir de manière éthique ?

La philosophie a une valeur dissolvante et permet de s'interroger sur les traditions, les dogmes, les certitudes. Il vaut toujours mieux penser que renoncer à penser, comme le dit Hannah Arendt : "La réponse au mal, c'est la justice, la politique et l'art, c'est-à-dire la pensée. Il n'existe pas de pensée dangereuse, c'est la pensée tout entière qui est une activité dangereuse, mais ne pas penser est plus dangereux encore".

Cela étant, le rôle des philosophes n'est pas d'imposer leur conviction, mais, comme les juristes et les médecins, de nommer la maladie, le crime ou le mal. De condamner, sans imposer.

Et concrètement, nommer le mal aujourd'hui, qu'est-ce que cela signifie ?

Nous pensons que les hommes, quelles que soient leur culture et leur religion, peuvent s'entendre sur des valeurs, des interdits et des droits à portée universelle, ce que la juriste Mireille Delmas-Marty appelle des "droits humains à protection absolue" : les droits des enfants à être protégés et respectés, les droits des civils à ne pas être bombardés, les droits des femmes à la liberté et à l'égalité avec les hommes, etc . . .

Ces crimes contre l'humanité, le patrimoine commun de l'humanité, ont désormais vocation à s'appliquer à l'ensemble de la planète.

Rousseau l'a dit : "Le sang d'un seul homme a plus de prix que toute l'émancipation de tout le genre humain".

Mireille Delmas-Marty évoque le problème posé par les efforts accomplis à l'heure actuelle en vue d'accorder à ces concepts juridiques ayant une vocation universelle le statut de droit positif. Elle ajoute immédiatement que cette évolution suscite un conflit ouvert entre la conception traditionaliste et relativiste du droit, identifié à l'Etat, et une approche universaliste.

Mais pour elle, c'est le "relativisme" qui, aujourd'hui, n'est pas réaliste, même si l'universalisme n'est encore que partiellement normatif.

Ainsi aujourd'hui, il existe donc des crimes qui sont clairement et explicitement définis par de multiples instances ayant une légitimité internationale et une vocation universelle.

Témoigner c'est ce à quoi se vouent une partie de ceux qui sont au contact du mal, soit directement en tant que victimes, soit en tant que témoins volontaires ou accidentels.

Le mal, c'est la souffrance physique, morale, l'indifférence au sort des autres, mais aussi de la planète. Nommer le mal, c'est parler des sujets qui gênent et qui dérangent, comme le lien entre le Coran et l'islamisme radical.

Nommer le mal, c'est donc mettre des mots sur les choses. Nous devons pouvoir avoir un débat sur notre identité. Nous devons

Le repos d'Ulysse

lutter contre le politiquement correct, et la "novlangue ", qu'elle soit de droite ou de gauche.

Il faut se réjouir d'une désespérante lucidité et ne pas se lamenter d'absence de progrès ou même de régressions dans le monde à propos des violations des droits de l'homme.

Vladimir Jankélévitch qui n'a jamais, malgré son exceptionnelle lucidité, cédé au désespoir disait : "Aussi est-ce ici-bas que doit fleurir et reflourir dans nos cœurs l'invisible cité où les hommes n'ont plus ni faim ni soif, ne grelotteront plus de misère et de froid, et ne souffrent plus les uns par les autres".

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

Valeurs communes et identité narrative

Au niveau de la communauté politique, nous pouvons envisager deux remèdes contre l'impuissance relative que nous éprouvons à relier les décisions collectives aux idéaux que nous continuons d'honorer et que les lois, quand elles ne servent qu'à énoncer un compromis insatisfaisant, ne reflètent pas.

Il s'agit d'abord d'articuler le droit et la morale de manière immanente en se fondant sur ce que Hegel appelait la moralité objective.

A la différence de la morale subjective qui correspond aux croyances privées et à la vie intime sur laquelle l'Etat n'a pas à empiéter, sauf si la conduite des individus blesse les autres, la moralité objective renvoie aux valeurs communes qui soutiennent les institutions.

Loin d'être simplement relatives aux préférences individuelles, ces valeurs ressortissent à la tradition politique dans laquelle les individus sont éduqués et se découvrent.

Ces valeurs ne sont pas indépendantes d'un univers culturel et d'idéaux souvent exigeants qui sont sous-jacents à l'institution médicale, à l'école, aux dispositifs mis en place pour la redistribution des richesses.

Le problème est que ces valeurs qui font ressortir le caractère d'une société doivent être explicitées, afin que les mots employés pour la décrire et utilisés comme des slogans retrouvent leur sens qui a souvent été dissous par un usage politique ou publicitaire.

Le repos d'Ulysse

Le contenu de notions comme la solidarité, le rapport particulier que la justice entretient avec l'égalité dans notre pays doivent être précisés.

Car il s'agit de savoir si les circonstances actuelles, par exemple la modification de la structure démographique, ne nous obligent pas à faire certains aménagements relatifs au financement des retraites, à l'organisation et au partage du travail, afin que nous puissions respecter dans les faits ce à quoi nous tenons sur le plan des idées.

Enfin, les valeurs communes ne sont pas la somme des valeurs individuelles ni le simple pouvoir de la majorité, qui peut s'apparenter au conformisme social, ni même des normes reflétant les impératifs du marché.

Il convient dès lors de savoir quels idéaux nous voulons conserver et ce que nous sommes prêts à faire évoluer.

La philosophie politique ne se demandera pas si telle pratique médicale est bonne ou mauvaise en soi, mais elle examinera son impact social sur les institutions.

Ainsi, il est possible de souligner sa compatibilité ou son incompatibilité avec les valeurs qui sous-tendent ces institutions et avec le sens des pratiques sociales, comme la médecine, l'éducation ou le sport.

Cet examen, qui donne des résultats objectifs permettant d'évaluer la légitimité ou l'illégitimité de nos interventions sur le vivant et la nature, conduit aussi à relever les incohérences de nos lois, les contradictions de certaines revendications avec

l'ensemble du droit et même avec les idéaux que nous affichons par ailleurs.

Une communauté politique est liée à une tradition et à une culture, à un "ethos".

Son identité, comme celle des individus, est narrative, c'est-à-dire qu'elle désigne un processus dynamique qui implique un travail réflexif sur soi-même intégrant de nouveaux éléments et d'autres cultures dans des récits et des œuvres.

Loin d'être fermée sur elle-même, cette identité narrative évolue et suppose, chez l'individu, des sphères d'appartenance religieuse, culturelle, ethnique.

Ces différents sphères n'excluent pas, mais, au contraire, favorisent l'intégration à la communauté politique et l'adhésion à ses valeurs communes, notamment à celles d'hospitalité et d'ouverture à la différence.

Cette communauté politique a des valeurs qui lui sont propres, mais cela n'ôte rien à la pertinence des normes internationales qui, en matière de bioéthique, de politique internationale et d'environnement, sont des repères indispensables.

Ce sont ces valeurs qu'une communauté politique s'approprie en les adaptant aux contextes locaux où elles peuvent être appliquées de manière efficace.

Cette articulation du droit et de la morale évite deux impasses.

La première est la référence exclusive à la liberté individuelle et au consentement, c'est-à-dire l'éthique minimaliste. Celle-ci est salutaire dans la mesure où elle évite la violence constitutive à

Le repos d'Ulysse

l'ingérence d'un groupe dans la vie privée des individus, considérés comme des incapables ou des insensés.

Mais elle ne suffit pas à guider les politiques publiques dans des domaines qui ont des répercussions sur les institutions et le devenir de la collectivité et exigent une limitation des comportements individuels, comme c'est le cas en écologie.

L'autre impasse est l'éthique maximaliste qui fonde l'éthique et la politique sur une idée de la dignité de l'homme propre à une conception particulière du bien qui n'est pas généralisable ni pertinente dans le cadre d'une démocratie pluraliste.

Elle a cependant le mérite de suggérer que l'idéal de neutralité axiologique de l'Etat, cher à une certaine tradition libérale, ne suffit pas dans les domaines qui soulèvent de graves enjeux moraux. Cet Etat, qui doit alors aller à la recherche d'un consensus où l'on ne s'entend que sur le petit dénominateur commun, nous condamne bien souvent à l'impuissance politique et au règne des lobbies.

La possibilité de trouver une voie étroite entre ces deux éthiques, c'est-à-dire aussi de fournir de manière démocratique des repères à des décisions collectives qui tranchent entre les exigences liées au respect des choix individuels et celles qui s'ensuivent des priorités d'ordres plus généraux, est fournie par l'articulation immanente du droit et de la morale évoquée ci-dessous.

Elle requiert aussi une ontologie qui substitue à la fondation de l'éthique et du droit sur l'agent moral et sur la liberté négative de l'individu une autre conception de l'homme et de son rapport aux autres.

7) Une Société entre stase et flux

Lippmann versus Dewey

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

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

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

Pour comprendre ce phénomène diffus et expliquer son hégémonie, on ne peut se contenter d'invoquer l'accélération des innovations technologiques.

Mais on ne peut pas non plus tout expliquer par la teneur révolutionnaire du capitalisme; car ni la technologie, ni le capitalisme ne produisent en effet de discours sur l'espèce humaine et son évolution.

Derrière ce supposé retard, cette hétérochronie, il existe autre chose, une pensée politique à la fois puissante et structurée, proposant un récit très articulé sur le retard de l'espèce humaine

Le repos d'Ulysse

et sur son avenir, dépendant lui-même du sens de la vie et de l'évolution.

Cette pensée politique dominante, c'est celle d'un néolibéralisme, devenu hégémonique dans le champ politique contemporain.

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

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

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

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

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

C'est lui, en effet, qui a fourni à ce libéralisme sa matrice théorique avec son ouvrage intitulé, *The Good Society*, autour duquel convergeront tous les nouveaux libéraux.

Pour la première fois, selon Lippmann, dans l'évolution de la vie et des vivants, une espèce, la nôtre, se trouve dans une situation de désadaptation complète par rapport à son nouvel environnement.

Selon lui, cette situation s'explique par le décalage de rythme entre les penchants naturels de l'espèce humaine, hérités d'une longue histoire évolutive se modifiant au rythme très lent de l'évolution biologique, et les exigences d'un nouvel environnement.

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

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

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

Pour Lippmann, la question, qui reste de très grande actualité, est au fond la suivante : comment éviter que cette tension nouvelle entre flux et stase, ouverture et clôture, n'alimente la montée des nationalismes, des fascismes et plus généralement

Le repos d'Ulysse

de toutes les formes de repli qui cherchent, à contre sens de l'évolution, du mouvement permanent, à restaurer les stases et à renforcer les clôtures ?

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

C'est dans cet effort pour repenser l'action politique à partir de questions d'évolution que Lippmann a croisé sur sa route l'un des plus grands penseurs américains du XX^{ème} siècle : le philosophe pragmatiste John Dewey.

Car, lui aussi, est occupé à réfléchir aux conséquences politiques de la révolution darwinienne, mais pour en tirer des conclusions rigoureusement opposées.

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

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

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

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

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

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

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

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

Le repos d'Ulysse

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Un contrat social en mouvement

Il peut sembler paradoxal que nous nous soyons référés aux théories classiques du contrat en passant par Locke, Hobbes et Rousseau alors que les problèmes que nous rencontrons aujourd'hui soulignent les limites de la conception de la justice et ce dans un monde en pleine effervescence.

Ces mêmes philosophes contractualistes modernes ont eu recours à une fiction pour dégager les passions primitives de l'individu afin de résoudre le problème politique que la nature lui posait.

De plus il s'est avéré qu'une théorie valide et admise par tous du bien commun était difficile à construire et mettre en place.

C'est oublier que notre condition n'est pas seulement appréhendée à la lumière de la liberté et de la temporalité, mais qu'elle aujourd'hui renvoyée à la matérialité de l'existence.

Et l'artificialisme du contrat est encore plus nécessaire quand le bien commun à instituer n'est pas déterminable à priori et que les passions humaines et les intérêts divisent les hommes et les nations sur les solutions à adopter.

C'est donc bien que le contrat social est un artifice, une convention entre les hommes; il peut et doit sans cesse être repensé.

Quelle ontologie dès lors pourrait servir à fonder le droit et la morale et à repenser les termes du contrat social de telle sorte

Le repos d'Ulysse

que l'on étende les frontières de la justice à d'autres domaines que ceux concernant les rapports actuels de notre vie en société ?

De quel amour des hommes et donc de la démocratie, de quelle confiance en la raison comme capacité de dialogue, de quel talent herméneutique les philosophes doivent-ils se rendre capables pour proposer des outils de réflexion propres à enrichir les débats politiques ?

Un tel enrichissement suppose que les décisions collectives soient articulées aux valeurs d'une communauté politique.

Et que cette dernière ait réussi à trouver un équilibre entre universalisme et historicité, et à formuler publiquement les fins et choix de société susceptibles d'orienter les politiques publiques en matière d'environnement, d'éducation, d'économie.

Quand on parle de la production de normes pouvant guider les décisions et de valeurs communes, on parle de deux volets de la réflexion.

Le premier volet, relevant de la philosophie politique, n'a pas de prétention universaliste. Et il signifie qu'une politique bornée à la seule défense des libertés individuelles ne saurait résoudre les problèmes qui dépassent le champ de la morale privée et des mœurs.

Mais il implique aussi que, dans le domaine de la bioéthique, les normes internationales, qui sont des repères indispensables, ne dispensent pas les Etats d'une réflexion leur permettant de s'appropriier ces mêmes normes et de conduire, à l'échelle nationale, une politique plus adaptée aux contextes particuliers.

En revanche, le deuxième volet a une visée universelle, même s'il est postérieur à l'effondrement de l'idéal cher aux Lumières d'une fondation universelle de la morale sur la raison.

Si l'on prend la mesure de la déconstruction de la métaphysique et que, revenant de manière critique sur l'héritage des Lumières, on évite de jeter le bébé avec l'eau du bain, il est peut-être possible de proposer une image de l'homme qui nous protège contre les risques de barbarie propres à notre société et que la crise actuelle a le mérite de faire apparaître.

Cette image, traduite en termes philosophiques et donc associée à des concepts, doit pouvoir valoir pour tous les hommes.

Elle doit valoir pour toutes les cultures et pour tous les vivants.

Et, sans rendre impossible l'appel à des idéaux transcendants, le critère choisi pour fonder à nouveaux frais les droits de l'homme et comprendre notre responsabilité à l'égard de tous les autres doit pouvoir reposer sur une expérience de sa vie que chaque homme peut faire.

Et cela, qu'il soit croyant ou non-croyant, qu'il vienne d'Orient, d'Asie ou d'Occident, habite un appartement en ville ou un village de la forêt amazonienne.

Risquons la synthèse démocratique : Lippmann et Dewey

De même qu'il s'agit de trouver un équilibre raisonné entre universalisme et historicité, c'est l'opposition entre un modèle abstrait d'égalité généré par l'idéal d'universalité des droits de l'homme et du citoyen et les critiques suscitées par ce modèle que les dilemmes actuels nous invitent à dépasser.

Cette solution n'aboutit pas à fonder le politique sur la vision morale d'un groupe, même si la religion, qui est une des sources majeures de la moralité et du politique, peut faire l'objet d'un travail herméneutique, c'est-à-dire d'interprétation.

Enfin, la philosophie politique devient une herméneutique politique; le travail d'explicitation des valeurs communes est soumis à la critique et à la délibération publique.

Cette mention de la délibération publique nous conduit au premier remède envisagé pour enrichir les débats politiques.

Ainsi, au lieu de confier la tâche de formation de l'opinion publique aux médias et même aux partis politiques, il s'agit de rendre possible la participation délibérative.

C'est là toute la dimension nécessairement collective, démocratique, décentralisée de la méthode expérimentale de Dewey.

Celle-ci passe par une éducation de qualité, où les outils permettant d'argumenter et d'avoir les repères scientifiques et techniques essentiels à la réflexion sont prodigués de manière

adéquate, en confiant cette mission aux enseignants, qui savent transmettre un contenu sans jouer le rôle de gourous.

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

Est-il possible, par exemple, de convoquer un "panel" de citoyens pour demander ensuite à ces individus de rédiger un avis "commun" ?

Pourrait-on faire appel à des "grands témoins", c'est-à-dire à des personnalités censées dire le bien, afin de dégager les problèmes spécifiques qu'une technique soulève et qu'un domaine de compétences permet de circonscrire ?

L'appel à ces grands témoins et la difficulté des débats à atteindre le niveau de l'argumentation, du témoignage ou de l'idéologie soulignent les progrès que nous devons faire pour arriver à une évaluation démocratique des choix scientifiques et technologiques.

La qualité des débats publics dépendra de la culture démocratique et de la volonté de la société à croire en la raison commune.

Elle dépend aussi de la connaissance que les élites ont de cette raison commune, car il n'est pas toujours vrai que le bon sens soit la chose du monde la mieux partagée ni que les élites quel que soit leur pays d'origine parviennent à parler au peuple et pas seulement de lui.

Le repos d'Ulysse

Cette remarque suggère que la qualité argumentative des débats dépende d'une méthodologie propre au travail transdisciplinaire où la délibération ne suppose pas seulement l'explicitation des points de vue et la clarification des valeurs.

Elle requiert que chaque représentant d'une discipline rende des comptes s'il veut que son argument, valable dans un domaine, passe avec succès le test de la critique et soit accueilli par d'autres disciplines.

Ce travail suppose que le politique ne soit pas le seul interlocuteur et que le couple "économie-politique" n'ait pas le pouvoir absolu.

Il renvoie également à la nécessité de faire appel à des experts, notamment dans les domaines qui exigent des connaissances poussées, dont les conclusions peuvent être contraires aux intuitions premières.

Et c'est à ce niveau que l'on peut rejoindre Lippmann et faire appel à un deuxième remède qui consiste à faire appel à des experts, issus de la société civile et neutres sur le plan axiologique.

Le rôle de ces scientifiques est crucial, par exemple, dans le domaine écologique et dans toute réflexion sur les nanotechnologies, la bioéthique et d'autres sciences pouvant impacter considérablement notre futur.

L'expertise scientifique, qui n'a rien à voir ici avec l'idéologie scientiste, mais souligne l'importance des connaissances dans la réorganisation de la société impliquée par les nouveaux défis de

la science et de l'écologie, est ce qui rend possible une évaluation démocratique des choix techniques et scientifiques.

Il faut rendre à l'expert son statut, qui n'est pas celui d'un intellectuel généraliste ou d'un grand témoin, mais celui d'un savant.

Les études des scientifiques ne doivent pas servir à cautionner une politique, à donner le feu vert aux décideurs ni même à énoncer des recommandations, mais à introduire de la perplexité dans le monde, et, en dérangeant les anciens schémas de pensée, à modifier les termes du débat politique.

Ce n'est donc pas le couple "politique-médias" qui garantira une évaluation participative des sciences et des technologies.

Le couple, qui correspond aux défis que nous rencontrons et à la volonté qui se fait jour, est le couple "politique-société civile" où cette dernière fait appel, en son sein, aux personnes ayant la meilleure maîtrise des thèmes concernés.

En effet, la politique, comme l'histoire et les guerres, qui jusqu'à présent ne parlaient que de l'homme et des nations, se voient contraintes de retrouver le Monde. Un Monde, où « la fonte des glaces, la montée des eaux, les ouragans, les pandémies infectieuses » les transforment en objets et alors la "La Biogée se met à crier".

Expression contractée pour illustrer la vie de notre terre en péril et chère au philosophe Michel Serres.

Un substrat de valeurs communes dans un univers liquide

La mondialisation autant que la révolution informatique ont bouleversé le processus d'individuation du monde Occidental, en donnant une intensité dramatique au problème de l'unité dans la diversité étendue à l'échelle planétaire.

Ou bien l'envol d'une nouvelle espérance pour un nouveau départ du progrès, ou bien la déculturation et la décomposition gagnent.

La coexistence des sujets humains n'est possible que s'ils trouvent la possibilité de multiplier leurs solidarités actives d'intérêt mutuel, dépassant les carcans institutionnels et les droits exclusifs.

Et ceci en partageant un principe de justice selon lequel chacun doit pouvoir s'insérer en société et interagir pour le partage des biens communs.

Le décentrement du regard vers la prise en compte et la reconnaissance d'autrui est impératif pour dépasser nos limites et redevenir capables de création éthique et d'imaginaires du futur.

Un nouveau sens du sacré est requis : c'est plus que l'État et les droits de l'homme, c'est l'humanité concrétisée par notre bien commun, nos valeurs partagées.

Dans l'optique de la terre vue comme une planète, le globe doit s'extraire de l'attraction centripète de l'occident.

Il doit alors être perçu sous l'espèce du multi-centrisme, en fait à une multiplication des centres à la surface de la planète.

Et c'est l'élément aquatique, dans sa relation aux terres immergées, qui fournit la métaphore la plus convaincante.

Sur le plan métaphorique, l'archipel exprime la géométrie variable qui affecte une représentation du monde à centres multiples.

Il configure le grand puzzle d'un espace humain planétaire; il est multi-centré.

Le monde serait-il ainsi devenu un archipel de non-lieux interconnectés où l'eau aurait tendance à s'évaporer ?

Mais qu'en serait-il des nombreux centres pour qui l'Occident cesserait d'être un pivot, une référence quasi obligatoire ?

Et quel serait le sort des périphéries connectées à ces centres démultipliés et quelle serait la nature des nouvelles hiérarchies qui verraient le jour, ou qui ont vu le jour, car le poids de l'Occident est certainement moins écrasant qu'on ne veut le croire ?

Ne reste alors qu'une unique option : remiser tout référent spatial, culturel et donc humain en périphérie et considérer que cette périphérie est le plus honnête des repères, le seul qui soit authentiquement légitime ?

Nous sommes à un moment de l'histoire où la prise de conscience de la gravité des crises économique, démocratique et environnementale auxquelles nous sommes confrontés semble particulièrement s'accélérer.

A une époque où les replis des peuples sur eux-mêmes et les clivages identitaires et religieux n'ont jamais été aussi alarmants.

Le repos d'Ulysse

Il est toujours possible d'agir "autrement".

C'est en effet l'expérience première de la vie sociale : celle d'un monde où, malgré toutes les contraintes pratiques et symboliques, il est toujours possible d'agir différemment.

Certes, bien souvent cette potentialité ne reste souvent qu'à l'état virtuel.

En revanche, elle rappelle au cœur de chaque situation l'ouverture pratique des possibles, au moins temporellement.

Et revoilà notre principe fondateur dans un monde globalisé : la vie privée ne suffit pas à nourrir nos projets d'avenir : un grand projet fédérateur est nécessaire, qui insuffle suffisamment de confiance en l'avenir.

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

C'est cet enjeu de redéfinition d'une nouvelle autonomie collective que nous avons tenté de mettre en évidence dans notre livre : *Un monde plausible*.

Cependant, autant le système de la démocratie peut présenter universellement des ressemblances formelles quant à la nature des institutions structurant son principe, autant il s'incarne de manière toujours "différenciée" selon les mondes communs de chaque région, de chaque pays.

Une incarnation différenciée qui repose sur des histoires, des symboles, des mythes fondateurs, des modes de pensée hétérogènes.

Et qui se traduit à l'intérieur même des différents régimes, par des accentuations fort dissemblables sous de multiples aspects (équilibre des pouvoirs, interdépendance des droits et devoirs, rapport à la différence culturelle interne, interventionnisme des lois sur les mœurs, etc . . .)

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

Ainsi, il n'existe que des versions culturelles de l'universalité par rapport à une civilisation.

Celle-ci ne se donne nulle part dans sa pureté; elle ne s'actualise que dans le cadre de communautés de culture où elle acquiert chaque fois une physionomie et des expressions spécifiques, en fonction de la continuité de l'histoire où elle s'insère.

Notre objectif sera plutôt d'aller dans le sens d'une recherche et d'une instauration d'un substrat de "droits de l'homme objectifs" sous la condition que celui-ci s'avère être un invariant culturel.

Car, en dépit de la diversité culturelle de notre monde, il est possible selon nous de faire advenir un consensus important entre tous les pays, un invariant culturel, un ensemble de "droits-valeurs".

Le repos d'Ulysse

Et ceci par l'entremise de nouvelles institutions appelées "Sociétés civiles", organes de contrôle et de vigilance, s'érigeant du bas vers le haut.

Ce nouvel organe institutionnel peut devenir un pouvoir à même d'agir à la réformation de l'organisation mondiale en prenant en considération les appels à un socle minimal de droits universels des peuples et des gens.

Ces droits universels auraient un ordre de priorité variable selon les caractères endogènes du pays concerné (régime politique, niveau de l'économie, problèmes environnementaux etc . . .)

Ils seraient établis en termes de protections fondamentales liées à l'existence humaine : droit à un travail décent, respect de la vie, interdiction du viol et de la torture, prise en compte de la souffrance liée à la vieillesse, contrôle de l'éthique des partis politiques, mais aussi bien sûr défense de l'environnement et d'une meilleure qualité de vie etc . . .

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

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

8) Retrouver des repères

La conscience comme distance

Où allons-nous ? Nous avons vu la modernité se fonder sur cette fascination pour le mouvement, qui lui fait regarder cette dynamique comme le signe d'un progrès : puisque tout est mouvement, il nous faudrait épouser ce mouvement pour ne pas sombrer dans une inertie qui serait signe de mort.

Mais c'est la question que notre société semble ne plus pouvoir se poser au motif que la révolution galiléenne semble l'avoir résolue à jamais.

Il n'y a donc plus nulle part où aller : chaque parcelle de la surface de cette terre est saisie dans les cercles qu'elle décrit à l'intérieur de notre système planétaire, au milieu d'un espace en expansion.

Pourtant, au milieu de cet univers matériel mobile, un phénomène singulier fait irruption : la conscience humaine.

Par sa liberté, l'être humain est capable de prendre de la distance par rapport à sa propre situation, de la considérer avec recul, de l'objectiver : il n'épouse pas totalement la matière de ce monde où son existence se déroule.

En découvrant que le mouvement est toujours relatif à un référentiel donné, Galilée faisait la preuve que nous pouvons nous abstraire de l'espace de référence de notre perception

Le repos d'Ulysse

immédiate et par l'effort de la raison observer nos propres mouvements.

Pour reconnaître comme Héraclite que "tout s'écoule" et que le monde qui nous entoure est un fleuve dont le flux ne s'interrompt jamais, il faut s'être arraché à ce flux, il faut être sorti du fleuve. Pour le dire autrement, décrire la rotation de la terre suppose de s'en extraire : et c'est là ce dont sont capables la science et la conscience humaines.

Cette première attitude, c'est celle de la contemplation, c'est s'arrêter pour l'effort de l'intelligence, et prendre le temps de penser ce qui est, ce qui a été, ce qui vient.

Dans *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt se penche sur cette spécificité du rapport de l'homme au monde : elle décrit la liberté comme la faculté dans un monde physique et biologique marqué par le déterminisme, de tracer un chemin pour l'imprévu, l'indéterminé.

La nécessité matérielle et organique a pour image le cercle, le mouvement toujours recommencé, qui ne s'interrompt jamais. Cercles dans lesquels nous sommes inscrits, comme, par exemple, celui vital et quotidien que constitue le retour du besoin et de sa satisfaction.

Mais nous ne sommes pas qu'un corps : de la fatalité circulaire, le propre de notre esprit est qu'il peut nous affranchir. Au milieu du déterminisme de la matière, la conscience se détache comme une exception, qui nous abstrait du flux des atomes.

Nous ne sommes pas prisonniers du mouvement perpétuel : notre regard conçoit le référentiel stable dans lequel ce mouvement s'analyse.

Et dans le cercle éternel de la matière, l'action humaine tranche par sa capacité à tracer des lignes droites. Et ces lignes que suit notre action ne sont pas déterminées, contrairement à la flèche du temps que la modernité pouvait croire tracée d'avance.

Mais il serait absurde de considérer que l'humanité doit absolument rester immobile. L'être humain ne se laisse pas figer dans la passivité.

Et, à la fascination du mouvement perpétuel et du progrès, on ne saurait donc opposer un éloge de la fixité; et, à la croyance systématique dans le progrès, ne peut répondre une passion tout aussi dogmatique de l'inertie.

Et, pour ne pas laisser nos vies à l'antagonisme de ces deux folies réciproques, il nous reste alors à retrouver la sagesse de cette question : Où allons-nous ?

Un seul principe peut constituer la signification de nos choix dans ce monde habité par nos libertés, et c'est le point d'arrivée que nous voulons nous fixer.

Sauver la possibilité du mouvement

L'enjeu essentiel des temps à venir se trouve, sans aucun doute, dans notre capacité de répondre à cette fascination pour le mouvement; l'accélération des innovations techniques est à la fois la conséquence et l'auxiliaire de cette fascination : elle nous fait nous hâter sans cesse de nous adapter à la révolution perpétuelle de nos manières de vivre et d'agir.

Alors même que notre pouvoir technique ne cesse d'augmenter, cette révolution permanente nous donne le sentiment que nous n'avons plus aucune prise sur rien et que nous sommes incapables de reprendre le contrôle de notre destin.

Dans un monde qui ne cesse de changer, nous nous sentons paradoxalement immobiles, tétanisés, emportés par le courant. Et cependant, nous l'avons vu, si tout est en mouvement, le mouvement est impossible.

A l'enthousiasme moderne pour le mouvement, répond ainsi une réaction parfois silencieuse, que l'on qualifie ordinairement sous le nom de conservatisme, c'est-à-dire la volonté de figer la situation, d'arrêter le mouvement, de "conserver" le monde en l'état. De telles réactions sont parfaitement compréhensibles car cette accélération effrénée engendre par contrecoup un désir de stabilité.

A la passion du changement, ce n'est pas la passion de l'immobilité qui doit répondre, mais la sagesse d'un discernement. Il faut savoir où nous allons, quelle est la fin de

nos mouvements mais, pour cela, il nous faut être certain de trouver une finalité qui ne change pas, une réalité qui demeure.

Ce qui est en jeu, ce n'est pas d'arrêter le mouvement : c'est au contraire sauver la possibilité d'un mouvement authentique. Et pour qu'un changement effectif nous approche du meilleur, encore faut-il un point d'appui : "Donnez-moi, demandait Archimède, un point fixe et je soulèverai la Terre".

En affirmant que tout est mobile, on tue en fait le mouvement ; il nous faut nous échapper de cette illusion absurde et saisir les progrès véritables, ceux dont nous avons réellement besoin.

Quand on nous parlera d'une évolution nécessaire, d'un changement qui s'impose, contentons-nous de demander : quel bien, dans l'absolu, avons-nous à en retirer? Serons-nous meilleurs, plus justes, plus heureux ?

En nous posant ces questions, nous retrouvons à chaque fois l'effort de la conscience qui nous arrache aux déterminismes réels ou supposés.

Et ainsi, nous reconstituons la possibilité d'un mouvement qui ait un sens, la possibilité d'un progrès authentique. Il ne s'agit pas de figer le changement, ou de retourner en arrière. Il s'agit de retrouver le sens du changement; et de repartir vers l'avant . . .

Habiter le monde

Le fait que la conscience humaine reconnaisse des points fixes à travers la matérialité mouvante de l'univers physique est ce qui sauve le mouvement à sa réduction à l'immobilité paradoxale du cercle toujours recommencé. Le monde que nous habitons n'est pas que de la matière; pour qu'il soit habitable, il faut que l'esprit y distingue ce qui échappe au mouvement et qui donne sens à nos déplacements.

Habiter le monde est tout autre chose que s'y abriter. Nous avons besoin d'une demeure, d'un lieu où se retrouver, qui devienne un lieu familier, un point fixe, un repère autour duquel le monde s'organise. La maison est le centre construit par une liberté, une mémoire, une expérience, et autour duquel s'organise la conscience que nous avons de l'univers.

Dans une conférence, prononcée en 1951, Heidegger montre combien la conscience se mêle à la matière pour former ce que nous appelons un monde vivable, un monde qui convienne à l'homme. Nous ne sommes pas des corps en déplacement dans un espace géométrique indifférencié, nous sommes des sujets qui déterminons, par notre mémoire collective et personnelle, ces points fixes toujours singuliers où s'enracine chacune de nos vies.

Dans la rationalité abstraite de l'Etat moderne, l'enjeu est d'accompagner la mobilité des individus mais cette rationalité administrative manque sans doute l'essentiel : l'homme n'a pas seulement besoin de se loger, mais plus encore d'habiter.

Car rien n'est plus uniforme que le logement; rien n'est plus singulier que le foyer. Et rien n'est plus nécessaire à l'homme que ce foyer singulier autour duquel s'organise un monde entier.

Dans un espace où se croisent des individus sans origine et sans destination, il faut construire des logements qui ne sont pas uniquement des points de passage, mais des demeures où se poser.

Nous n'avons jamais aussi peu habité, parce que notre rapport au monde est devenu relation à un espace indifférencié, où la mobilité universelle nous impose pour seul critère celui de l'utilité, de la rentabilité.

Des grottes même où ils vivaient nos lointains ancêtres ont peint les parois et orné les abords de telle sorte qu'elles gardent encore à ce jour la trace de ceux qui y ont vécu : la grotte aurait suffi pour se loger; la peinture était nécessaire pour habiter.

Dans ce superflu qui distingue l'habitation du logement, il y a sans doute ce qu'il y a de plus nécessaire à l'homme, ce besoin d'enracinement dont Simone Weil disait qu'il est l'un des besoins vitaux de l'âme humaine.

Pour notre conscience, l'enracinement n'implique pas l'immobilité; il représente cet effort pour construire un lieu singulier, qui ne sera plus jamais un lieu de passage.

Le foyer se distingue parce que celui qui l'a bâti en fait quelque chose de plus que ce qu'exigeait le simple impératif de l'utilité. La demeure se transmet et échappe à la fluidité de l'instant, aux besoins du moment.

Le repos d'Ulysse

La révolution industrielle a bouleversé les modes de construction et incarné ainsi ce nouveau rapport au temps introduit par la modernité.

Mais, au-delà du logement, ce qui est simplement nécessaire à l'homme dépasse de très loin la simple satisfaction de ses besoins immédiats; nous vivons actuellement une réduction du politique à l'économique, et une réduction de l'économique à l'instantané.

Et ce principe a en effet pour conséquence nécessaire une incapacité profonde et nouvelle à penser le long terme, et à construire pour le long terme.

La vraie vie est ailleurs

"Eveiller le temps à une vie nouvelle, pour se perpétuer dans cette vie même" nous dit André Gide : c'est bien de cette vie retrouvée qu'il est question, de cette vie que notre capacité à demeurer semble mettre en danger. Vivre vraiment, ce n'est pas se fixer.

Ainsi ce mot de Gide dans les *Nourritures terrestres*, qui a semblé longtemps comme un étrange commandement : "Nathanaël, je voudrais te faire naître à la vie . . . Nathanaël, ne demeure jamais auprès de ce qui te ressemble . . . Ne prends de chaque chose que leur éducation et laisse-toi épuiser par leur volupté".

Ce propos de Gide explicite de manière forte le propos contemporain : "Ne demeure jamais, il ne faut que rien au monde ne demeure ton chez toi", ce lieu qui a pris ta ressemblance et auquel tu t'es acclimaté.

Il faut que rien ne puisse te devenir familier car ce monde connu, cultivé, est dangereux parce qu'il nous arrête : il devient un point d'arrivée, un havre vers lequel on retourne alors que la vie et sa ferveur nous commandent d'avancer sans cesse, et donc sans lieu vers lequel aller.

Et cette haine du lieu présent apparaît une seconde fois dans la bouche de Ménalque, "parti sans but", qui raconte la joie d'une vie de pur mouvement, que les liens familiaux ne pouvaient entraver : "Je traversais des villes et ne voulus m'arrêter nulle part, je haïssais les foyers, les familles, tous ces lieux où l'on

Le repos d'Ulysse

pense trouver un repos . . . je disais que chaque nouveauté doit nous trouver toujours tout entiers disponibles".

Si vivre, c'est ne s'arrêter nulle part, alors nos ennemis mortels sont clairement désignés : pour rester en mouvement, il faut chasser de soi toutes les fidélités; pour mieux épouser les "constantes mobilités", il ne faut épouser personne.

Ces pages de Gide sont passionnantes, non parce qu'elles expriment une attitude existentielle rare et surprenante, mais au contraire parce qu'elles nous font aller au bout de notre fascination collective.

Pourtant, nous avons de bonnes raisons de douter que cette vie palpitante et dérégulée puisse tenir ses promesses; dans ce refus de demeurer, il y a peut-être cette peur, cette incapacité à habiter le monde, en fait une errance marquée par la vacuité et le désespoir.

Ce désespoir est exprimé de façon inouïe dans "Le voyage" de Baudelaire. Cette méditation fait du voyage l'allégorie même d'une vie habitée par un désir inextinguible, qu'aucun objet ne saurait satisfaire.

Comme l'imagination dont nous parlait Rousseau dans *La nouvelle Héloïse*, le mouvement se nourrit de la déception éprouvée devant les trésors lointains que nous avons rêvés et dont l'expérience réelle nous repousse encore plus loin, vers de nouvelles déceptions : "Ah que le monde est grand à la clarté des lampes ! Aux yeux du souvenir, que le monde est petit !"

Mais la douloureuse lucidité poétique de Baudelaire vient révéler l'envers brutal de l'enthousiasme professé par Gide. Non, le

mouvement perpétuel ne nous comble pas, bien au contraire. Il révèle seulement notre vide intérieur : "Amer savoir, celui qu'on tire du voyage . . ."

Ce que nous finissons par découvrir, c'est l'étendue de la frustration qui nous a plongés dans cette itinérance interminable. "Je vivais dans la perpétuelle attente, délicieuse, de n'importe quel avenir", écrit Gide.

Et Baudelaire d'adresser avec une forme d'ironie teintée de compassion : "Frères qui trouvez beau tout ce qui vient de loin".

Pourquoi y a-t-il cette incapacité à vivre ? "Trouver beau tout ce qui vient de loin", c'est réciproquement considérer comme dépourvu d'intérêt tout ce qui est proche.

Ce mouvement permanent apparaît donc pour ce qu'il est : non pas une vie vraiment vécue, mais une vie dont la réalité sera toujours fuie par principe. Non pas le synonyme de la vie, mais son exact opposé.

Loin d'être un appétit de vie, la passion pour le mouvement est plutôt le symptôme d'une incapacité à la vie, d'une forme de nihilisme déprimé.

Une telle affirmation se fait sans doute l'écho de la difficulté incroyable que nos sociétés ont, face aux nouveautés qui se présentent à elles, de poser un choix raisonné, un choix qui ne suive pas seulement la loi supposée du mouvement de l'histoire, vers lequel il faudrait avancer coûte que coûte.

Le repos d'Ulysse

9) L'esprit comme transcendance

La déréalisation du monde

Le dynamisme, la passion de l'avenir, l'envie de changement, sont peut-être les symptômes d'une immense dépression collective; de même, notre passion pour le mouvement n'est rien d'autre que le signe de notre incapacité à habiter et assumer le monde.

Que signifie en effet habiter le monde ?

C'est se situer dans un espace qui dépasse l'abstraction géométrique euclidienne, c'est-à-dire neutre, indifférencié, où chaque point est homogène à n'importe quel autre point. En fait l'intelligence peut y circuler librement et franchir les obstacles, les distances sans efforts. Cette figure géométrique se donne à nous dans une forme d'immédiateté, de simultanéité.

Habiter un monde, c'est à l'inverse faire l'expérience de la pesanteur des choses, de la résistance de la matière, de la consistance de l'espace. Le proche et le lointain ne sont pas pour nous homogènes, assimilables l'un à l'autre. Les lieux où a grandi notre famille ne sont pas équivalents à n'importe quelle autre surface égale : ils sont saturés de souvenirs, d'habitudes et d'images intérieures.

Tout se passe comme si la civilisation technologique avait un but essentiel, celui d'assimiler le monde à l'espace, de faire correspondre notre expérience du monde aux propriétés de l'espace géométrique.

Le repos d'Ulysse

Désormais, par le téléphone, nous pouvons neutraliser l'éloignement des lieux pour rentrer en contact sans jamais nous rencontrer. Bien sûr, ce moyen de communication, dans son instantanéité, a constitué une opportunité exceptionnelle pour restaurer le lien malgré les distances et il a ouvert de nouveaux champs d'action et de relation.

Mais il faut reconnaître que, comme toute configuration technique, cette libération fonde en même temps un nouvel ordre de contraintes, plus oppressant que jamais.

Cependant ce nouveau rapport à l'espace n'est pas le plus grand danger que porte avec elle cette universelle mobilité. Mais il réside dans son principe, dans le rêve même d'une dé-réalisation des contraintes liées à notre expérience du monde que nous avons choisi de révoquer. La civilisation du téléphone est celle qui neutralise, non seulement les distances, mais les corps.

C'est l'expérience étonnante que raconte Proust qui voit dans le téléphone une anticipation de la mort . . . L'être auquel je parle est, littéralement, un disparu : je pense à lui et je lui parle sans le voir : "C'est lui, c'est sa voix qui nous parle, qui est là. Mais comme elle est loin. Que de fois je n'ai pu l'écouter sans angoisse, présence réelle que cette voix si proche, dans la séparation effective. Mais anticipation aussi d'une séparation éternelle".

La technologie contemporaine nous semble peut-être se déployer sans ordre, à la mesure des innovations que l'inventivité scientifique rend possibles et plausibles. En réalité, nous constatons simplement que les développements de la technique semblent sous-tendus par le même objectif : celui de défaire les

contraintes qui pèsent sur nous, toutes les résistances qui s'interposent entre nos désirs et leur satisfaction.

Pour cela, il faut supprimer les distances : Heidegger observait avec un peu de recul l'aventure spatiale. Pourquoi allons-nous sur la lune, sinon parce que nous ne supportons pas que quelque chose reste à distance ? Il faut qu'aucun éloignement ne puisse rester substantiel, comme une contrainte à nos mouvements.

L'obsession de la vitesse en est un autre aspect particulièrement significatif : la contrainte des distances se traduit pour nous par la quantité de temps nécessaire pour les parcourir; vouloir aller de plus en plus vite, c'est vouloir réduire cette contrainte, et tendre vers sa suppression.

Ainsi le web devient un univers où la pesanteur est abolie, un monde où la circulation est aussi instantanée que dans un espace géométrique Et ce n'est pas que le virtuel qui s'offre ainsi : la circulation physique des personnes et des biens est en train de se greffer sur ce réseau pour tendre, comme lui, vers l'instantanéité.

Cette frustration que nous cause l'usage limité de nos corps est la raison profonde de notre révolte contre le réel, de notre passion du mouvement pour lui-même et de notre refus d'habiter.

Mais n'est-ce pas là l'illusion dangereuse qui caractérise notre époque car peut-on défaire les contraintes que comporte notre monde, sans défaire ce monde lui-même ? N'est-on pas là à l'opposé de la logique immémoriale du geste technique.

Prenons un exemple dans le domaine de la médecine : elle se définit comme le savoir-faire destiné à restaurer les équilibres de

Le repos d'Ulysse

la vie dans nos corps; elle se trouve aujourd'hui au seuil d'une transformation silencieuse, presque invisible, et pourtant inédite.

Dans ce nouveau rapport à la technique, il s'agit désormais pour elle, non pas de retrouver la nature, mais de nous en affranchir, non pas de guérir la maladie, mais d'abolir la mort.

Pourtant tout projet d'émancipation ou de transformation absolue semble voué à l'échec : la technique ne saurait abolir les contraintes qui accompagnent notre expérience du réel, sans abolir la réalité elle-même.

L'époque de la mobilité universelle sera celle de la liquidation des corps : quand tout pourra être changé, nos corps auront cessé d'être. Ils seront définitivement maîtrisés, numérisés, robotisés. On les dira "augmentés", mais ils auront été en fait amputés car ils seront devenus des machines.

Si nous parvenons à devenir absolument mobiles, nous serons absolument morts.

Liquéfaction de la pensée

Que l'être humain se soit assimilé aux produits qu'il fabrique met en lumière sa déchéance dans les sociétés démocratiques. Les régimes totalitaires ne l'ont pas conçu autrement.

Lorsque les nazis entreprirent la déportation des Juifs, ils ne considéraient pas ceux qu'ils concentraient dans des ghettos, puis dans des camps et dans des centres d'extermination, comme des êtres humains. Eichmann ne se voyait pas comme un ennemi des Juifs, mais comme un administrateur du transport, chargé des trains qui expédiaient les passagers vers les camps de la mort.

Lorsqu'un homme n'apparaît pas à d'autres hommes comme ce qu'il est, un être humain, lorsque ces autres hommes ne se demandent pas si c'est un homme, celui qui souffre sous leurs yeux, parce qu'ils sont aveugles à l'idée d'homme et que, pour reprendre l'expression de Levinas appliquée à Dieu, ils ne se soucient pas de l'homme qui vient à l'idée, tout modèle déserté, il n'y a aucune raison de traiter les êtres humains autrement que comme des choses.

L'Holocauste a révélé la manière dont la modernité a réduit l'homme au statut de produit que la société utilise pour son administration. Le paradoxe tient à ce que cette société d'êtres humains ne s'interroge plus sur l'être de l'humanité.

Zygmunt Bauman a mis en évidence comment la destruction de la race juive par les hitlériens et la destruction de la classe bourgeoise par les staliniens ont été permises par la rationalisation bureaucratique. L'apparition des totalitarismes

Le repos d'Ulysse

implique un processus de civilisation qui n'a pu empêcher son dévoiement criminel.

Quand il insiste sur le fait que la bureaucratie a fait le lit des régimes totalitaires, il montre que la déshumanisation s'attache à la confusion entre l'homme qui les a créés et les instruments qui l'utilisent.

Si nous parvenons malgré tout à "rester humain dans des conditions inhumaines", c'est parce que nous gardons en nous une idée de l'homme qui ne s'efface pas sans détruire notre humanité.

Bauman révèle le trait caractéristique d'une époque qu'il voit comme la liquéfaction de l'humanité.

Qu'est-ce qu'une vie liquide ? Une vie de consommation qui réduit l'homme à un utilisateur de produits qui s'écoulent le plus vite possible pour faire place à de nouveaux produits.

Prise dans un flux incessant de désir et de consommation, l'existence humaine se confond avec la fugacité des objets qui n'apparaissent que pour aussitôt disparaître.

Les cadres de notre vie sont d'autant plus fluides qu'ils sont emportés par un courant de traces évanouissantes que nous avons peine à suivre. Encore soumis en droit à un humanisme usé jusqu'à la corde, l'homme se réduit en fait à une mosaïque d'images dénuées d'articulation.

Dès que le processus de vie se mue en procédure de production, c'est-à-dire en un nœud de moyens rationnels privés de fin, le temps se délite et n'ouvre plus à l'humanité d'horizon de sens.

L'homme ne séjourne plus dans le monde et se dissipe, hors de toute demeure, en une multitude de fragments.

L'adieu à ce qui faisait la substance de l'humanité, cristallisée dans son idée, est en même temps l'adieu à l'humanisme et, en son cœur, l'adieu à la condition humaine.

Rien ne semble résister au travail de la taupe qui a sapé les principes sur lesquels reposait la civilisation. Descartes rappelait que la ruine des fondements signe en même temps la ruine de l'édifice. Ces fondements, qui provenaient de différentes sources, justifiaient l'idée d'une conception architectonique de la culture.

Forgeant son existence passagère au contact de créations durables, l'homme était en mesure d'habiter un monde fugitif éclairé par des œuvres dotées de sens. Le monde cassé de Kafka ou la terre dévastée de Kundera n'offrent plus à l'humanité le foyer qui est le sien . . .

La nouvelle idéologie dominante dont le postmodernisme est le fer de lance interdit à l'homme de trouver un sens à sa condition.

Devenu débris idéologique après avoir été concept métaphysique, il a investi les champs du savoir et du pouvoir en déconstruisant les principes qui lui procuraient son humanité.

" Il n'y a plus de fondement au discours ni à la réalité puisque le réel est évanescent; il n'y a plus de vérités ni de valeurs ultimes; il n'y a plus aucune synthèse ni vision d'ensemble possible; il n'y a plus de cohérence globale ni systémique entre les éléments de la réalité".

Le repos d'Ulysse

Si la dissémination de l'être devient la règle de l'histoire, en l'absence d'un projet commun qui articulerait l'homme, selon le vœu de Kant, au monde et à Dieu, il ne reste qu'à saluer la mort de l'homme ou à préparer son extinction.

Sans un principe qui éclaire l'humanité, comme la lueur d'une étoile appelle le regard, l'homme ne perçoit plus sur une terre dévastée que le désastre de sa condition.

Qu'est-ce qu'un homme révolté ? demandait Camus. Un homme qui dit non à ce qui transgresse les frontières de l'humain et qui dit oui à la part précieuse de lui-même.

Qu'est-ce qu'un homme dévasté ? Le négatif du précédent. Un homme qui ne dit ni oui ni non à cette part précieuse dont il sent la présence.

En récusant en lui le centre de son humanité, il déserte tout ce à quoi l'homme peut s'identifier, c'est-à-dire la liberté qu'il partage avec les hommes du passé, du présent et de l'avenir.

C'est cette désertion, et la dévastation qui en résulte, qui fait de lui une rupture dans la chaîne de l'humanité.

Liquéfaction du marché

Le règne du mouvement ne pouvait se traduire autrement que par une domination inédite de l'économie, et d'une économie absolument dominée par le marché. Cette autonomie moderne de l'activité marchande a été analysée de manière incomparable par Karl Marx, dans le premier livre du *Capital*.

Tout bien produit par le travail humain, explique-t-il, a simultanément deux valeurs : d'une part une "valeur d'usage" et d'autre part une "valeur d'échange".

Ce qui le rend singulier, c'est sa valeur d'usage, en tant que son utilité ne saurait être comparée ou mesurée à aucune autre. La table sur laquelle j'écris remplit une fonction à nulle autre pareille et n'est pas comparable à mon Pc, qui lui enregistre ce que j'écris.

Mais toute chose a une autre valeur en même temps, qui est sa "valeur d'échange". Sa référence sera le temps de travail nécessaire à sa production et ainsi l'on pourra mettre en relation des marchandises les unes avec les autres. D'un point de vue de la valeur d'échange, la table peut représenter deux ou trois Pc qui sont bien sûr semblables.

Cependant, sur le marché, rien n'est irréductiblement singulier, rien n'est essentiellement différent. Bien évidemment nous ne troquons pas en permanence les objets entre eux mais nous faisons appel à un opérateur qui permet cette circulation des marchandises, c'est l'argent.

Cet argent transforme l'objet solide en objet liquide, pour pouvoir le faire circuler sans limites. Ainsi le marché est-il la

Le repos d'Ulysse

meilleure figuration du monde d'Héraclite, de ce monde du flux, où tout s'écoule.

La modernité, en se définissant comme une passion du mouvement, ne pouvait que se traduire par le triomphe du marché. Et même par le primat inédit de l'économie sur toutes les autres sphères de l'activité humaine. Mais, paradoxalement, par une crise sans précédent de cette économie au moment de son plus grand triomphe.

Que l'échange économique soit nécessaire à la vie des hommes; que le marché et la monnaie soient la condition du développement d'une économie complexe, nul ne peut le contester.

Le marché n'est donc pas nouveau; ce qui est propre à notre époque en revanche, c'est la place qu'il semble avoir prise, le fait qu'il soit devenu le centre de référence de la vie économique, sociale, politique.

Dans *L'argent*, Péguy revient sur le monde paysan ou artisan, dans lequel le travail n'a pas toujours été effectué en vue d'une efficacité marchande, d'une rentabilité commerciale : "Ces ouvriers ne servaient pas. Ils travaillaient. Ils avaient un honneur absolu, comme c'est le propre d'un honneur. Il fallait qu'un bâton de chaise fût bien fait. C'était un primat. Il ne fallait pas qu'il fût bien fait pour le salaire ou moyennant le salaire. Il ne fallait pas qu'il fût bien fait pour le patron ni pour les clients du patron. Il fallait qu'il fût bien fait lui-même, en lui-même, pour lui-même, dans son être même . . . ".

Ce passage, pour idéaliste qu'il puisse paraître, témoigne pourtant d'une réalité vécue : le travail n'a pas toujours été lié au fait de gagner de l'argent.

Bien sûr les structures sociales ne sont pas reproductibles, et il n'est pas question ici de dire qu'on devrait pouvoir faire travailler quelqu'un sans lui verser un juste salaire.

Mais Péguy reproche surtout au système contemporain d'avoir produit, en atomisant les structures sociales, la solitude du travailleur.

La modernité, et la révolution industrielle en particulier, a considérablement fragilisé ces structures sociales, par le fait que le marché qui était un outil d'échange, est devenu une fin en soi.

Désormais, observe Marx, nous ne travaillons plus pour le produit et sa valeur d'usage : nous travaillons pour le marché et sa valeur d'échange. La qualité du bâton de chaise dépendra désormais de paramètres qui permettront de le vendre le plus avantageusement possible. Il ne fallait qu'un pas ensuite pour que la réussite de nos vies finisse par être assimilée à la quantité de valeurs marchandes que nous pouvons acquérir.

L'importance nouvelle qu'a prise le marché n'est pas seulement symbolique ou culturelle : son extension passe par l'absorption progressive d'objets qui jusque-là restaient étrangers à tout commerce.

C'est ce que l'on appelle l'économie du partage : on rentabilise aujourd'hui chaque place libre dans sa voiture, le logement où l'on habite devient un espace à marchander aussitôt qu'on s'en absente.

Le repos d'Ulysse

La publicité, qui est devenue une économie en soi, a bien compris cette évolution en vidant de leur sens les mots les plus essentiels : rendre tout bien échangeable et liquide.

Aujourd'hui, tout doit pouvoir se compter. Il n'est rien qui semble devoir demeurer définitivement étranger au domaine du marché, rien qui ne puisse circuler, s'échanger, se monnayer.

Tout doit pouvoir être compté; soit que l'on manque d'argent, dans l'expérience désormais solitaire de cette strangulation économique, soit que l'on en ait beaucoup : il faut que tout soit rentabilisé, et réciproquement que tout puisse être possédé.

Y compris la présence de l'homme. Vendre de la "présence", c'est seulement révéler et emmurer encore notre infinie solitude. Commercialiser l'humain, c'est de toute évidence contribuer à construire un monde inhumain. Et au bout de ce renversement universel, la société la plus prospère peut aussi bien devenir celle de la plus grande misère.

Là encore, personne d'autre que Karl Marx n'avait discerné avec autant de lucidité la puissance de cette dynamique du marché, lui qui écrivait dans *Misère de la philosophie*, ces mots prophétiques : "Vint un temps où tout ce que les hommes avaient regardé comme inaliénable devint objet d'échange, de trafic et pouvait s'aliéner".

Liquéfaction de la Politique

Tout enfin passa dans le commerce; cette expansion infinie du marché converge, en apparence, avec l'extension infinie des droits de l'individu; cette convergence est la cause de l'immense brouillage qui s'opère dans le moment que nous vivons.

Marx avait annoncé "ce temps de la corruption généralisée", ce temps où tout ce qui est solide deviendrait littéralement liquide, pour pouvoir être disponible à la puissance de l'argent.

Et même ceux qui se voulaient progressistes se trouvent entraînés dans d'incroyables contradictions car le progrès va si vite qu'ils se sentent obligés de se rallier à des évolutions qu'ils n'auraient jamais cru défendre.

En réalité, le progressisme n'est pas une option politique mais une neutralisation de la politique car il ne consiste pas à considérer qu'un progrès est désirable, ce qui est une tautologie, mais à considérer que tout mouvement est un progrès. L'extension du domaine du marché devient, sous le nom de "croissance", le but premier de l'activité politique, celui à partir duquel on évaluera la réussite de nos dirigeants.

Le politique se dissout alors dans l'économie, et prend pour modèle le monde de l'entreprise. A l'image du management contemporain elle devient une pédagogie du mouvement, une méthode pour la conduite du changement.

Mais il y a encore une raison plus essentielle à ce changement pénible, l'Etat et ses institutions qui avaient pour propriété d'être stables ne peuvent plus résister à cette transformation

Le repos d'Ulysse

permanente : le politique s'auto-dissout, puisqu'en s'adaptant sans cesse à un monde changeant, il reconnaît par là, non seulement qu'il n'a plus le pouvoir, mais qu'il ne veut plus le prendre.

Dès lors sur ce mouvement qui nous dirige, nous ne cessons plus d'avoir prise : l'histoire n'est plus que ce "torrent" que décrivait Machiavel dont le flux emporte tout, et la politique devient l'art d'épouser ce torrent sans alternative. Puisqu'une chose se fait là-bas, elle devra se faire ici; il faudra bien que nous suivions le mouvement.

Dans cette réduction du politique à l'économique se trouve la racine d'une crise majeure : le pouvoir des Etats s'érode face à des entreprises multinationales qui ont désormais la possibilité d'exercer une influence politique décisive, et qu'aucune institution ne peut plus canaliser; la mondialisation des marchés et la financiarisation de l'économie constituent autant de défis à la possibilité de produire une législation de manière autonome et de la faire appliquer.

La vie politique commence lorsque nous nous demandons ensemble : Qu'est-ce qui est bon et juste ? Aristote, dans le livre des *Politiques* décrit ce fondement : "La parole est faite pour exprimer le bien et la mal et, par la suite aussi, le juste et l'injuste; et par elle l'homme conçoit le bien et le mal. Or avoir de telles notions en commun, c'est ce qui fait une cité".

De ce point de vue, la vie démocratique a un sens en tant qu'elle organise ce dialogue public autour du bien et du juste pour que chaque citoyen puisse participer en conscience à un véritable choix collectif.

Crise de sens

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

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

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

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

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

Ces illusions religieuses professent être des dogmes mais ne sont pas le résidu de l'expérience ou le résultat de la réflexion. Et les humains ont besoin de les créer afin de conjurer leur angoisse face aux dangers de la vie, en société autant que dans la nature.

Ces illusions, ces fictions "vraies" sont constantes dans l'histoire de l'humanité ; elles sont à l'origine des religions comme de la

Le repos d'Ulysse

politique et de la culture et répondent au désir de sacré des humains.

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

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

Bien entendu le marché est nécessaire à l'économie, et l'économie à la vie sociale et politique des hommes. Mais une difficulté majeure surgit quand l'économie marchande n'est plus une activité parmi d'autres, mais la clé de toute activité; quand l'argent, par lequel les objets circulent, n'est plus un moyen mais une fin.

Pourtant cette domination de l'économie marchande ne signe pas seulement la crise de la politique : elle entraîne aussi, paradoxalement, une crise inédite de l'économie. Le marché est un outil essentiel à l'activité des hommes; mais quand il absorbe tout de leur vie, il perd son sens, il devient absurde et se retourne contre eux.

Car, sur le marché, rien n'a de valeur absolue : tout est relatif car, par la médiation de l'argent, le commerce peut convertir n'importe quel objet en n'importe quel autre : rien n'est irremplaçable. A cause de ce principe le marché ne saurait se suffire à lui-même.

Pour que le marché ait un sens, il faut donc que quelque chose lui échappe : qu'est-ce qui fait qu'un produit ait une valeur d'échange, sinon l'usage que l'on en espère, par lequel seul il est unique et incomparable. Le marché n'a de sens que par ce qui lui échappe, et qui ne peut être acheté ou vendu.

Qu'est-ce qui conduit à investir dans la maison qu'on achète, sinon les souvenirs d'enfants qu'elle abritera. Or cela ne se marchande pas. Gagner beaucoup d'argent n'a aucun sens si tout est convertible en argent, et qu'il devient à soi seul une fin . . .

Le monde de l'universelle circulation marque donc logiquement le triomphe absolu du marché et en même temps sa crise absolue. Un monde où tout s'achète, un monde dans lequel "l'homme est un produit comme un autre" ne peut être qu'un monde où le marché perd son sens, et le travail avec lui.

Il ne s'agit plus, à l'heure actuelle, d'économiser un bien, de le conserver, de l'entretenir pour le faire durer, mais au contraire de le détruire. La croissance, "la richesse des nations" deviennent l'horizon de l'économie, alors qu'elle trouvait sa logique même dans la rareté des ressources, qui rend l'économie nécessaire au sens littéral du mot.

Quand le mouvement devient un but en soi et que le dynamisme de l'économie est un objectif absolu, ce n'est pas seulement la récession qu'il faut éviter, mais aussi la stabilité elle-même.

Désormais, économie et marché (mouvement) se confondent : le travail qui produit un objet trouve sa réalisation, non dans l'usage, mais dans l'échange de cet objet.

Le repos d'Ulysse

Comment s'étonner, dès lors, que cette économie moderne soit à l'origine de cette crise écologique que nous connaissons aujourd'hui ?

Ce n'est pas là un hasard ni un accident : le monde du mouvement, en exigeant que tout soit sans cesse remplacé, ne pouvait que faire de la nature sa première cible : une "économie de flux", de la croissance et du "progrès" doit rendre mobile tout ce qui est installé, et mettre en crise tous les ordres établis.

L'économie moderne est la première à avoir inventé l'obsolescence programmée qui est l'accomplissement de cette révolution qui nous a fait perdre, en réglant tout sur le marché, le sens de cette paradoxale gratuité que suppose l'amour du travail bien fait.

Une telle révolution ne pouvait se faire qu'au détriment des travailleurs eux-mêmes. On attend d'un salarié moins d'habileté que de capacité à changer, à être polyvalent, flexible.

Cependant ce qu'il y a d'humain en nous aspire à plus que la simple survie.

Et dans notre travail lui-même, nous voulons tous servir à quelque chose qui excède la simple rentabilité chiffrée.

Et pour sauver ce monde de la raison calculatrice qui finit par nous rendre fous, il faut redire que l'essentiel de nos existences tient, et tiendra toujours dans ce qui ne compte pas.

Urgence de la littérature

La modernité s'est caractérisée par l'importance inédite, et sans cesse croissante, accordée aux mathématiques et elle a fait du nombre une clé de compréhension du monde.

Pour la philosophie antique, il y avait, en effet, une séparation nette entre les mathématiques, qui sont un pur produit de l'intelligence et la physique éloignée d'elles comme le ciel des idées est étranger à la matérialité sensible.

Aussi la physique de l'antiquité ne se considérait pas comme une science exacte; elle voulait simplement donner sens aux mouvements apparemment désordonnés que nous pouvons observer à la surface de la terre. Elle était faite de mots et non de chiffres.

La révolution galiléenne a eu pour effet d'ouvrir une nouvelle page de l'histoire des sciences, en réunissant ces deux disciplines jusque-là perçues comme étrangères l'une à l'autre. La découverte stupéfiante de Galilée, c'est avant tout celle de la concordance apparemment parfaite entre un modèle mathématique abstrait et la réalité physique observable.

Galilée écrit ainsi : "La philosophie est écrite dans cet immense livre qui se tient ouvert devant nos yeux . . . mais on ne peut le comprendre si, d'abord, on ne s'applique pas à comprendre sa langue".

Dès lors, tout le travail de l'intelligence va consister à traduire le réel en formules mathématiques; ainsi la numérisation du monde était contenue en germe dans la révolution galiléenne.

Le repos d'Ulysse

Quelques siècles plus tard, nous ne faisons que prolonger cette intuition en construisant des supercalculateurs qui transforment le réel en une somme immense de données, les "big data".

C'est ainsi que le lien s'impose entre l'empire inédit du nombre et l'omniprésence du mouvement : le nombre est en effet le signe de ce qui fluctue, de ce qui peut sans cesse changer, évoluer, et se transformer en autre chose. Le nombre est le signe du mouvement, par opposition au mot, qui ne peut exprimer que l'identité substantive, et subsistante.

Un homme dont les facultés ont été accrues par le pouvoir de la technique n'est pas un homme "augmenté", il demeure un homme à moins qu'il ne devienne un jour autre chose qu'un homme. Le trans-humain, le post-humain, s'ils ont quitté l'humanité, n'en représentent pas une version améliorée : être plus qu'humain, c'est déjà ne plus être humain.

Le nombre n'extrait de la chose que ce qui est mobile en elle, ce qui pourrait changer, augmenter, diminuer.

Or l'essentiel est dans le réel, ce n'est pas ce qui est variable : l'essentiel dans la fleur n'est pas qu'elle ait dix ou douze pétales; l'essentiel est que la fleur est une fleur, et cela ne varie pas avec le nombre de pétales.

En fait, le "big data" ne saisira du réel que ce qui est de l'ordre du variable, et donc du superficiel : ce que le nombre mesure, c'est tout ce qui ne fait pas l'essence même d'une chose. Si le nombre est le signe du flux, alors convertir le réel en nombres, c'est nous promettre que tout en lui peut être transformé, remplacé, déplacé : si tout est nombre, alors tout est liquide.

La numérisation du nombre est une étape et un symptôme de la liquéfaction du réel : en assimilant aux nombres la totalité des faits et des choses, la numérisation déréalise la réalité, car le propre de cette réalité, c'est précisément cette résistance qu'elle impose à notre pensée et à notre action.

Pour éviter à ce monde de sombrer dans l'insignifiance, l'époque du numérique a besoin de se réconcilier avec cet autre signe qu'est la lettre. Les mots ont une vie bien sûr, et leur usage peut évoluer mais sans être figés de manière définitive. Et la condition de leur efficacité tient à leur définition et au fait qu'elle demeure la même.

Signe de la stabilité, le mot ne se laisse pas affecter par des variations infinies, à moins d'y perdre son sens. Comme au IV^{ème} siècle grec, il nous faut sauver le langage de cette fluctuation dans laquelle il semble condamné à ne pas avoir de sens stable. Comme en face des sophistes, nous devons de nouveau refuser que le chiffre, signe d'efficacité et de rentabilité, devienne l'étalon qui définit le meilleur usage des mots.

Une réalité qui se réduit à une mesure chiffrée est remplaçable par n'importe quelle autre réalité évaluée de manière équivalente. Le chiffre est le moyen de l'échange, et par conséquent l'outil propre du marché, celui qui permet de convertir n'importe quel objet en n'importe quel autre.

Le réel, quant à lui, ne se laisse pas exprimer sans reste par le signe car il est fait d'êtres, de choses, d'actes, de lieux et de personnes qui ne sont pas substituables les uns aux autres : il est fait "d'unique"; et le propre de l'unique est de n'entrer dans aucune série numérique.

Le repos d'Ulysse

Pour retrouver le contact avec nos propres vies, il faut retrouver le sens de l'unique qui ne cesse de les traverser et de les animer : il faut retrouver le sens des mots. Car le mot exprime ce que son objet a de singulier, de particulier, de différent de tous les autres. Contrairement au chiffre qui rend tout commensurable, le mot montre l'irremplaçable.

Et, dans un monde gagné par l'omniprésence du numérique et la dilution de la parole, il semble que la véritable urgence politique est dans la résurrection du langage et ainsi du sens du réel.

Le propre de la littérature est qu'elle ne cesse de nous rappeler à ce réel qui n'existe que par les résistances qu'il nous impose. Certaines sont surmontables, et cela à condition d'efforts et d'ingéniosité; d'autres sont indépassables.

Et toute la sagesse des mythes, des contes, des légendes, des récits a consisté à tenter de nous réconcilier avec cette vie marquée pour toujours par l'expérience des limites.

A la pression vers le changement, vers l'universel remplacement, il nous faut répondre par un sens renouvelé de la valeur des choses. Et la littérature répond, là encore, à cette nécessité de l'émerveillement : la poésie ne fait rien d'autre que dire le réel, et d'en manifester la beauté

Car la littérature sait combien ce qu'elle embrasse est fragile, et mortel et elle nous donne d'éprouver ce qui ne va pas sans nostalgie; la nostalgie ne semble pas être tournée, c'est vrai, vers l'avenir mais elle nous aide à reconnaître la valeur des biens de ce monde, qui méritent que nous les sauvions pour les transmettre à notre tour.

De plus les œuvres littéraires nous amènent à exercer notre jugement moral avec plus de finesse et développer ainsi notre imagination morale.

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

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

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

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

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

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

Le repos d'Ulysse

désordre de l'existence et les conflits vécus par des êtres vulnérables.

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

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

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

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

Evoquer ici la nécessité de la poésie, ce n'est pas faire référence à des formes ou des règles esthétiques, mais seulement à un certain rapport au monde, à un certain usage de la langue, qui exprime le besoin de contempler plutôt que de transformer.

C'est justement par là qu'elle est plus nécessaire que jamais. Car pour résoudre la crise que nous rencontrons aujourd'hui, nous avons moins besoin d'action que d'attention retrouvée.

Non pour arrêter l'action, mais pour lui redonner sens, en la dirigeant vers ce qui mérite que nous y soyons attentifs, et en protégeant ce qui exige que nous y fassions attention.

Le repos d'Ulysse

Epilogue : Le sens de l'Odysée

Ainsi, l'Odysée raconte le voyage d'Ulysse, après dix ans de guerre et dix ans d'errances et d'épreuves dont, de tout l'équipage parti avec lui, Ulysse sera seul à en réchapper . . .

Ce n'est pas pourtant faute d'avoir pu trouver en chemin des lieux propices où s'arrêter. Alors que ses compagnons sont morts, Ulysse échoue sur l'île de la nymphe Calypso, qui tombe amoureuse de lui, et le retient avec elle.

Il faudra l'intervention de Zeus pour que Calypso accepte de laisser le héros repartir, mais, au moment de le quitter, elle tente une dernière fois de le convaincre : "O rejeton des dieux, Ulysse aux mille ruses ! . . . C'est donc vrai qu'au logis, au pays de tes pères, tu penses à présent t'en aller . . . Je me flatte pourtant de n'être pas moins belle de taille ni d'allure que ton épouse, et je n'ai jamais vu que, de femme à déesse, on pût rivaliser, de corps ou de visage".

Qui ne céderait pas aux avances d'une telle déesse et qui n'accepterait pas de devenir Dieu ? Calypso lui prédit encore bien des épreuves avant son retour au pays. Entre courir au danger en espérant peut-être retrouver une mortelle, et devenir un dieu en épousant une nymphe qui vous poursuit de sa flamme, le calcul semble vite fait . . .

Mais la vie n'est pas un calcul : on n'échange pas son foyer pour la maison d'une autre. Ce qui pour nous vaut de manière unique ne saurait être remplacé : Ulysse veut retrouver sa demeure et sa femme.

Le repos d'Ulysse

Aux origines de notre civilisation, le chant d'Ulysse constitue une réponse à la crise qui la traverse aujourd'hui : nous ne sommes pas plus faits pour l'immobilité que pour le mouvement perpétuel. Les deux injonctions seraient aussi absurdes l'une que l'autre.

Il nous faut aujourd'hui retrouver le courage de l'Odyssée mais encore aussi faut-il savoir qu'elle n'est pas un but en soi; elle n'a de sens que tendue vers son point d'arrivée, vers la patrie du héros.

La mer, en effet, est un élément mobile; rien ne semble fixé ou figé quand on se trouve au milieu de cet élément liquide. Il est très difficile pour celui qui navigue de savoir exactement s'il avance ou non, à quelle vitesse, et dans quelle direction.

Pour comprendre son propre mouvement, il faut se rapporter à des points de repère qui échappent à ce mouvement. Près des côtes, on peut se fier à un phare, une balise, l'entrée d'un port. Au milieu de l'océan, on aura recours au soleil et aux planètes.

La crise à laquelle aboutit notre modernité, dans son accomplissement inédit, tient tout entière au fait qu'elle exalte le mouvement, au point de lui refuser tout but qui pourrait y mettre un terme.

Nous avons fui la demeure, déconstruit les stabilités naturelles pour pouvoir rester en mouvement; et faute d'avoir un point d'arrivée, nous nous agitons sans cesse.

L'époque ouverte par Copernic nous enseigne, à nos dépens peut-être, que faire la révolution, c'est au sens littéral du terme revenir à son point de départ.

Ulysse ne se contente pas de pleurer le pays perdu; il pleure lorsque les circonstances le réduisent à l'impuissance.

Prisonnier de Calypso, il était sur le cap, toujours assis, les yeux baignés de larmes; mais le jour même où la nymphe le libère, il s'affaire à construire un radeau, pour retrouver la mer, mais aussi pour retrouver sa terre.

Il nous faut retrouver notre Ithaque, le pays qui nous attend, une langue familière entre toutes, dans laquelle se sont noués des liens qu'aucune distance ne pourra jamais ébranler.

Bien sûr, savoir que le changement vise un accomplissement final, que le mouvement est tendu vers le repos, ne nous garantit en rien que ce but pourra être atteint; mais cela n'enlève rien à la nécessité de ce but.

Ulysse est rentré chez lui, il a retrouvé son chien Argos, sa vieille nourrice et son fils Télémaque. Il va retrouver Pénélope. Mais seulement elle ne le reconnaît pas; voilà vingt ans qu'il est parti; elle le croyait mort. Comment se pourrait-il que ce soit lui qui revienne enfin ?

L'épouse endeuillée a eu affaire à tant de ruses, de la part de ses prétendants peu scrupuleux, qu'elle se demande si ce n'est pas un nouveau tour que l'un d'entre eux lui joue en se faisant passer pour son époux.

Et quand Ulysse, baigné, soigné, veut aller prendre du repos, le sol semble se dérober sous ses pieds. Pourtant, pas une seule fois "Ulysse aux mille ruses" n'est apparu déboussolé, perdu, privé de ressources.

Le repos d'Ulysse

Ce qui le met soudain hors de lui, c'est que Pénélope lui fait croire, au moment où il veut se coucher, que son lit a changé de place : "Femme, as-tu bien dit ce mot qui me torture ? . . . Qui donc a déplacé mon lit ? Le plus habile n'aurait pas réussi sans le secours d'un dieu. C'est moi seul qui l'avais fabriqué sans aide. Au milieu de l'enceinte un rejet d'olivier éployait son feuillage . . . Autour je construisis en blocs appareillés les murs de notre chambre . . . Voilà notre secret . . . La preuve te suffit ? . . . Je voudrais savoir si notre lit est toujours en place ou si, pour le tirer ailleurs, on a coupé le tronc de l'olivier".

Qui a déplacé mon lit ? Ulysse avait construit sa maison autour de sa chambre, sa chambre autour de son lit, et ce lit autour de cet olivier séculaire.

La force de cette unique colère dit l'ampleur de son désarroi; car cet olivier constituait sans doute le centre du monde, le point fixe vers où l'exilé dépourvu de tout appui portait sa pensée et tendait toute son énergie.

Mais Ulysse vient d'être joué par plus rusé que lui : sa propre femme. A la colère de son époux, elle a reconnu le seul qui partageait le secret du lit conjugal.

Comme des naufragés qui retrouvent enfin la terre ferme, Pénélope et Ulysse sont arrivés au terme de leur quête. Elle n'a pas eu besoin de sillonner les mers pour vivre une odyssee et lui a orienté tout son espoir, tout son effort, vers cet aboutissement qu'elle pensait impossible.

Il nous faut retrouver le repos d'Ithaque.

Dettes Conceptuelles

En guise de conclusions finales, nous terminerons par le même texte que nous avons élaboré dans nos précédents livres : "Le risque d'utopie" et "Un monde plausible".

Nous faisons alors appel à la parole de deux penseurs de notre époque : celle tout d'abord de Hans Jonas, qui a bien su mettre en avant les valeurs essentielles et le principe de responsabilité attaché à notre humanité et celle d'Hannah Arendt qui avait compris l'importance d'une période axiale, d'un projet pour le devenir de l'homme en se basant sur la cohérence et le sens à donner à notre planète.

Ces textes restent toujours d'une actualité vivante et peuvent en permanence alimenter nos modes de pensée et d'action.

Le principe de responsabilité : Hans Jonas

Que nous les affichions ostensiblement ou que nous les gardions secrètement dans notre conscience, nous sommes attachés à de multiples valeurs. Respect du vivant, de la Terre, du patrimoine légué et des espoirs ouverts par les civilisations.

Sentiment d'être un maillon d'une chaîne humaine ; d'avoir reçu et de devoir sauvegarder, apporter, transmettre.

Valeur éminente de l'homme : du mélange exceptionnel de sensibilité, d'intelligence, de responsabilité, de spiritualité, d'attachement et de détachement, de connaissance de la mort et de jouissance de la vie, auquel il peut atteindre.

Mélange qui s'exprime dans des sourires, des regards, comme dans des paroles, des écrits, des œuvres, des créations et des actions de tous ordres, des silences, des non-agir.

Mélange que l'on peut nommer d'un mot : l'humanité.

Avec d'autres valeurs, la prise en compte de la dignité et de l'humanité de l'homme conduit à condamner les inégalités actuelles : car, dans un monde où tendent à prédominer rapports d'échange et rapports d'argent, elles écrasent, excluent, avilissent.

Face aux impacts de la technologie et notamment à l'ordre de grandeur des actions à long terme et très souvent leur irréversibilité, Hans Jonas affirme avec force : "Tout cela place la responsabilité au centre de l'éthique".

S'impose alors le "principe de responsabilité", qu'il formule en ces termes : "Dans l'ambivalence durable de sa liberté, qu'aucune

transformation des circonstances ne saurait jamais abolir, préserver pour l'homme l'intégrité de son monde et de son essence contre les abus de son pouvoir".

Scientifiques, techniques, économiques et financières, les évolutions auxquelles nous participons et qui nous entraînent menacent et le monde, et les multitudes d'hommes, et l'essence de l'homme.

Est-il encore temps de nous protéger contre la puissance des dynamiques que nous avons suscitées ?

La nécessité d'une période qui fait sens : Hannah Arendt

Selon Hannah Arendt, "la pensée en elle-même n'apporte pas grand-chose à la société, bien moins que la soif de connaissance, qui l'utilise comme un instrument pour d'autres fins". [...]

Sa signification morale et politique n'apparaît que dans les rares moments de l'histoire où « tout part en miettes, le centre ne peut plus être le soutien, la simple anarchie se répand dans le monde".

Mais penser le monde, l'homme sur la planète en une multitude de sociétés disparates et l'avenir de l'ensemble n'est l'affaire ni d'un livre, ni d'un individu, ni d'une caste.

Ce ne peut être que le fruit d'une démarche s'opérant dans diverses sociétés, à travers mûrissements, prises de conscience, réflexions critiques, analyses, débats, apports et retouches, avancées et mises en cause.

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

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

"C'est à penser ces nouvelles réalités, à analyser, évaluer, réfléchir, comprendre, hiérarchiser, clarifier les termes des choix", que nous avons à travailler.

Et que chacun accepte d'y contribuer sans s'inquiéter de la disproportion entre ses capacités et l'immensité de la tâche.

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

À l'échelle de notre histoire, ce ne serait que quelques instants de retour sur soi et de réflexion planétaire.

Par elle seule, déjà, une telle décision signifierait que l'homme se donne une chance de faire émerger la pensée dont a besoin notre temps et donc, pour reprendre les termes de Jacques Monod, qu'il préfère le Royaume aux ténèbres.

Le repos d'Ulysse

Du même Auteur

Le Risque d'utopie - Pour une démocratie plurielle, Louis Ledonne,
Editions Dricot, 2011

Un Monde plausible - Entre culture et politique, Louis Ledonne,
Editions Dricot, 2017

Ces mots qui nous dépassent, Louis Ledonne, Editions Agora Liège,
2018

Skopos - Notre futur : Ordre ou Chaos, Michel Delacollette, Louis
Ledonne, Editions L'Harmattan - Les Impliqués, 2019

Le repos d'Ulysse

Remerciements

Je tiens à mentionner Bernadette Graindorge pour le temps qu'elle a accordé à la relecture précise et méticuleuse du texte de mon livre.

Qu'elle en soit vivement remerciée !